

## LOS TERMINOS DE LA POLEMICA SACERDOCIO - REINO

SUMARIO: 1. PLANTEAMIENTO. 2. OBSERVACIONES METODOLÓGICAS. 3. EL AGUSTINISMO POLÍTICO. a) El genuino pensamiento de S. Agustín. b) De S. Agustín al agustinismo político. 4. LA IDEA IMPERIAL DE CARLOMAGNO. 5. DE GREGORIO VII A BONIFACIO VIII: PLANTEAMIENTO FORMAL DE LA POLÉMICA. a) Los hechos históricos. b) Los textos controvertidos. c) Principales interpretaciones. 6. INFLUENCIA DE LA CANONÍSTICA MEDIEVAL. a) El Decreto y las Decretales. b) Elaboración jurídica. 7. REPERCUSIÓN EN LA ESCOLÁSTICA. 8. VÍAS DE SOLUCIÓN.

### 1. PLANTEAMIENTO

Refiriéndose a la fórmula dualista —ambas sociedades perfectas y soberanas— que León XIII consagrara en la “Immortale Dei” para el encuadre de las relaciones Iglesia-Estado, decía Pío XII en cierta ocasión<sup>1</sup> que, de una manera más o menos explícita, puede considerarse que refleja la conciencia de la Iglesia ante el problema. En el terreno histórico, dicha fórmula resume las fluctuaciones de la cuestión durante el primer milenio y también para los cuatro últimos siglos.

Incluso para el período intermedio, el que aquí intentamos valorar y donde sin duda la cuestión se vio oscurecida, entendía el Papa que tampoco faltaron representantes de la doctrina de la Iglesia —quizá una mayoría, decía Pío XII— que compartieron la doctrina católica en este punto.

A pesar de ello, no deja de reconocer que cuando Bonifacio VIII decía, en 30-IV-1302, a los representantes del rey germánico Alberto de Habsburgo: “...sicut luna nullum lumen habet, nisi quod recipit a sole, sic nec aliqua terrena potestas aliquid habet, nisi quod recipit ab ecclesiastica potestate... omnes potestates... sunt a Christo et a nobis tamquam a vicario Iesu Christo”, nos hallamos en presencia de la formulación quizá más acentuada de la llamada idea

1. Pío XII, *Discurso al X Congreso Internacional de Ciencias Históricas*, 9-IX-1955.

medieval de las relaciones entre el poder espiritual y el temporal. De esta idea, sin duda, hombres como Bonifacio VIII deducirán las consecuencias lógicas; pero, incluso para ellos, se trataba aquí ni más ni menos que de la transmisión de la autoridad como tal, no de la designación de su detentador, como el mismo Bonifacio había declarado en el Consistorio de 24-VI-1302.

Evidentemente, esta concepción medieval, cualesquiera sean sus matices y precisiones, estaba condicionada por la época, y conociendo sus fuentes se admite fácilmente que tenía que aparecer. Pero no por ello deja de plantear problemas doctrinales, no sólo históricos, para quienes se preocupan del curso que han tomado posteriormente las relaciones Iglesia-Estado.

¿En qué consiste el núcleo del problema? En síntesis —y siempre dentro del terreno doctrinal— en la paulatina sustitución de la formulación gelasiana por una cada vez mayor absorción del poder temporal por el espiritual; en la progresiva sustitución del dualismo como doctrina por una supremacía práctica que lleva a la mediatización del poder temporal, a veces sólo práctica, en ocasiones también teórica. Como trasfondo histórico de todo ello, están los hechos concretos que muestran hasta qué punto la lucha llegó a plantearse como un problema de supervivencia para la Iglesia: dominar o ser dominada.

Como es sabido, el Papa Gelasio había definido, en una carta dirigida al Emperador Anastasio I (494), el principio que debía regir las relaciones entre ambas potestades, cada una destinada a regir los dos órdenes que se dan en el *mundo*, no en la Iglesia como se ha traducido a veces: “Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas”<sup>2</sup>.

La idea no podía expresarse en unos términos más radicales y teológicos. Era la idea de que existe un único movimiento hacia un único fin, que más tarde dará lugar a interpretaciones distintas, no exentas de cierto integrista. Por ahora, es interesante señalar que aunque Dios es uno y ha creado todas las cosas, sin embargo este orden único tiene dos reguladores, algo así como el universo terrestre tiene dos astros, sol y luna.

2. MIGNE, P. L., LIX, 42.

Naturalmente, aunque la fórmula gelasiana sea irreprochable y pueda decirse que estuvo doctrinalmente en vigor hasta el siglo IX<sup>3</sup>, no cabe duda que suponía una concepción, una ideología tan rigurosa y simple, que en ella se encuentra el fundamento del poder ideal unitario que anima a buena parte de la doctrina de la Edad Media. Ello explica que los papas posteriores, aquéllos precisamente que rompen, estrictamente hablando, con el dualismo gelasiano, nunca crean estar obrando fuera de lo que consideran tradición eclesiástica.

¿Qué ha ocurrido entonces? Simplemente que el *mundo* de que hablaba Gelasio es ahora la *Christianitas*, la “respublica christiana”. Como ha resumido Congar<sup>4</sup>, en un mundo y una ideología esencialmente sacra, no había posibilidad de establecer una teoría de las relaciones Iglesia-Estado, sino solamente, dentro de la misma doctrina católica, y como un capítulo de su catequesis, una teología de la función del rey cristiano. Es lo que ocurre con los primeros escritos sobre el tema, donde el rey es considerado como un ministro de la Iglesia misma.

Ahora bien, tal estado de cosas experimentaba progresivamente una paradoja, que también ha sido constatada por cuantos han investigado el tema. A saber, la desproporción que existía entre el poder teórico y el efectivo del Papa, desproporción que existe, en el gran período escolástico, entre el papel efectivo del poder eclesiástico y el sitio que ocupa en las construcciones especulativas de la época.

Quizá haya exagerado Rivière —como tendremos ocasión de comprobar— cuando afirmaba que mientras la Iglesia dominaba toda la vida religiosa y política, mientras los papas ejercían un doble dominio temporal y espiritual, los teóricos de la Teología y del Derecho apenas si explican el origen, la naturaleza y los límites de semejante autoridad: sólo unos principios generales son suficientes para explicar las relaciones con el Estado<sup>5</sup>.

3. Cfr. J. RIVIÈRE, *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel*, Louvain-Paris 1926, p. 2. Esto mismo sostenían ya R. W. CARLYLE - A. J. CARLYLE, *A history of medieval political theory in the West*, Edinburgh-London 1909, I, pp. 175-193, que hablan de un «strict dualism».

4. Cfr. Y. CONGAR, *Eglise et Etat*, en «Catholicisme», Paris 1952, III, col. 1433.

5. Cfr. P. RIVIÈRE, *Le problème...*, p. I.

Exageraciones aparte, lo cierto es que la autoridad papal salió robustecida de las luchas de las investiduras, y que la dualidad gelasiana es poco a poco sustituida por una cierta confusión, no sólo práctica, que progresivamente va tomando cuerpo también en la doctrina, y que alcanza su período álgido entre los tiempos de Gregorio VII a Bonifacio VIII. Es entonces cuando la función sacerdotal y la función real comienzan a oponerse ideológicamente y entran en conflicto práctico. Propiamente hablando, se instaura así la relación *dialéctica* entre ambos poderes, que en realidad no ha conocido ya tregua a lo largo de la Historia.

Como es sabido, la numerosa bibliografía en torno al tema —dejando a un lado la más apasionada y, por tanto, menos objetiva, y también menos actual—, ha interpretado la polémica Sacerdocio-Reino, bien como un intento por parte de los papas de instaurar, consciente o inconscientemente, una *teocracia* (terminología que alude más bien a la raíz teológica del problema) o *hierocracia* (término quizá más técnico y adecuado) de sentido cristiano, bien como un esfuerzo por parte de la doctrina de esclarecer lo que, en la práctica, era origen de frecuentes conflictos dentro de la Cristiandad. Entre una y otra postura, con los comprensibles matices intermedios, varios hechos llaman poderosamente la atención y hacen que nos detengamos en la valoración de la polémica.

En primer lugar, el error en que incurren los que sitúan el origen de las relaciones dialécticas Iglesia-Estado a finales del siglo XVI, y como consecuencia del impacto de la conmoción luterana en el pensamiento católico. Al contrario, los Suárez y los Belarmino se instalan conscientemente en una tradición que cuenta por lo menos con tres siglos y que no se ha interrumpido en el intervalo.

En segundo lugar, interesa subrayar que en el curso de la polémica se van a proponer diversas formulaciones técnicas de la *supremacía ontológica* de lo espiritual, algunas de las cuales han llegado a nuestros días. Es lo que ocurre con el debatido tema de la *potestas indirecta* —y sus correlativos: *directa*, *directiva*— o con la intervención papal “*ratione peccati*”.

Finalmente, la polémica Sacerdocio-Reino sirve para comprender el ulterior esquema que encuadró las relaciones Iglesia-Estado. Resumidamente, podemos adelantar que en la medida en que triun-

faron las tesis regalistas, el cesaropapismo rebrotó en Occidente y arraigó, dando lugar a las distintas formas de regalismo que han llegado hasta nuestro siglo. En cambio, donde se impusieron las fórmulas que trabajosamente iba acuñando la doctrina pontificia, se mantuvo el dualismo, al menos teóricamente, con la nota de subordinación esencial del poder temporal al espiritual, que finalmente han dado lugar a las más conocidas tesis del Derecho Público Eclesiástico y la fórmula del Estado confesionalmente católico.

## 2. OBSERVACIONES METODOLOGICAS

Como se habrá advertido por el planteamiento anterior, la investigación personal del cúmulo de problemas que se dan cita en la polémica Sacerdocio-Reino, excede con mucho los límites de esta relación. No así, en cambio, la temática que estuvo en juego. Por ello, creemos cumplir nuestro cometido de ahora con intentar la síntesis de la bibliografía más actual sobre el tema <sup>6</sup>.

De todas formas, para una síntesis personal del problema a fondo, no estará de más recoger aquí algunas observaciones de método que, en lo posible, procuraremos mantener a lo largo de esta exposición.

Sea la primera —como señalaba Jean Leclercq <sup>7</sup>— que a diferencia de lo que ocurre en la Iglesia primitiva, el pensamiento de la Iglesia medieval parece caracterizado por elementos especulativos, bien filosófico o jurídicos, bien incluso políticos, entre los cuales la rivalidad de papas y emperadores ocupa la mayor parte. Esta impresión viene confirmada por el hecho de que la eclesiología medieval ha sido estudiada casi siempre por historiadores, preocupados sobre todo por los hechos políticos y, a través de ellos, por las ideas políticas. Es revelador que, durante tiempo, la única colección consagrada en francés a la eclesiología medieval fuera la que llevaba el conocido título: "L'Eglise et l'Etat au Moyen Age".

Ahora bien, en realidad existe en la Edad Media algo más que

6. Quizá no sea necesario dar aquí una lista bibliográfica, que sería prácticamente interminable. De las citas que hacemos a lo largo de esta síntesis, se podrá comprobar la bibliografía que consideramos más actual.

7. Cfr. Jean LECLERCQ, *L'idée de la royauté du Christ au Moyen Age*, «Unam Sanctam», Paris 1959, pp. 13-14.

teóricos de la política eclesiástica: existe una vasta producción literaria, ni política ni jurídica, sino dogmática, teológica, espiritual, cuya consulta está siendo muy útil para situar, en un conjunto del que sólo constituye un elemento, el pensamiento político.

A su vez, con respecto al pensamiento propiamente jurídico, todavía cabe una segunda puntualización, que ya ha hecho Stickler<sup>8</sup>. En su opinión, no es ya que poseamos un grado relativo de conocimiento del pensamiento medieval y de su interpretación, sino que en la actualidad la fuente menos estudiada es precisamente la canonística. Téngase en cuenta que la canonística medieval no es solamente una de las fuentes de conocimiento del problema, como lo puede ser la teología, economía, política, etc. Por el contrario, el Derecho canónico, juntamente con el civil, constituía en la Edad Media la base del pensamiento y de la vida. En el Medio Evo domina la conciencia social unitaria, convertida y decantada en su apogeo en ciencia jurídica, que encuentra en el Derecho el máximo instrumento de expresión teórica.

Además —como ha probado Gahellinck<sup>9</sup>—, una confrontación entre los diversos géneros de producción literaria de este tiempo demuestra claramente la dependencia de teólogos, publicistas, etc. de las obras de los juristas-canonistas en todas las cuestiones de la vida colectiva.

A todo ello hay que añadir, para comprender el tratamiento que haremos del tema, que en línea con nuestro propósito inicial, nos interesan las posiciones que permitan entender la postura doctrinal de la Iglesia, que son las que han tenido más importancia para las relaciones Iglesia y Estado. En consecuencia, las escuetas referencias a las posiciones doctrinales de los regalistas se harán sólo en cuanto sirvan para contrastar las formulaciones eclesiásticas.

Así, pues, la distribución de la materia se hace conforme al siguiente esquema. Primero, referiremos brevemente los antecedentes

8. Cfr. A. STICKLER, *Sacerdozio e Regno nelle nuove ricerche attorno ai secoli XII e XIII nei Decretisti e Decretalisti fino alle decretali di Gregorio IX*, en «Sacerdozio e Regno de Gregorio VII a Bonifacio VIII», Roma 1954, pp. 2-3.

9. Cfr. J. GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1948, pp. 55 ss., 416 ss.

doctrinales, que concretaremos en la doctrina política de San Agustín. Pasaremos después a referir los textos debatidos y el contexto histórico en que se escribieron. De ahí deduciremos los principales argumentos en liza. Más tarde nos detendremos en las aportaciones de la canonística y en la repercusión que el tema tuvo en la gran escolástica. Finalmente, propondremos unos principios de solución, entre los cuales podremos rastrear el intento de fijación del alcance de la llamada “potestas indirecta”, tal como se deduce de la presente polémica.

### 3. EL AGUSTINISMO POLITICO

#### a) *El genuino pensamiento de San Agustín.*

Si un cúmulo de cuestiones históricas imposibles de abordar ahora —los problemas que planteó Constantino, el Cristianismo religión de Estado con Teodosio, la progresiva afirmación de la fórmula “una fides, unum regnum”— constituyen presupuestos que se van a dar cita en la polémica Sacerdocio-Reino, interesa ahora señalar la concepción doctrinal que va a estar presente durante toda la Edad Media, lo que se ha llamado “el agustinismo político”. Bien entendido que con tal expresión no se alude tanto a la estricta doctrina de San Agustín, cuanto al uso y significado con que se la aplicó a lo largo de la Edad Media.

Si quisiéramos reducir a un principio fundamental lo que constituyó la esencia del “agustinismo político”, habríamos de sostener con Gilson y Mandonnet<sup>10</sup> que consistió en la progresiva absorción del orden natural en el sobrenatural —la cuestión teológica de la naturaleza y la gracia, siempre viva y actual—, basada en la interpretación de ciertos textos del propio Agustín<sup>11</sup>.

De ahí que sea necesario insistir que San Agustín fue más bien el motivo, el origen muy a pesar suyo —como en tantas otras ocasiones— de una doctrina que él mismo hubiera repudiado. Baste recordar que para Agustín subvertir la ideología del secularismo no equivalía a destruir la real estructura de la sociedad secular, sino

10. Vid. E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris 1929; P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII siècle*, Louvain 1911.

11. Vid. estos textos en H. X. ARQUILIERE, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age*, 2.<sup>a</sup> ed., Paris 1955, p. 53.

considerarla bajo una nueva luz. Naturalmente que esto tenía importancia, porque era ver el Estado no ya como forma final de la comunidad, sino como mero instrumento regulador de las relaciones del que Agustín llamaba el hombre *exterior* (*exterior homo*). Cumplía esta función el Estado aplicando métodos cuyo valor dependía de su eficacia como “medios de intimidar a los malos y permitir a los buenos que vivieran con mayor sosiego”; y desde este punto de vista, las instituciones del orden secular “no habían sido tratadas en vano”, antes bien podían sostener que las justificaba “cierta razón y utilidad”<sup>12</sup>.

La ventaja así lograda era, con todo, puramente negativa, ya que “el efecto de la ley es condenar el acto, sin remover la disposición dañada”. Se le obtenía, además, reprimiendo fuerzas psicológicas cuya explosión sería proporcional al grado de presión que el Estado creyera preciso ejercer. “Porque la prohibición sirve para agravar el deseo de lo prohibido cuando la justicia no fuere tan amada que venciese el amor de ella al deseo de hacer lo malo”<sup>13</sup>.

Ello significa que el papel del Estado es puramente formal y, de tal modo, puede “reconstruir” o “renovar” pero no “regenerar”. En esos términos fija Agustín, sobre los hitos de la acción política, una concepción que le disocia no sólo de las pretensiones del idealismo clásico, ni siquiera de la intransigente labor legislativa que emprendiera el Imperio nominalmente cristiano, sino sobre todo de la utilización que se hizo de él más tarde.

Un ejemplo muy significativo de todo ello es la actitud de Agustín ante la libertad religiosa, que revela una mente profundamente teológica, muy por encima de las circunstancias de su tiempo. Porque al rechazar Agustín las pretensiones de la política creativa, no era para establecer una nueva herejía, comparable a cualquiera de las antipolíticas. No es *cinismo* cristiano que reivindique el derecho a aislarse física, moral o intelectualmente en el seno de una sociedad hostil. Y si afirma su derecho a la libertad, no se refiere a la libertad de “decir lo que se piense y pensar lo que se quiera”, sino a

12. *Ep.* CLIII, 16. Algunas de estos textos han sido recogidos por C. M. COCHRANE, *Cristianismo y cultura clásica*, trad. esp., México - Buenos Aires 1949, p. 494.

13. *De Civitate Dei*, XIII, 5.

la que consiste en la sumisión a la verdad. No es ello ignorar valores empíricos como los de *liberté, égalité, fraternité*. Es, más bien, darse cuenta de que cualquier genuino sentido que esos valores puedan tener dependerá del mantenimiento de la libertad espiritual o *personal*; y de que permitir a los de dañada disposición que esclavicen la mente de otros, es ofrecerles la mejor ocasión posible de esclavizar además el cuerpo. Júzguese si todo esto no es actual.

Pero si Agustín se niega al aislamiento, tampoco es secesionista del tipo representado por Tertuliano. Para él es evidente que, en definitiva, no puede haber transacción entre las demandas del César y las de Cristo. César deberá, pues, abandonar su pretensión a la independencia ideológica y someterse a los principios cristianos, o prepararse al sino que aguarda al pecado y error en su conflicto secular con la justicia y la verdad. Porque Cristo, como señala Agustín, no dijo “mi reinado no es del mundo”, sino “mi reinado no es de *este* mundo”. Su sentido está mejor expresado todavía en la plegaria “venga a nosotros tu reino”<sup>14</sup>.

Así, pues, admitir como final cualquier dualismo entre *hombre moral* y la *sociedad inmoral*, es perpetrar la más viciosa de las herejías, es negar la cristiana promesa y subvertir el fundamento de la esperanza cristiana. Por otra parte, aceptar esa promesa como válida es reconocer la posibilidad de una nueva integración de la vida humana, por cuya efecto las múltiples formas de la herejía secular sean al fin vencidas.

Quizá el ejemplo más elocuente de cuanto venimos recordando esté en la actitud de San Agustín ante el caso que había representado Juliano el Apóstata. El argumento de Agustín no puede ser más coherente: Juliano era un emperador infiel, incluso apóstata, pero no es la primera vez que los cristianos han servido a emperadores infieles. Como en los demás casos, cuando lo que estaba en juego era la fidelidad a Jesucristo (“causa Christi”), era menester obedecer a Dios antes que el Emperador; en cambio, cuando se trataba de asuntos meramente temporales, la obediencia al Emperador era inexcusable. En suma, sa-

14. *Retract.* I, 3, 2. Seguimos la interpretación que da a estos textos Cochrane, en la obra y lugar citados.

bían distinguir al Señor eterno del temporal, y se mantenían súbditos del segundo por obediencia al primero <sup>15</sup>.

En resumen, podemos concluir con Cochrane <sup>16</sup>, que ver la historia como lo hacía San Agustín es distinguir el punto de partida entre dos sociedades “que ambas gozan bienes temporales y padecen males temporales, pero con fe diferente, con diferente esperanza y diferente amor” <sup>17</sup>. Es ver que la “disparidad y contrariedad” entre ellas no son de naturaleza, sino de voluntad <sup>18</sup>. Es advertir, además, que en el final y completo predominio de la buena voluntad sobre la dañada se halla el verdadero desenlace del “saeculum”. No es lucha que deba ser resuelta a meros golpes, como si las fuerzas contendientes no fueran más que masas en movimiento. Ni es tampoco pura batalla de ideas abstractas, que pueda acogerse a la atmósfera enrarecida de las academias. Lo que pide es un esfuerzo unidos de mano, corazón y cabeza, para descubrir el carácter ficticio de los valores exclusivamente seculares y vindicar la realidad de los derechos cristianos.

Por otra parte, como conflicto con el error y el engaño, hay que emprenderlo sin rencor ni amargura, sino sólo con piedad y amor. A tal tarea el mílite cristiano es impelido por su convicción de que, siendo única la genuinamente saludable verdad cristiana, su inmediata aceptación es de la mayor importancia para el bien de la Humanidad. Para Agustín, pues, la historia es profecía: esto es, su verdadera significación se halla no en el pasado ni en el presente, sino en el futuro, en la vida del “mundo venidero”. Que éste haya sido de tal modo aplazado se debe no a falta alguna por parte del Divino Maestro de esta escuela, sino sólo a la ciega, obstinada resistencia de la Humanidad.

15. «Iulianus extitit infidelis imperator: extitit apostata: iniquus idolatra: milites christiani servierunt imperatori infideli. Ubi veniebatur ad causam Christi, non agnoscebant nisi illum qui in coelo erat; si quando volebat ut idola colerent et thurificarent, praeponabant illi Deum. Quando autem dicebat: producite aciem, ite contra illam gentem, statim obtemperabant. Distinguebant Dominum aeternum a domino temporali; et tamen subditi erant propter Dominum aeternum etiam domino temporali» (Cit. por H. X. ARQUILIERE, *L'augustinisme...*, p. 70).

16. Cfr. C. N. COCHRANE, *Cristianismo...*, p. 500. Acerca de la numerosa bibliografía agustiniana, vid. una buena selección en H. I. MARROU - A. M. LA BONNARDIERE, *Saint Augustin et l'Augustinisme*, Paris 1955.

17. *De Civitate Dei*, XVIII, 54.

18. *Ibid.*, XI, 33.

b) *De San Agustín al agustinismo político.*

Evidentemente, los herederos de San Agustín carecieron de su genio, y simplificaron excesivamente sus concepciones. El "agustinismo" representa así una corriente doctrinal que domina el pensamiento político cristiano hasta el siglo XIII, hasta que Tomás de Aquino distingue netamente el campo de la razón y el de la fe. En consecuencia, si la tendencia a absorber el orden natural en el sobrenatural parece que es la característica más acusada del agustinismo, en política da lugar a la absorción del derecho natural en la justicia sobrenatural, el derecho del Estado en el de la Iglesia.

Cabe preguntar, ¿cómo esta noción de Estado independiente y soberano, fundado sobre el derecho natural, concebido tan fuertemente por Roma, ha podido oscurecerse hasta casi desaparecer en la doctrina pontificia del período a que nos venimos refiriendo? Desde luego, este fenómeno histórico también tuvo lugar insensiblemente, y sin que la Jerarquía creyera salirse de su papel espiritual: ese es precisamente el enigma, el núcleo de la cuestión.

Arquiere <sup>19</sup> ha resumido los principales pasos de esa evolución en tres nombres: Gregorio Magno, Isidoro de Sevilla y Carlomagno. Respecto al primero, es perfectamente conocida su actitud con los reyes merovingios, que contrasta con la que mantiene con el Emperador de Bizancio. Como se ha hecho notar <sup>20</sup>, el contraste aparece en la misma correspondencia de San Gregorio Magno: llama la atención el tono diferente con que el Papa se dirige al emperador Mauricio o a su sucesor Focas por una parte, y por otra a los príncipes merovingios, Childberto II, su madre Brunequilda, etc. De un lado, una humilde defe-

19. Cfr. H. X. ARQUIÈRE, *L'augustinisme...*, pp. 39 ss., 115 ss. Sobre el tema, vid. también H. I. MARROU - A. M. LA BONNARDIÈRE, *Saint Augustin...*, passim.

20. Cfr. L. J. ROGIER - R. AUBERT - M. D. KNOWLES, *Nueva Historia de la Iglesia, I, Desde los orígenes a San Gregorio Magno* (J. DANIELOU - H. I. MARROU), Madrid 1964, p. 482. Naturalmente, la actitud de San Gregorio Magno tiene unas conocidas causas históricas, que resume así Marrou: «Roma ilustra de manera particularmente viva un fenómeno general, común a todo el Occidente. Si en otras partes el vacío institucional no fue tan completo, no obstante es innegable que los reinos establecidos por los bárbaros, con su organización elemental, no pudieron sustituir en todos los dominios al complejo edificio que había representado el Imperio romano. Siempre que las instituciones temporales faltaban, la Iglesia se vio obligada a ocupar su puesto y relevarlas en su misión: de ahí la aparición de un nuevo sistema, el de la cristiandad sacral que caracterizará durante largos siglos a la civilización de la Europa Occidental» (Ibid., p. 478).

rencia; de otro, un tono mucho más imperativo, amonestaciones, sugerencias que son casi órdenes: San Gregorio les traza un programa de acción, les conmina a trabajar por el progreso de la evangelización y de la disciplina eclesiástica. En una palabra, se va perfilando la doctrina de la función ministerial del soberano: "ministerium regis". Y de tal manera, que algunas de las fórmulas tajantes de que se sirve Gregorio Magno serán utilizadas en el s. XI por Gregorio VII en su lucha contra Enrique IV.

Aparte de los hechos, no estará de más referirse también al núcleo del pensamiento de San Gregorio Magno en relación con el tema del agustinismo político. Para San Gregorio los hombres son iguales por naturaleza y el poder coercitivo no es permitido a los hombres más que sobre los animales <sup>21</sup>. Sin embargo, toda la sociedad exige gobierno para subsistir: incluso los ángeles están organizados en órdenes jerárquicos. El pecado ha hecho esta exigencia más imperiosa, Dios ha querido el poder coercitivo para mantener a los buenos y reducir a los malos a la buena vida <sup>22</sup>. Este es el título que hace a los príncipes representantes de Dios en la tierra. El Creador les da y les quita el poder según su beneplácito, y permanece siempre su juez soberano <sup>23</sup>. El emperador está encargado de custodiar la Iglesia, debe propagar la fe, y a él incumbe enseñar a otros lo que él mismo profesa <sup>24</sup>.

Llegamos así al texto que Arquilière entiende como más interesante <sup>25</sup>. En 593, el emperador bizantino promulga una ley prohibiendo a todos los funcionarios acceder a cualquier oficio eclesiástico. Igualmente les prohíbe, lo mismo que a los soldados, abrazar la vida monástica. Gregorio recibe el texto y debe transmitirlo a los obispos de Occidente. Acepta de buen grado la medida que cierra la carrera eclesiástica a los miembros de la administración pública. Esto sería para ellos, dice el Papa, cambiar simplemente el modo de vida secular, sin quitársela. Pero se opone a la medida que afecta a la vida monástica: "quia per eam coelorum via multis clauditur". En consecuencia, no puede dejar de manifestar lo que su conciencia apostólica exige, y de paso dice cómo concibe el poder imperial: "Ad hoc potestas super

21. *Moralia*, XXV, 16M XXVI, 27; XXIV, 25.

22. *Ibid.*, XXI, 15.

23. *Ibid.*, XXV, 16.

24. *Ibid.*, XXXI, 46.

25. Vid. H. X. ARQUILIÈRE, *L'augustinisme...*, pp. 129-130.

omnes homines pietati dominorum meorum coelitus data est, ut qui bona appetunt adiuventur, ut coelorum via largius pateat, *ut terrestre regnum coelesti regno famuletur*".

Si no erramos, parece un tanto exagerado ver en este texto una prueba *decisiva* de la concepción *ministerial* del Imperio cristiano. En realidad, todo él puede interpretarse también en el sentido de la *supremacía* de lo espiritual, y de cómo dicha primacía debe insertarse —qué consecuencias ha de tener— en el orden jurídico-político. En cualquier caso, sigue en pie la cuestión principal: cómo el reino terrestre —según simul de S. Gregorio— *debe servir* al celestial. Pero, sin duda también, el texto citado revela una mentalidad que, en cualquier momento histórico, podía cristalizar en fórmulas en que la subordinación ontológica y axiológica de lo temporal supusiera esa concepción *ministerial* del poder temporal que ve aquí Arquilière y que ya apuntaba Marrou.

Algo parecido cabe decir de San Isidoro de Sevilla, cuyo intento político-doctrinal quedó acuñado en una fórmula del IV Concilio de Toledo: "una fides, unum regnum" <sup>26</sup>. El, como es sabido, tuvo además gran importancia para la transmisión del pensamiento cristiano a los siglos medios, y en el tema que nos ocupa de su participación en la formación del agustinismo político, ha sido citado un texto suyo que refleja su concepción del poder real <sup>27</sup>.

Finalmente si a estos textos —y sobre todo a la idea carolingia del Imperio, que analizaremos enseguida— se las ha podido entroncar con

26. La nueva fórmula, que corresponde al c. 9 del IV Concilio de Toledo, concebido por S. Isidoro como un Concilio general para estabilizar el reino y recogiendo la tradición iniciada por su hermano S. Leandro, fue transmitida a la España posterior. Para el papel que los Concilios toletanos desempeñaron en la España visigoda, y las distintas vicisitudes por que atravesaron, así como para el papel que desempeñó particularmente S. Isidoro, vid. la magistral interpretación del conjunto de la institución debida a R. D'ABADAL, *Els concilis de Toledo*, en «Homenaje a J. Vincke», I, Madrid 1962-3, pp. 21-45. Sobre S. Isidoro, vid. J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne visigotique*, Paris 1959.

27. *Sententiae*, III, cap. 51: «Principes seculi nonnumquam intra ecclesiam potestatis adepti culmina tenent, ut per eandem potestatem disciplinam ecclesiasticam muniant. Ceterum, intra ecclesiam, potestates necessariae non essent, nisi ut, quod non prevalet sacerdos efficere per doctrine sermonem, potestas hoc imperet per discipline terrorem. Sepe per regnum celeste regnum proficit, ut qui intra ecclesiam positi, contra fidem et disciplinam ecclesie agunt, rigore principum conterantur... Cognoscant principes seculi Deo debere se reddere rationem propter ecclesiam, quam a Christo tuendam suscipiunt. Nam sive augeatur per fideles principes sive solvatur, ille ab eis

el pensamiento de San Agustín, es en cuanto han parecido fundamentadas en las ideas agustinianas de *paz* y de *justicia*.

En efecto, es claro que las ideas de paz y de justicia —consideradas como inexistentes fuera de la Iglesia— podían conducir a las concepciones hierocráticas más exageradas de la Edad Media. Ello fue más posible en cuanto que ambas constituyen la sustancia de las teorías políticas. Si sólo el rey *justo* es legítimo, si sólo él tiene derecho a mandar, entonces la Iglesia, única garante de la *verdadera* paz, podrá —por medio del Soberano Pontífice— excluir de su trono al rey *injusto*, declararlo inepto para reinar, deponerlo. El derecho natural del Estado, fundamento de la soberanía de los emperadores paganos o cristianos, es así absorbido dentro de la justicia sobrenatural y del derecho eclesiástico que la aplica.

Por consiguiente, el problema de las intervenciones pontificias en materias temporales durante la Edad Media no puede sustanciarse, como se hace con frecuencia<sup>28</sup>, acudiendo al expediente de que la Iglesia no hacía otra cosa sino seguir el derecho de gentes de la época. La cuestión está, más bien, en las razones doctrinales que aducían los papas para intervenir y, en todo caso, en la parte que ellos mismos pudieron tener en que fuera *así* el llamado derecho de gentes de la época.

#### 4. LA IDEA IMPERIAL DE CARLOMAGNO

Ya hemos recordado que Arquilière señala la figura de Carlomagno como un tercer y definitivo eslabón de la cadena que conduce de San Agustín al agustinismo político. Y significaba la postura del Emperador en una frase suya: “Obtener que cada uno, según su rango y dignidad, se aplique al santo servicio de Dios”<sup>29</sup>, por lo demás perfectamente suscribible si no supiéramos cuál va a ser el sesgo que va a tomar la frase cuando sea el propio Emperador el que se aplique “al santo servicio de Dios”.

rationem exiget, qui eorum potestati suam ecclesiam credit» (MIGNE, P. L., LXXXIII, 723-724).

28. Vid. últimamente repetida esta afirmación por A. DE LA HERA, *Posibilidades actuales de la teoría de la potestad indirecta*, en «Iglesia y Derecho», Salamanca 1965, p. 784.

29. Cit. por H. X. ARQUILIERE, *L'augustinisme...*, p. 43.

Al margen, pues, de frases más o menos significativas, y ateniéndonos a los hechos, no cabe duda que la concepción de Carlomagno acerca de su propia "potestas" marca un hito en las relaciones Iglesia-Estado, y explica no pocas cosas posteriores. Quien haya repasado los concilios de la época carolingia o la misma legislación imperial, habrá comprendido enseguida la dificultad de separar lo político de lo religioso, lo eclesiástico de lo civil.

Algunos autores han querido ver en la consagración del Emperador el hecho diferencial con respecto a épocas anteriores, y como se sabe no falta una bibliografía contradictoria también sobre este punto <sup>30</sup>.

Lo cierto es que, con independencia de la coronación, Carlomagno continúa nombrando obispos, fundando abadías, convocando sínodos, reglamentando la disciplina religiosa, interesándose en el dogma, promoviendo la instrucción del clero, valiéndose de los clérigos para la administración general del reino.

Muchos de estos hechos no puede decirse que sean rigurosamente nuevos. Es sobradamente conocido cómo después de la conversión del Imperio romano, la tendencia intervencionista prevalece. La herejía arriana, el cisma donatista, el nestorianismo, el monofisismo, el monotelismo fueron una ocasión permanente para que los emperadores se mezclaran en cuestiones dogmáticas. Se produjo entonces una confusión práctica entre lo espiritual y lo temporal contraria al dualismo teórico, pero favorecida tanto por la necesidad que la Iglesia tenía del poder imperial para asegurar la "ortodoxia", como por el respeto constante que los Santos Padres, los Concilios y los Papas profesaban a la institución imperial. A su vez, es también sabido cómo a los ojos de los emperadores de Oriente la religión no fue con frecuencia más que un departamento de su política general.

¿En qué consiste entonces la originalidad de Carlomagno? ¿Cuál

30. El tema ya fue tratado por FUSTEL DE COULANGES, *Les transformations de la royauté à l'époque carolingienne*, Paris 1907. Posteriormente, para un resumen bibliográfico acerca de las distintas interpretaciones, vid. la reseña de H. X. ARQUILIÈRE, *L'augustinisme...*, pp. 156-158. Para la controversia carolingia, vid. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2.<sup>a</sup> ed., Paris 1949, pp. 39 ss. y E. H. KANTOROWICZ, *The King's two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton 1957, pp. 193 ss.

es el cambio de signo que representa? La historiografía carolingia permite afirmar que la originalidad de su Imperio no reside en el hecho de que haya servido a los intereses de su poder, sino justamente en la subordinación a su función religiosa. Ese ha sido el fundamento de su derecho imperial: la noción misma de interés público se llega a confundir con la práctica de las virtudes cristianas <sup>31</sup>.

Incluso se ha puesto como ejemplo de ello la institución imperial de los "missi", generalmente bicéfala, compuesta por un conde —representante del poder civil— y un obispo —representante del poder eclesiástico—, y el lenguaje parejo que ambos utilizan <sup>32</sup>. Lo mismo cabría decir de las primeras desamortizaciones de bienes eclesiásticos que registra la Historia, hechas por Carlos Martel con el consentimiento de la propia Iglesia, y a las que ya tuve ocasión de referirme antes de ahora <sup>33</sup>.

Las consecuencias de esta absorción de la institución imperial en una función que la sobrepasa no tardaron en traducirse en hechos. Cuando Luis el Piadoso fue considerado incapaz para cumplir con su *ministerium* de *dux salutis et pacis*, como "perturbador de la paz" y "factor de innumerables pecados", los obispos, actuando como "clavigeros regni coelorum", le ayudaron a deponer la corona en 833. Y los papas —Gregorio IV, Sergio II, Benito III, León IV— se consideraron como encargados de custodiar la *pax*, convertida en materia religiosa más que política <sup>34</sup>, lo que no quiere decir que no prestaran muchas veces un buen servicio a lo que hoy llamaríamos "la causa de la paz".

Como se habrá podido observar, lo notable del caso de Carlomagno es que una política que, en principio, tiene todos los visos del cesaropapismo <sup>35</sup> pudiera dar lugar a un afianzamiento tan vigoroso del po-

31. Además de la bibliografía anteriormente citada, vid. lo que afirmamos en el texto en H. X. ARQUILIÈRE, *L'augustinisme...*, p. 162; A. DEMPP, *Sacrum Imperium. Geschichts —und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, München 1962, pp. 133 ss.

32. Vid. los textos de Boretius citados por H. X. ARQUILIÈRE, *L'augustinisme...*, pp. 165-166.

33. Vid. V. DE REINA, *El sistema benefical*, Pamplona, 1965, pp. 113-114.

34. Cfr. H. X. ARQUILIÈRE, *L'augustinisme...*, pp. 171 ss.

35. Como muestra, he aquí lo que un escolar inglés escribe a Carlomagno: «...tu (rex mi) es in vice illius (Dei regis tui)... et episcopus est in secundo loco, in vice Christi tantum est» (MGH, Epp., IV, 503, 3). Cit. por E. H. KANTOROWICZ, *The King's two Bodies...*, p. 77.

der eclesiástico sobre el real. No creemos descubrir nada nuevo si decimos que tal resultado ha sido también coherentemente explicado, es de sobra conocido.

Dejando a un lado las exageraciones “germanistas” en que incurre a veces la historiografía germana, cargando las tintas en la llamada “idea germánica del Imperio”<sup>36</sup>, y sin que ello suponga desconocer por nuestra parte la nueva savia inyectada a la idea del Imperio por los pueblos germánicos que invadieron el Occidente romano, lo cierto es que el Imperio que creía renovar Carlomagno no era exactamente ni el de Augusto, ni el de Constantino, ni el de Justiniano.

¿De dónde procedía que era él, y no Bizancio, el Emperador? Porque, en efecto, Carlomagno era “victor” del Imperio romano junto con sus pueblos; era “augustus” como acrecentador del Imperio; era David ungido incluso antes de la consagración, y por eso más que Constantino; era el “rex iustus” de una nueva legislación mundial, educador de pueblos por medio de los “Capitularia”, y por ello mismo más grande que Justiniano; era “rex pacificus”, el rey ideal de su libro predilecto: “De Civitate Dei”; era, en fin, el “rex christianus”, al frente de sus pueblos unitariamente cristianos<sup>37</sup>.

Hay que tener en cuenta además, como advierte Dempf<sup>38</sup>, no sólo el gran cambio histórico universal que suponían los nuevos pueblos, sino que para éstos el sacerdocio real de Cristo era una realidad indiscutida, con todas sus consecuencias prácticas. Por lo demás, la “unitas Ecclesiae”, en la que se fundían Iglesia y Estado, era una herencia viva desde Clodoveo, que parecidamente a lo que ocurrió con la fórmula isidoriana “una fides, unum regnum”, había dado lugar a un derecho eclesiástico nacional.

Así, pues, en Carlomagno desemboca un movimiento que explica muchas cosas: la Iglesia nacional de los Estados germánicos (“Landskirchentum”), en virtud de la cual la autoridad estatal asimila las

36. Vid. A. DEMPFF, *Sacrum Imperium*, passim. Vid. también R. FOLZ, *Le souvenir et la légende de Charlemagne l'empire germanique médiévale*, Paris 1950.

37. Para una referencia bibliográfica de estos títulos carolingios, vid. E. H. KANTOROWICZ, *The King's two Bodies...*, p. 83.

38. Cfr. A. DEMPFF, *Sacrum Imperium...*, p. 134.

instituciones eclesiásticas romanas, al tiempo que los obispos se convierten en verdaderos jefes políticos, que legalizan a los conquistadores. De esa manera, se compenetran con la posición de los conquistadores, constituyendo un poder intermedio entre el pueblo conquistado y el rey. Es, como se sabe, el origen de la feudalización de la Iglesia <sup>39</sup>.

El Cristianismo proporcionó así dos medios principales para robustecer la autoridad estatal. En primer lugar, la sanción religiosa, que culminó en la unción real según el modelo del Antiguo Testamento. A esto correspondió la "donatio Pippini", en virtud de la cual el papado pasa a ser un terreno más de los carolingios. Sin embargo de ello, la autoridad religiosa se afianza en su superioridad, ya que es la que unge. El rey pasa a ejercer su "officium" y "ministerium" dentro de la "Ecclesia". Pierde así el dominio absolutista de épocas anteriores, al menos teóricamente.

El segundo medio proporcionado por la Iglesia se refiere a las relaciones rey-pueblo: fortalece la lealtad de los "comites" y de los súbditos con el rey por medio de la "fides christiana".

En esto último, como ya advertimos con respecto a los Concilios visigodos, sin duda la Iglesia prestó un enorme servicio a la estabilidad política y, en definitiva, al progreso de los tiempos. Por ello, es difícil ver aquí, sin más, una mundanización del Cristianismo, aplicando categorías actuales, sino más bien la forma histórica temporal que correspondió a la Iglesia visible de Cristo.

En cualquier caso —y es lo que intentábamos apuntar— la nueva situación supuso una diferencia notable con respecto a lo que podríamos denominar "constitutio Constantini". A partir de ahora, la superioridad política del Papa sobre el Imperio terrenal será un hecho, más o menos controvertido en la práctica, que explicará muchos aspectos de los textos en que doctrinalmente se refleja la polémica Sacerdocio-Reino.

39. Para el amplio período que abarca la feudalización de las estructuras eclesiásticas, sigue siendo útil A. FLICHE V. MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, VII, *L'Eglise au pouvoir des laïques* (888-1057) (E. AMANN - A. DUMAS), París 1943.

## 5. DE GREGORIO VII A BONIFACIO VIII: PLANTEAMIENTO FORMAL DE LA POLEMICA

### a) *Los hechos históricos.*

Hasta aquí hemos intentado resumir el cuadro histórico-doctrinal que va a servir de plataforma para el planteamiento de la dialéctica Iglesia-Estado con unos caracteres hasta entonces desconocidos. Porque, efectivamente, los siglos que van desde el papa Hildebrando —segunda mitad del XI— hasta el autor de la Bula “Unam Sanctam” —primeros años del XIV—, verán surgir progresivamente la polémica entre los dos poderes, con una abundante literatura apasionada y muchas veces unilateral, que intentará elevar al terreno de los principios aquellas razones que parezcan apoyar las diversas posturas en liza.

En tal sentido, pues, no se puede desconocer el condicionamiento que supusieron los hechos históricos. Estos, desde la lucha de las investiduras hasta el conflicto con Felipe el Hermoso, pasando por multitud de fricciones intermedias, prácticamente endémicas —Federico Barbarroja, Guillermo el Conquistador, Jaime I y Pedro II de Aragón, etc., etc.—, ocasionan una radicalización en las distintas posturas doctrinales, en los mismos textos pontificios, que hacen especialmente difícil su interpretación.

El hecho cobrará especial relieve cuando la historiografía que defiende la tesis de la “teocracia o hierocracia” crea ver en Gregorio VII, en Inocencio III, o incluso en Bonifacio VIII, ya al verdadero creador de la nueva teoría, ya al que la lleva hasta sus últimos extremos. Asimismo, el hecho apuntado será también causa de que muchas de las apologías de las actitudes papales no lleguen a convencer, parezcan a veces demasiado convencionales.

A su vez, los hechos que originan tales conflictos entre ambos poderes van desde aquellas intervenciones pontificias para librar a la Iglesia del poder de los laicos, hasta la salvaguarda de las inmunidades eclesiásticas —principalmente fiscales—, y culminan en las excomuniones y deposiciones de reyes con el consiguiente desligamiento del juramento de fidelidad de los correspondientes súbditos. A todo ello hay que añadir, siempre durante este período, el constante asunto de Tierra Santa, el tema de las Cruzadas. Y, por su parte, los hechos

del poder real podrían concretarse en actitudes más o menos descaradas de cesaropapismo, con las excepciones que señalaremos oportunamente.

Finalmente, de la variadísima literatura a que dan lugar los aludidos conflictos —sistemizada ya por Rivière en su importante trabajo <sup>40</sup>—, a nosotros nos interesan ahora los textos en que se pueda ver el problema tal como fue enfocado desde la vertiente eclesiástica. Sirva de aclaración, porque ya desde ahora somos conscientes que la correspondiente posición regalista es absolutamente necesaria para matizar muchos de esos textos, como cada día es más notorio entre los especialistas del tema.

b) *Los textos controvertidos* <sup>41</sup>.

De acuerdo con nuestro propósito de limitarnos a los textos polémicos occidentales <sup>42</sup>, los agruparemos en torno a los Papas de quienes dimanaron o con respecto a los cuales suelen considerarse como precedentes. Bien entendido que la ordenación, en último término, es puramente sistemática, ya que unos textos van engrosando el acervo común de que se sirven los siguientes, y frecuentemente muchos de ellos se pueden reconducir sin forzarlos a otros ya conocidos.

Como antecedentes de las fórmulas gregorianas en la lucha con Enrique IV, se suelen señalar dos textos, uno de San Pedro Damiano y otro León IX. El primero, partiendo de que “humanum genus per hos duos apices in utraque substantia regitur” (Sacerdocio e Imperio), hace votos por su mutua concordia, y sostiene la superioridad del poder espiritual: “ille tamquam parens paterno semper iure praemi-neat” <sup>43</sup>. Incluso llega a decir que Cristo ha confiado a Pedro “terreni

40. Con posterioridad, vid. W. ULLMANN, *Medieval Papalism. The Political Theories of the Medieval Canonists*, London 1949 y E. H. KANTOROWICZ, *The King's two Bodies...*, passim. Este último trabajo tiene en cuenta sobre todo la vertiente secular del problema.

41. Huelga decir que los textos a que nos vamos a referir, sobradamente conocidos de los especialistas, están tomados principalmente de la bibliografía sobre el tema.

42. Una relación de textos correspondientes a las tensiones Roma-Bizancio hasta el Gran Cisma (s. VII-IX), puede verse en H. RAHNER, *Libertad de la Iglesia en Occidente*, trad. esp., Buenos Aires 1949. También puede verse la colección de textos más universal de G. PILATI, *Chiesa e Stato nei primi quindici secoli*, Roma... 1961.

43. MIGNE, P. L. CXLV, 86-87.

simul et caelestis imperii iura”<sup>44</sup>. El segundo, hablando de los poderes concedidos a Pedro, dice: “Vobis satisfactum esse debuit de terreno et sanctae romanae et apostolicae Sedis”<sup>45</sup>.

Viniendo ya a la controvertida figura de Gregorio VII, Arquilière ha señalado dos textos homiléticos del Papa que, en su opinión, demuestran claramente la ruptura con la tradición galasiana<sup>46</sup>. He aquí el primero: “Agite nunc, quaeso, patres et principes sanctissimi (invoca y se dirige a San Pedro y San Pablo, sobre quienes versa la homilía) ut omnis mundus intelligat et cognoscat, quia, si potestis in coelo ligare et solvere, potestis in terra imperia, regna, principatus, ducatus, marchias, comitatus et omnium hominum possessiones, promeritis, tollere unicuique et concedere”<sup>47</sup>.

En la misma línea se mueve el otro texto: “Vos enim (San Pedro y San Pablo) patriarchatus, primatus, archiepiscopatus, episcopatus frequenter *tulistis pravis et indignis et religiosis viris dedistis*. Si enim spiritualia iudicatis, quid de secularibus vos posse credendum est? Et si angelos dominantes omnibus superbis principibus iudicabitis, quid de illorum servis facere potestis? Addiscant nunc reges et omnes seculi principes, quanti vos estis, quid potestis, et timeant parvipendere iussionem ecclesiae vestrae”<sup>48</sup>.

A su vez, en la segunda epístola que escribió al obispo Hermán de Metz, dice lo siguiente: “Quis ignorat vocem Domini... dicentis in Evangelio: tu es Petrus et super... erit solutum et in celis! Numquid sunt hic reges excepti, aut non sunt de ovibus, quasi Filius Dei beato Petro commisit?... De tot enim hominibus Deo reddituri sunt rationem, quot sue dominationi subditos habuerunt. Quodsi alicui religioso

44. Ibid., 68 y 91.

45. Ibid., CXLIII, 752.

46. Cfr. H. X. ARQUILIÈRE, *L'augustinisme...*, pp. 22-23. Acerca de esta importante figura de la Iglesia, vid. E. VOOSSEN, *Papauté et pouvoir civil à l'époque de Grégoire VII*, Gembloux 1927; H. X. ARQUILIÈRE, *Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, Paris 1934; A. FLICHE, *La Réforme grégorienne*, Louvain-Paris 1924. Conscientemente dejamos a un lado un tema tangencial a nuestro objeto de ahora —el de la gran acogida por parte de la Iglesia del Derecho romano—, que frecuentemente se dice haber servido a Gregorio VII como instrumento de unificación e incluso dominación. Excusamos mostrar que el tema requiere mayores perspectivas históricas e involucra la siempre palpitante cuestión de la naturaleza del Derecho canónico y de las relaciones entre la «lex ecclesiastica» y la «lex mundana».

47. *Registrum Gregorii VII*, ed. E. GASPAR, p. 487.

48. Ibid., p. 487.

privato non parvus labor est unam animam custodire, quantus labor imminet principibus super multis millibus animarum”<sup>49</sup>. Y más adelante: “Qua propter quos sancta ecclesia sua sponte ad regimen vel imperium deliberato consilio advocat non pro imperium deliberato consilio advocat non pro transitoria gloria, sed pro multorum salute... honorem Dei semper suo preponant, iustitiam unicuique suam servando ius amplectantur atque custodiant”<sup>50</sup>.

Pero quizá los dos textos más significativos sean los que se refieren a la excomunión de Enrique IV. En el primero (1076), fundamenta la excomunión de Enrique en el poder de atar y desatar: “Beate Petre, apostolorum principes..., credo quod mihi tua gratia est potestas a Deo data ligandi atque solvendi in caelo et in terra. Hac itaque fiducia fretus... ex parte omnipotentis Dei... per tuam potestatem et auctoritatem. Henrico regi... totius regni Teutonicum et Italiae gubernacula contradico, et omnes christianos a vinculo iuramenti quod sibi fecere vel facient absolvo, et ut nullus ei sicut regi serviat interdico... Et quia sicut christianus contempsit obedire... vinculo eum anathematis vice tua alligo”<sup>51</sup>.

Pocos años más tarde (1080), la fórmula definitiva, para la que el Papa convoca un concilio, se expresa en parecidos términos: “Agite nunc —dice el Papa a los padres conciliares—... ut omnis mundus intelligat et cognoscat quia, si potestis in caelo ligare et solvere, potestis in terra imperia, regna, principatus... et omnium hominum possessiones promeritis tollere unucuique et concedere. Vos enim patriarchatus, primatus, archiepiscopatus frequenter tulistis pravis et indignis, et religiosis viris dedistis. Si enim spiritualia iudicatis, quid de saecularibus vos posse credendum est?”<sup>52</sup>.

A estos textos habría que añadir los 27 números del célebre “Dictatus Papae”<sup>53</sup>, y las numerosas cartas en que el Papa recaba para la Santa Sede distintos derechos feudales con respecto a los diversos rei-

49. Ibid., p. 548.

50. Ibid., pp. 561-2.

51. *Conc. Rom. III* (MANSI, XX, 468-469).

52. *Conc. Rom. VII*, c. 7 (MANSI, XX, 535-536).

53. Vid. A. FLICHE, *La Réforme...*, I, p. 79 ss., donde se encuentra una buena traducción de los 27 números; K. HOFMANN, *Der Dictatus Papae Gregors VII*, Paderborn 1933, donde puede verse una edición crítica del «Dictatus»; H. X. ARQUILIÈRE, *Gregoire VII...*, pp. 136 ss.

nos, entre los cuales ocupa un lugar destacado sus pretensiones sobre España <sup>54</sup>, aunque todos estos textos deban ser interpretados en relación con la reforma gregoriana y los motivos que la inspiraban, que no eran, desde luego, dominar políticamente el Occidente cristiano, sino más bien asegurar la independencia y libertad de la Iglesia, utilizando las razones que mejor podían ser comprendidas por los distintos príncipes cristianos.

Una vez que la balanza se inclinó favorablemente hacia las posiciones de Gregorio VII, los textos que se han solido aducir para confirmar la tesis de la subordinación formal de lo temporal a lo espiritual, corresponden principalmente a San Bernardo y a Hugo de San Víctor. Procuraremos consignarlos en su integridad, ya que no han faltado ocasiones en que se han utilizado muy parcialmente.

El texto de San Bernardo corresponde a su tratado "De consideratione", escrito hacia el 1152, y en él atribuye a la Iglesia los "duo gladii", pero de una forma que ha dado lugar a diversas interpretaciones. He aquí el texto: "Quid tu denuo usurpare gladium tentes, quem semel iussus es ponere in vaginam? Quem tamen qui tuum negat non satis mihi videtur attendere verbum Domini, dicentis sic: Converte gladium tuum in vaginam. Tuus ergo et ipse, tuo forsitan nutu etsi non tua manu evaginandus... uterque ergo Ecclesiae, et spiritualis scilicet gladius et materialis; sed is quidem pro Ecclesia, ille vero et ab Ecclesia exercendus; ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis et iussum imperatoris" <sup>55</sup>.

Más importante todavía ha sido el texto de Hugo de San Víctor (+ 1141), que fue consagrado en la Bula "Unam Sanctam". La segunda parte del segundo libro del "De Sacramentis christianae fidei", que contiene la frase en cuestión, comienza tratando de la unidad de la Iglesia, habla después de los poderes que se dan en Ella y delinea la doctrina de que son distintos y paralelos, aunque el espiritual sea

54. Para un resumen bibliográfico sobre esta cuestión, vid. el artículo, excesivamente apologético y cuya conclusión nos parece muy poco convincente, de B. LLORCA, *Derechos de la Santa Sede sobre España. El pensamiento de Gregorio VII*, en «Sacerdozio e Regno...», p. 79, nota 1. Vid. también R. MENÉNDEZ PIDAL, *La España del Cid*, I, Madrid 1929, pp. 255-281 y A. GARCÍA GALLO, *El Concilio de Coyanza*, en «Anuario de Historia del Derecho Español», XX (1950), pp. 560 ss.

55. *De Consideratione*, IV, 3, 7 (MIGNE, P. L., CLXXXII, 776).

más elevado que el temporal en cuanto que más digno: "Quanto autem vita spiritualis dignior est quam terrena, et spiritu quam corpus, tanto spiritualis potestas terrenam sive saecularem potestatem honore et dignitate praecedit"<sup>56</sup>. Hasta aquí poco innova la tradición gelasiana. Lo controvertido se centra en la frase siguiente: "Nam spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere, habet ut sit, et iudicare habet si bona non fuerit"<sup>57</sup>. Afirmación que no se debe aislar de la conclusión que sigue: "Unde in ecclesia adhuc sacerdotalis dignitas potestatem regalem consecrat, et sanctificans per benedictionem et formans per institutionem. Si ergo, ut dicit Apostolus, qui benedicit maior est, et minor qui benedicitur, constat absque omni dubitatione quod terrena potestas, quae a spirituali benedictionem accipit, iure inferior existimetur"<sup>58</sup>.

Llegamos así a Inocencio III (1198-1216), quien con motivo de su larga serie de intervenciones en todos los asuntos de la cristiandad, parece acuñar en fórmulas precisas y técnicas la doctrina que viene afirmando la supremacía de lo espiritual<sup>59</sup>.

Si dejamos a un lado los diversos textos litúrgicos y las ideas en ellos contenidas, ya que son pasajes donde literalmente se habla de dominación terrena, pero que el Pontífice refiere siempre simbólicamente al poder espiritual<sup>60</sup>, y las frecuentes referencias que el Papa hace a pasajes y razones tomadas del Antiguo Testamento, que no es del todo lícito interpretar conforme al significado vulgar<sup>61</sup>, todavía quedan

56. MIGNE, P. L., CLXXVI, 417.

57. Ibid.

58. Ibid.

59. Entre la numerosa bibliografía sobre este Pontífice, además de la voluminosa obra de A. LUCHAIRE, *Innocent III*, 5 vols., París 1904-1908, nos limitamos a llamar la atención acerca del importante fondo documental publicado por F. KEMPF, *Registrum Innocentii III papae super negotio Romani imperii*, Romae 1947. Se encontrará también bibliografía en M. MACCARRONE, *Chiesa e Stato nella dottrina di papa Innocenzo III*, Roma 1940 y F. KEMPF, *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III*, «Miscelanea Historiae Pontificiae», XIX, Romae 1954.

60. Vid. dichos textos en M. MACCARRONE, *Chiesa e Stato...*, pp. 10 ss. Recogeremos después estos argumentos que, según el autor, se refieren solamente a aplicaciones simbólicas de frases del Antiguo Testamento, que no representan —sostiene— el pensamiento del Pontífice.

61. Ibid., pp. 26 ss. Creo, sin embargo, que estas dos precisiones apuntadas por Maccarrone, si bien pueden actuar como correctivo ante las frecuentes interpretaciones apasionadas de los mismos textos, no agotan todo el problema. Es decir, ni siempre es claro que el Pontífice, tan proclive a invocar pasajes escriturísticos que hablan de dominación terrena, establezca la conveniente separación de sentidos, ni los textos del

otra serie de textos, sin duda más importantes, que procuraremos sintetizar sin mutilaciones.

Ya en un sermón pronunciado en el aniversario de su coronación, afirma que la Esposa —la Iglesia— ha traído consigo, le ha proporcionado una dote preciosísima: la plena potestad espiritual (*altitudo*) y un gran poder temporal (*magnitudo et multitudo*)<sup>62</sup>.

Otro texto importante es la carta que dirigió al patriarca de Constantinopla el 12-XI-1199, en polémica epistolar con él. He aquí el pasaje que más afecta a nuestro tema, en el que recoge una alusión que el patriarca había hecho, invocando a su favor la persona de Santiago el Menor: “Iacobus, frater Domini qui videbatur esse columna ecclesiae, Hierosolimitana sola contentus ecclesia, Petro non solum *universalem ecclesiam*, sed *totum* reliquit *seculum* gubernandum”<sup>63</sup>. Expresión, esta última, que no debe ser interpretada con arreglo a las categorías actuales, y que muy bien pudiera entenderse como referida a los seculares (*seculum*) por contraposición a los clérigos (*ecclesia*)<sup>64</sup>.

Pero, sin duda, los dos textos de mayor trascendencia son las célebres decretales “Novit” y “Per Venerabilem”. La primera<sup>65</sup>, dirigida al episcopado francés ante la ruptura del juramento de paz que habían hecho Felipe Augusto y Juan sin Tierra (1204). En ella, el Papa afirma: “non intendimus iudicare de feudo... sed decernere de peccato”, estableciendo con fórmula clara la intervención “occasione peccati” y “causaliter” (“certis causis inspectis”). Dicho principio viene formulado con precisión al final de la epístola: acoja el rey benévolamente al legado pontificio, que examinará las cosas no “ratione feudi” —juicio que sólo corresponde al soberano—, sino “occasione peccati” —cuestión que corresponde al papa sin ningún género de duda—<sup>66</sup>.

La “Per Venerabilem” se refiere a una cuestión particular: la peti-

Antiguo Testamento son de tan poca consideración que no quepa ver en ellos el trasfondo ideológico y doctrinal en que participaba el Pontífice.

62. MIGNE, P. L., CCXVII, 665.

63. Ibid., CCXIV, 760.

64. Tal es, al menos, la interpretación de M. MACCARRONE, *Chiesa e Stato...*, pp. 20 ss.

65. X, II, 1, 13.

66. «Abbas praedictus super hoc de pleno cognoscat, non ratione feudi, cuius ad te spectat iudicium, sed occasione peccati, cuius ad nos pertinet sine dubitatione censura».

ción de legitimación de los hijos adulterinos del conde de Montpellier, hecha a través del arzobispo de Arlés <sup>67</sup>. La petición invoca un precedente: la legitimación de los hijos del rey Felipe Augusto, hecha por Inocencio mediante una carta al episcopado francés <sup>68</sup>. El Papa deniega la petición y, en síntesis, razona su negativa explicando que la legitimación de hijos se basa, en realidad, en los principios contemporáneos de derecho feudal, que traían su origen de Justiniano. Por eso legitimó los hijos de Felipe Augusto y no los del Conde de Montpellier. Pues aparte de la duda sobre la ilegitimidad de los primeros —cosa que en el segundo caso está clara—, el conde de Montpellier tiene autoridad inmediata superior a quien recurrir, cosa que no le ocurría a Felipe Augusto.

Estos textos fueron apostillados por Inocencio IV cuando todavía era sólo Sinibaldo de Fieschi. Así, no contento con reclamar para el Papa la suprema jurisdicción sobre el Imperio <sup>69</sup>, cuando Inocencio III admite incidentalmente que el rey de Francia no tiene superior en lo temporal, Sinibaldo interpreta esta concesión diciendo: “de facto nam de iure subest Imperatori Romano”, y añade por su cuenta: “nos contra, immo Papae” <sup>70</sup>. Asimismo, acerca de la fórmula ya célebre: “Non intendimus iudicare de feudo”, el comentador Sinibaldo precisa, siguiendo una expresión ya corriente: “Directe, secus indirecte” <sup>71</sup>.

Una vez Sumo Pontífice, será Inocencio IV quien eleve a su última formulación la doctrina que se apoya en el hecho de que el Papa, en cuanto Vicario de Cristo, “naturaliter et potentialiter” es rey, aunque no ejerza el poder temporal <sup>72</sup>. Y en uno de los primeros actos de su pontificado —la deposición de Federico II—, he aquí la sentencia fulminada en el Concilio de Lyon (1245): “Cum Iesu Christi vices immeriti teneamus in terris nobisque in B. Petri apostoli persona sit dic-

67. X. IV, 17, 13.

68. MIGNE, P. L., CXCIV, 1193.

69. SINIBALDO DE FIESCHI, *Apparatus in quinque libros Decretalium*, II, c. «Licet ex praecepto», fol. 72-73.

70. Ibid., IV, c. «Per Venerabilem».

71. Ibid., II, c. «Novit», fol. 71.

72. Epístola «Eger cui levía» (Vid. M. MACCARRONE, *Chiesa e Stato...*, p. 41). Acerca de los títulos «Vicarius Dei» y «Vicarius Christi», vid. J. RIVIÈRE, *Le problème...*, apéndice; M. MACCARRONE, *Vicarius Christi: Storia del titolo papale*, «Lateranum», XVIII, Romae 1952.

tum: *Quaecumque ligaveris...*, memoratum principem... suis ligatum peccatis et abiectum omnique honore et dignitate privatum a Domino ostendimus, denuntiamus ac nihilominus sententiando privamus, omnes qui ei iuramento huiusmodi perpetuo absolventes”<sup>73</sup>.

Llegamos así a la culminación de la doctrina que representan todos estos textos, personificada en la figura de Bonifacio VIII y en las bulas emanadas con motivo de su controversia con Felipe el Hermoso. Dejaremos a un lado la Bula “Clericis laicos” —admonición a Felipe— y la “Etsi de statu” —apaciguamiento momentáneo—, ya que ambas tratan el tema de las inmunidades eclesiásticas<sup>74</sup>.

Con respecto a la supremacía del poder espiritual, sin embargo, son de mayor interés —como antecedentes de la “Unam Sanctam”— la Bula “Ausculata fili”, en que censura la política real, y el consistorio de 24-VI-1302, con los discursos del cardenal Mateo d’Aquasparta y del propio Bonifacio VIII. Ya en la bula convocando a concilio a todos los preladados franceses, el Papa, actuando sólo como soberano interno, marca el programa de la futura asamblea: “Ut super premissis (excessibus, culpis, insolentiis, iniuriis atque dampnis) et ea contingentibus vestra possimus habere consilia..., necnon tractare, dirigere, statuere, procedere, facere et ordinare que ad honorem Deimet Apostolice Sedis, augmentum catholicae fidei, conservationem ecclesiastice libertatis, ac reformationem excessum, et bonum regimen regni eiusdem viderimus expedire”<sup>75</sup>.

Así las cosas, la Bula “Unam Sanctam”, que representa la culminación de la doctrina que venimos analizando y que se apoya en los argumentos y utiliza las metáforas de la doctrina común (Bernardo, Hugo de San Víctor, Alejandro de Hales, Tomás de Aquino), sólo define formalmente la cláusula final, que no es otra cosa que un deber general y absolutamente indeterminado de sumisión al Romano Pontífice: “subesse Romano Pontifici... omnino esse de necessitate salutis”<sup>76</sup>.

73. MANSI, XXIII, 613-619.

74. Vid. J. RIVIÈRE, *Le problème...*, pp. 63 ss.

75. *Ibid.*, p. 75.

76. Al respecto, advertía Wernz lo que es doctrina común: «cuius sola clausula finalis continet definitionem dogmaticam» (F. X. WERNZ, *Ius Decretalium*, I, p. 35).

Fuera de eso, la Bula insiste en la unidad de poder dentro de la Iglesia: "Igitur Ecclesiae unius et unice unum corpus, unum caput, non duo capita quasi monstrum: Christus scilicet et Christi Vicarius, Petrus Petrique successor". Después, distingue las dos potestades —espiritual y temporal—, y las subordina conforme a la imagen de las dos espadas: "In hac (Ecclesia) eiusque potestate duos esse gladios, spiritualem videlicet et temporalem... Uterque ergo in potestate Ecclesiae, spiritualis scilicet gladius et materialis; sed is quidem *pro Ecclesia*, ille vero *ab Ecclesia* exercendus; ille sacerdotis, is manu regum et militum, ser ad nutum et patientiam sacerdotis... Oportet autem gladium esse sub gladio et temporalem auctoritatem spirituali subici potestati" <sup>77</sup>.

Si al margen de la polémica que siempre ha levantado la Bula <sup>78</sup>, quisiéramos concretar sus proposiciones, diríamos con Rivière <sup>79</sup> que de ella se desprenden a lo sumo las siguientes tesis:

a) A la Iglesia, en cuanto órgano universal y necesario de salvación, pertenecen las dos espadas: "in hac eiusque potestate duos esse gladios"; la diferencia radica en la manera cómo se usan.

b) Si por este capítulo el poder civil es distinto del eclesiástico —diferenciación—, permanece radicalmente subordinado —subordinación—: "oportet gladium esse sub gladio".

c) Esta subordinación se verifica: 1) en que la autoridad secular trae su origen de la Iglesia: "ex potestatis acceptione..., nam... spiritualis potestas terrenam... instituere habet"; 2) en que debe conducirse "ad nutum et patientiam sacerdotis"; 3) en que la espiritual es la que juzga los actos de la temporal: "spiritualis potestas terrenam... habet... iudicare, si bona non fuerit". Y todo ello en nombre de las exigencias de la revelación divina, ya que el Papa no deja de apoyarse en la Escritura y en los hechos providenciales que atestiguan la *ordinatio Dei*.

c) *Principales interpretaciones.*

Aparte las interpretaciones, hoy historiográficamente superadas,

77. Vid. J. RIVIÈRE, *Le problème...*, p. 83.

78. *Ibid.*, pp. 85-86, con un resumen de las distintas posturas.

79. *Ibid.*, pp. 88-90.

de los que se empeñaban en ver en cualquiera de los textos anteriores “el afán insaciable de poder” del Papado en la Edad Media, creemos poder decir que las interpretaciones científicas más atendibles basculan entre estas dos posiciones: 1) los que ven en los anteriores textos una disociación de la tradición gelasiana y, sobre todo, la creciente formación de la teoría de la *potestas directa*; 2) los que interpretan dichos pasajes dentro del contexto de la *potestas indirecta*.

A su vez, antes de proceder a una síntesis ambas posturas, es menester una aclaración terminológica, con frecuencia involucrada en la literatura científica. Y es ésta: no se trata de que una u otra teoría —*directa, indirecta*— expliquen con distinta fortuna la intervención fáctica del Papa en los asuntos temporales. Si así fuera, tendría razón Congar cuando advertía que el poder *indirecto*, en cuanto terminología introducida paulatinamente en el pensamiento teológico-canónico, sería en realidad un poder *directo*, sólo que fundado en el poder espiritual y limitado por los fines propios de éste: se situaría en la línea de los *poderes* sobre lo *temporal*, pero en realidad sería un poder que tiene el Papa en razón de su oficio espiritual y que no ejerce habitualmente<sup>80</sup>, algo así como un poder directo *disfrazado*.

Al contrario, si hemos entendido bien el problema, la raíz de la cuestión está en la autonomía de lo temporal, es decir, en si los textos anteriores autorizan la teoría del poder *directo*, entendiendo por tal aquella para la que el poder espiritual contiene al temporal, de modo que toda su fuerza derive de aquél. Sólo una vez aclarado esto se puede pasar a estudiar qué significa, para los autores y pontífices citados, el poder *indirecto*, en cuanto manifestación de la supremacía de lo espiritual.

Digamos, entonces, que para un grupo de autores —Arquilière, Rivière, etc.—, los textos citados ponen de manifiesto la evolución de la teoría del poder directo.

Arquilière, por ejemplo, ve una flagrante contradicción entre los dos primeros textos que hemos citado de Gregorio VII y la tajante afirmación de la “Inmortale Dei”: “Utraque potestas, est in genere

80. Cfr. Y. CONGAR, *Eglise et Etat...*, col. 1433.

suo maxima”<sup>81</sup>; otras veces define a Hugo de San Víctor como “el verdadero padre de la doctrina teocrática”<sup>82</sup>; y, en general, como hemos visto, explica el cambio de orientación doctrinal a lo largo de la Edad Media mediante el fenómeno del agustinismo político.

No faltan quienes consideran a Inocencio III como el definitivo creador de la teoría del poder directo y, en consecuencia, de la teocracia pontificia. Aunque no corresponda al trabajo más importante sobre Inocencio III, pueden servir de ejemplo estas palabras de Tabacco: “nulla vi è di più indefinito ed ambiguo di quella pace, di quei peccati, in ragione dei quali al pontefice è dato d'intervenire nella vita política”<sup>83</sup>. Por su parte, Meyer sostenía que Inocencio III tenía una concepción del poder papal que abarcaba un campo de competencia casi omnipotente<sup>84</sup>.

Finalmente, Rivière<sup>85</sup> recuerda cómo algunos autores modernos insisten todavía, siguiendo a Belarmino<sup>86</sup>, en que la Bula “Unam Sanctam” permanece dentro del sistema clásico del poder indirecto o de la intervención *ratione peccati*. Ahora bien —se pregunta—, si esta explicación salva suficientemente el hecho de que la potestad espiritual pueda juzgar a la temporal, ¿cómo aplicarla a que la temporal traiga su origen de la espiritual y deba ser ejercida “ad nutum et patientiam sacerdotis”? Juzgar las deficiencias del poder civil supone manifiestamente el pecado como causa de esta jurisdicción, cosa que no ocurre con las otras dos proposiciones (*origen* eclesiástico de la autoridad civil y *ejercicio* “ad nutum sacerdotis”). Así, si la Iglesia posee esta doble prerrogativa, entonces la autoridad civil se encuentra en estado de dependencia necesaria, perpetua y absoluta. De ahí que el Papa profese sin restricción que las dos espadas están “in eius po-

81. Cfr. H. X. ARQUILIÈRE, *L'augustinisme...*, pp. 22-23.

82. Vid. H. X. ARQUILIÈRE, *Le plus ancien traité de l'Eglise*, Paris 1926, p. 71.

83. G. TABACCO, *La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, Torino 1950, p. 151.

84. Cfr. E. W. MEYER, *Staatstheorien Papst Innozenz III*, Bonn 1920, p. 10. En parecida exageración incurre Ullmann: «In short, the supreme pontiff was to possess complete and exclusive jurisdiction over spiritual and temporal affairs of the whole world. Papal plenitude of power embraced every conceivable aspect of human life». Apoya dicha conclusión en el texto de un extremista —Egidius Spiritalis, s. XIV—, que de ninguna manera puede considerarse representante de una «communis opinio» (W. ULLMANN, *Medieval Papalis...*, p. 107).

85. Cfr. J. RIVIÈRE, *Le problème...*, p. 90.

86. S. ROBERTO BELLARMINO, *De Summo Pontifice*, V. 5, 7.

testate". Ni sus ideas ni sus textos autorizan a limitar a casos particulares y accidentales estas declaraciones.

Otro grupo de autores, en cambio —Maccarrone, Ladner, Walz, etc.—, se han esforzado por interpretar los textos aludidos como engrosando la línea que conduce a la teoría del poder indirecto, dentro de la cual cabe situar también las referencias que hacen al tema escritores como Maritain y Journet. Para ello, algunas veces se ha desviado la atención hacia la influencia de los canonistas<sup>87</sup> o de los teólogos<sup>88</sup>, mientras que otras se ha sustanciado el complejo problema histórico-doctrinal acudiendo a la tesis de la supremacía del poder espiritual<sup>89</sup> y a la consiguiente subordinación accidental de lo temporal a lo espiritual<sup>90</sup>.

Así las cosas, y antes de resumir las que creemos vías de solución del problema, valoraremos brevemente las referencias a la canonística medieval y a la escolástica.

## 6. INFLUENCIA DE LA CANONISTICA MEDIEVAL

### a) *El Decreto y las Decretales.*

Cuando en su polémica con Felipe el Hermoso se acusó a Bonifacio III de pretender usurpar la jurisdicción real, el mismo Papa refutó la acusación en el consistorio de junio de 1302, apoyándose precisamente en que una semejante pretensión no podía concebirse en quien llevaba cuarenta años siendo jurista: "Quadráginta anni sunt quod experti in iure, et scimus quod duae sunt potestates ordinatae a Deo. Quis ergo debet credere vel potest quod tanta fatuitas, tanta insipientia sit vel fuerit in capite nostro?... Dicimus quod in nullo volumus usurpare iurisdictionem regis, et sic frater noster Portuensis dixit (se refiere al discurso del Cardenal Mateo d'Aquasparta). Non

87. Vid. M. MACCARRONE, *Chiesa e Stato...*, p. 38.

88. Vid. M. MACCARRONE, «Potestas directa» e «potestas indirecta» nei teologi del XII e XIII secolo, en «Sacerdozio e Regno...», pp. 39-40.

89. Vid. J. MARITAIN, *Primacía de lo espiritual*, trad. esp., Buenos Aires 1947, pp. 34-39.

90. Vid. CH. JOURNET, *La jurisdiction de l'Eglise sur la cité*, Paris 1931, pp. 36-37. Vid. también G. PILATI, *Bonifacio VIII e il potere indiretto*, en «Antoniano» (1933), pp. 329 ss.

potest negare rex, seu quicumque alter fidelis, quin sit nobis subiectus *ratione peccati*"<sup>91</sup>.

Aunque fuera cierto —lo que es muy dudoso— que estas palabras explicaran sólo parte del pensamiento pontificio<sup>92</sup>, la verdad es que ellas, además de darnos a entender que el esquema usual de los defensores de la hipótesis de la "teocracia pontificia" no es tan simple como a veces se presenta, aluden directamente al esfuerzo de los canonistas por mantener la dualidad gelasiana, al tiempo que buscaban la fórmula que debía presidir las intervenciones del Papa en lo temporal "*ratione peccati*".

Por de pronto, el Decreto da pruebas fehacientes de que Graciano fue una de las principales fuentes en pro de una y otra tesis. Así, los que argumentaban en favor de las posiciones pontificias, acudieron con frecuencia a los siguientes tres pasajes del Decreto: a) El texto donde se atribuye a San Pedro, en cuanto "*claviger Ecclesiae*", los "*iura terreni et celestis imperii*"<sup>93</sup>. Hay que advertir que ya Yves de Chartres había destacado los fragmentos más salientes de la segunda carta de Gregorio VII a Hermán de Metz<sup>94</sup>, que pasaron de allí a este pasaje del Decreto, junto con los discursos de San Pedro Damiano a los milaneses, erróneamente atribuidos al Papa Nicolás II; b) Otro texto conteniendo el privilegio concedido a Otón I respecto a la elección del Papa y el juramento del Emperador prometiendo ayuda armada al Papa<sup>95</sup>; c) El famoso capítulo "*Alius item*", que habla de la deposición del rey de Francia en favor de Pipino, hecha por el Papa Zacarías<sup>96</sup>.

A estos textos, los decretalistas añadían otras pruebas a partir de las decretales pontificias "*Venerabilem*"<sup>97</sup>, "*Per Venerabilem*"<sup>98</sup> y "*Solite*"<sup>99</sup>.

91. Vid. el texto en J. RIVIÈRE, *Le problème...*, p. 77.

92. Tal opina J. RIVIÈRE, *ibid.*, pp. 77-78.

93. D. XXII, c. 1. Todos estos textos han sido recordados por A. M. STICKLER, *Sacerdozio e Regno nelle nuove ricerche...*, en «*Sacerdozio e Regno...*», pp. 5-6.

94. MIGNE, P. L., CLXI, 261-263.

95. D. LXIII, ss. 23 y 33.

96. C. XV, q. 6, c. 3.

97. X, I, 6, 34.

98. X, IV, 17, 13.

99. X, I, 33, 6.

Por su parte, los que argumentaban en favor de una más nítida distinción entre ambos poderes, encontraban también la tradición gelasiana recogida por Graciano en los siguientes textos: a) Los dos famosos capítulos “Quoniam idem” y “Cum ad verum”, que hablan de la separación de oficios y ámbitos hecha por el mismo Jesús<sup>100</sup>; b) Los mismos textos gelasianos que afirman la concepción dualista y la concesión divina del poder directamente al Emperador, aunque también expresen la superior nobleza del sacerdocio<sup>101</sup>; c) El inciso que hace derivar el poder civil del ejercicio<sup>102</sup> y dos capítulos que dicen expresamente que los príncipes han recibido el poder coactivo directamente de Dios<sup>103</sup>; d) Con el tiempo, se añaden los cc. de la q. 8 de esta misma C. XXIII anteriormente citada, y el c. 6, con el “dictum” precedente, de la q. 2, C. XXXIII, donde se afirma que la Iglesia no tiene la espada material.

También a estos textos los decretalistas añadieron las decretales “Cum Sacrosanta, si duobus” (parágrafo final) de Alejandro III sobre la prohibición de apelar del juez civil al eclesiástico<sup>104</sup>; la “Causam quae”<sup>105</sup>; y las inocencianas “Novit ille”<sup>106</sup>, “Solitae”, “Per Venerabilem” y “Venerabilem” que ya conocemos.

b) *Elaboración jurídica.*

De estos textos resulta evidente que el eclecticismo del Decreto, o mejor, el método seguido por Graciano en su famosa obra, hizo francamente difícil la exégesis de su pensamiento. Desde luego, proporcionó argumentos para ambas posturas, y todas las escuelas posteriores no hicieron sino remitirse a él. Y aunque facilitó a los sostenedores de la supremacía pontifical una importante documentación, ya no estamos tan seguros —como quiere Rivière<sup>107</sup>— que les mostrase las primeras indicaciones del camino a seguir. Al contrario, si la “concordia discordantium canonum” era lo más característico del “Ma-

100. D. X, c. 8 y D. XCVI, c. 6.

101. D. XCVI, ss. 10-11.

102. D. XVIII, c. 24.

103. C. XXIII, q. 4, c. 45 y q. 5, c. 20.

104. X, II, 28, 7.

105. X, IV, 17, 7.

106. X, II, 1, 13.

107. Cfr. J. RIVIÈRE, *Le problème...*, p. 31.

gister”, hay que reconocer que no siempre los discípulos fueron fieles al método del maestro, que personalmente era dualista <sup>108</sup>.

Por idénticas razones, juzgamos exagerada la afirmación de los Carlyle <sup>109</sup>, para quienes desde el fin del siglo XII los comentadores del Decreto hablan de las teorías sobre la deposición de los príncipes por el papa, sobre las consecuencias políticas de la excomunión, sobre los poderes conferidos a Pedro en materia temporal y la “donatio Constantini”. En suma, por caminos diversos, todos ellos afirmarían la supremacía más o menos completa del soberano pontífice sobre el poder civil.

La cuestión es infinitamente más compleja y matizable. Y las investigaciones de Stickler, siguiendo las huellas de Kuttner <sup>110</sup>, han demostrado suficientemente hasta qué punto son apresuradas las anteriores valoraciones. Y como Stickler mismo ha puesto de manifiesto, quizá sea sintomático un texto de un decretista desconocido de la escuela de París, que ha dejado la llamada “Summa Bambergensis”, escrita en tiempos de Inocencio IV (entre 1206 y 1210), donde después de enumerar las razones en pro y en contra de si el emperador tiene o no su poder de manos del Papa, concluye: “Quaestio ista iudicem non habet, sed solum executorem; tamen pium est credere, quod imperator gladium habeat a Papa” <sup>111</sup>.

Es decir, el verdadero pensamiento de la canonística medieval sobre el tema hay que averiguarlo en la resolución que los mismos canonistas dan a los diversos casos prácticos que plantean las relaciones Sacerdocio-Imperio, ya que la cuestión “iudicem non habet, sed solum executorem”. Entre esos casos prácticos ocupan un lugar importante,

108. Vid. A. M. STICKLER, *De Ecclesiae potestate coactiva materiali apud Magistrum Gratianum*, en «Salesianum», IV (1942), 1-23, 97-119; *Magistri Gratiani de potestate Ecclesiae in Statum*, en «Apollinaris», XXI (1948), pp. 36-111.

109. Cfr. R. W. CARLYLE - A. J. CARLYLE, *A history of medieval theory...*, II, pp. 200-213.

110. Nos referimos, naturalmente, a la labor de St. KUTTNER en la investigación de los textos de la canonística medieval, que muy bien podemos representar en su ya clásica obra *Repertorium der Kanonistiks*, Città del Vaticano 1937, a lo que han seguido muchas valiosas aportaciones posteriores.

111. Cfr. A. M. STICKLER, *De potestate gladii materialis Ecclesiae secundum «Quaestiones Bambergenses»*, en «Salesianum», VI (1944), pp. 113-140.

que ahora no podemos desarrollar, tanto la deposición del rey <sup>112</sup> como la apelación al juez eclesiástico de las decisiones del juez civil <sup>113</sup>.

En resumen, podemos afirmar con Stickler <sup>114</sup> que entre los canonistas cabe distinguir netamente dos grupos: uno dualista, otro hierocrático.

Entre los primeros, es posible una subdivisión. Unos, cuando hablan de *regnum* se refieren al poder secular, mientras que el término *imperium* tiene en ellos un sentido más eclesiástico, derivado también directamente de Dios, aunque no sepan distinguirlo del *regnum*. En cualquier caso, continúan la concepción dualista, más arraigada en Graciano: ambos poderes son de Dios; el eclesiástico es cualitativamente superior y, por eso, sustraído en las cosas temporales al poder secular; éste, sin embargo, es autónomo en su esfera, pero las personas que lo ejercitan están sometidas, desde el punto de vista espiritual, a la autoridad eclesiástica <sup>115</sup>.

Una segunda pléyade dualista escribe bajo la impresión de que el *imperium* debe entenderse en sentido eclesiástico, es decir, como creación pontificia para la defensa exterior de la Iglesia. Por tanto, no prestan atención a los textos que hablan de la completa independencia del *Regnum*, y no lo distinguen en absoluto, o lo hacen insuficientemente, del *Imperium* en sentido eclesiástico. Para superar tal dificultad —y por ello pueden seguir considerándose dualistas—, recurren a una distinción de derecho administrativo eclesiástico, aplicada la primera vez muy probablemente por Rufino, y que no ha pasado inadvertida a la historiografía sobre el tema <sup>116</sup>.

Según esta fórmula “rufiniana”, “animadvertendum est quod ius aliud est auctoritatis, aliud administrationis...”. El Papa tiene el “ius auctoritatis terreni imperii, eo modo, quia primum sua auctoritate

112. Vid. un resumen de esta cuestión en A. M. SICKLER, *Sacerdozio e Regno nelle nuove ricerche...*, p. 15.

113. Vid. también el resumen de A. M. STICKLER, *ibid.*, pp. 16-17.

114. *Ibid.*, pp. 17-20.

115. En este grupo incluye Stickler a los siguientes canonistas: Esteban de Tournai, Simón de Bisignano, el gran Huguccio, Bernardo de Compostela el viejo, Benen-casa d'Arezzo, e incluso Bernardo de Pavia y Pedro Hispano el viejo. En el siglo siguiente, Ricardo de Mores, Vicente Hispano, Juan Teutónico, etc.

116. Vid., por ejemplo, J. RIVIÈRE, *Le problème...*, pp. 30-31; M. MACCARRONE, *Chiesa e Stato...*, p. 66; etc.

imperatorem in terreno regno consecrando confirmat et post tam ipsum quam reliquos saeculares istis saecularibus abutentes sola sua auctoritate pene addicit et ipsos eosdem post penitentes absolvit. Ipse vero princeps *post ipsum auctoritatem* habet saeculares regendi et *praeter ipsum officium amministrandi*". Y subrayando este *praeter ipsum*, añade enseguida: "etenim nec apostolicum saecularia, nec principem ecclesiastica procurare oportet" <sup>117</sup>.

Como comenta Stickler <sup>118</sup>, fórmula finísima la de Rufino, que mientras reconoce en la práctica el tradicional dualismo de ambos poderes, quiere al mismo tiempo salvar la supremacía espiritual eclesiástica sobre todas las almas y las prerrogativas coactivas de la Iglesia tal como habían cristalizado en el Imperio romano-cristiano. La fatalidad fue que, basada sobre un equívoco y una confusión —que analizaremos más adelante—, no podía conducir a una solución verdadera.

A pesar de ello, tuvo gran fortuna en los decretistas del siglo XII, pues servía para tutelar los intereses eclesiásticos papales contra un dualismo que, sostenido sin límites incluso respecto al Emperador *eclesiástico*, conducía a ver *en* la Iglesia una segunda cabeza independiente del Papa. Baste decir que la fórmula rufiniana tuvo seguidores como Ricardo de Mores, Juan de Faenza y Raimundo de Peñafort.

Y llegamos así a un tercer grupo de canonistas, ya francamente hierocráticos, que defienden un poder eclesiástico papal incluso "in temporalibus", en el sentido de atribuir una superioridad jurídica del Papa sobre el Emperador con todas las consecuencias prácticas, al menos en el terreno de los principios. A este grupo pertenecen Paucapalea, Rolando Bandinelli (no ya Alejandro III), Pedro de Benevento, Alano Anglio, etc. <sup>119</sup>.

## 7. REPERCUSION EN LA ESCOLASTICA

La bibliografía cuyos resultados venimos valorando ha solido poner

117. H. SINGER, *Summa Decretorum des Magister Rufinus*, Paderborn 1902, p. 47.

118. Cfr. A. M. STICKLER, *Sacerdozio e Regno nelle nuove ricerche...*, p. 20.

119. Ibid. pp. 22-23. Muchos de éstos y los anteriores autores están recogidos también, aunque desde un punto de vista distinto, en S. MOCHI ONORY, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello Stato*, Milano 1951. Por su parte, acerca de los canonistas de la segunda mitad del s. XII, ya fueron estudiados en este mismo punto por A. J.

de manifiesto la escasa repercusión que toda esta problemática de las relaciones Sacerdocio-Reino tuvo en la gran Escolástica <sup>120</sup>. A veces, incluso se ha hablado del silencio e indiferencia de la Escolástica <sup>121</sup>.

Aunque ello no sea estrictamente así, todavía tendría una explicación el hecho de que la gran Escolástica sustancie el tema en pocas páginas, por contraste con las más numerosas que le dedican los canonistas. Y es ésta: si la cuestión "iudicem non habet", es decir, si en el terreno de los principios doctrinales no había muchas cosas que decir, "sed executores", o sea, si se trataba más bien de un problema práctico, de relaciones jurídicas, ¿qué cosa más natural que fueran precisamente los juristas quienes abordaran dicho problema práctico?

De todas formas, en la cuestión había involucrado más de un problema teológico de fondo: las dos espadas y su pretendida raíz evangélica, las referencias a Moisés y al Antiguo Testamento, la cuestión, en suma, de la realeza de Cristo y su transmisión a la Iglesia y a su Vicario.

Analizar estos problemas nos llevaría demasiado lejos de nuestro intento. Baste recordar, para mostrar que la teología no estuvo ausente, los planteamientos de Santiago de Viterbo y de Juan de París sobre la realeza de Cristo, y el pensamiento anterior de Santo Tomás y de San Buenaventura sobre el conjunto de la cuestión.

En Santiago de Viterbo se da un caso que se repetirá con frecuencia en la historia de las relaciones Iglesia-Estado: por un lado, acierta en la naturaleza de ambos poderes; por otro, se contradice en el tema de sus relaciones mutuas. En efecto, como ha mostrado Leclercq <sup>122</sup>, primero analiza las prerrogativas del alma de Cristo: de la unión hipostática deriva la "gratia capitis", siendo el poder real una de sus manifestaciones. La realeza confiada por Cristo a la Iglesia es un poder exclusivamente espiritual. También los príncipes temporales

CARLYLE, *Théorie de l'autorité pontificale en matière temporelle chez les canonistes de la seconde moitié du XII siècle*, en «Revue historique de Droit français et étranger», V (1926), 596-612. En fin, para el Hostiense —silenciado en la relación de Stickler—, vid. últimamente A. R. DAMAS, *Pensamiento político de Hostiensis*, Roma 1964.

120. Ya llamaba la atención sobre este extremo, J. RIVIÈRE, *Le problème...*, p. I ss.

121. Sobre este punto, vid. M. MACCARRONE, «*Potestas directa*...», p. 42.

122. Cfr. Jean LECLERCQ, *L'idée de la royauté...*, pp. 157-8. La obra de VITERBO, *De regimine Christiano* está editada por H. X. ARQUILIERE, *Le plus ancien traité de l'Eglise*, París 1926.

son “ministros y cooperadores” de Cristo; pero su poder les viene de Dios por la institución de la naturaleza, no en virtud de la gracia de Cristo.

Después de distinguir tan netamente el origen de ambos poderes <sup>123</sup>, Viterbo estudia sus relaciones mutuas. Ante las dificultades que encuentra, propone una *via media* nada convincente. El poder temporal no existe “perfecta y formalmente” si no es “aprobado y ratificado por la autoridad espiritual”. Depositario de la soberanía absoluta de Cristo, el Papa posee la realeza temporal universal y la puede ejercer “principalmente en los casos necesarios”. ¿No debía transmitir Cristo a su Vicario —se pregunta desviando realmente la cuestión— todo el poder requerido para procurar la salud de los hombres?

En cambio, el planteamiento de Juan de París sorprende por su precisión. Como ha dicho Leclercq <sup>124</sup>, por primera vez en la historia de esta doctrina —la realeza de Cristo— un teólogo plantea la cuestión con una justeza que orientará toda la evolución ulterior del tema.

Juan de París se pregunta si la dignidad real conviene a Cristo en razón de su humanidad *sola*. La respuesta es obvia: así Cristo no es ni rey, ni sacerdote, ni mediador, ni redentor, pues todas estas prerrogativas derivan de la unión hipostática y del valor que ella confiere a su sacrificio. Cristo es el Salvador, y su Humanidad no existe nunca sola, independiente de la Persona del Verbo. Así que no puede ser “un rey de este siglo”, como lo son las personas humanas; no puede poseer un poder puramente natural, sin relación intrínseca con su divinidad y con su obra redentora. Su naturaleza humana puede ser el instrumento de esta obra, a condición de estar unida a la divinidad del Verbo. A su vez, los Sacramentos contienen una participación de la causalidad instrumental que la unión hipostática confiere a la humanidad de Cristo. Finalmente, los sacerdotes de la nueva alianza son los ministros: ellos pueden así, eficazmente, “unir los ciudadanos del reino de la tierra a los del reino de los Sielos”. Lejos de excluirse, ambos reinos se completan: elevar a los fieles de uno a otro es la misión de la Iglesia <sup>125</sup>.

123. Dejamos a un lado aquí la controversia teológica acerca de si el poder temporal ha sido confiado por Dios a los hombres *también* en virtud de la gracia de Cristo.

124. Cfr. Jean LECLERCQ, *L'idée de la royauté...*, pp. 161-2.

125. Este resumen corresponde a la obra de JUAN DE PARÍS, *De potestate regia et*

Indudablemente, este tema teológico de la realeza de Cristo subyacía, como hemos dicho, en los planteamientos del poder del Papa “in temporalibus”. Ya con anterioridad a las posturas que hemos resumido, Santo Tomás empleó una fórmula admirablemente precisa, que traducía la concepción común de su tiempo: “Los demás hombres poseen ciertas gracias particulares, pero Cristo, cabeza de todos los hombres, ha recibido la perfección de todas las gracias. Por eso, cuando se miran los otros hombres, uno es legislador, otro sacerdote, otro rey; en Cristo todas estas prerrogativas están unidas, como en la fuente de todas las gracias”<sup>126</sup>.

Así, el nombre de rey atribuido a Cristo expresa uno de los aspectos implicados en el título de cabeza y una de las realidades contenidas en la “*gratia capitis*”. Hablando estrictamente, la realeza es ante todo un poder de gobierno. Sin duda está ligada, como todas las prerrogativas del Salvador, a su sacrificio: es sacerdotal, pero en su razón formal no es sacerdocio. Las gracias que se derivan para la Iglesia son gracias de gobierno, y éste aparece como esencialmente espiritual. Sólo que el aspecto soteriológico y la significación política, en los textos del siglo XIII, se confunden frecuentemente. El progreso ulterior —el que representa precisamente Juan de París— consistirá en precisar cuáles son las relaciones que existen entre los diversos elementos que constituyen esta realeza sacerdotal.

De hecho, todavía Santo Tomás parece acoger, aunque con cierta cautela, el poder directo “in temporalibus”, basándose precisamente en que el Papa es “*vicarius Christi*”. Así, en un comentario al IV libro de las Sentencias, trata de la doctrina de los dos poderes en una línea gelasiana con el aditamento de la intervención “*ratione peccati*”: “*Potestas spiritualis et saecularis utraque deducitur a potestate divina, et ideo in tantum saecularis potestas est sub spirituali in quantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quae ad salutem animae pertinent*”<sup>127</sup>. Pero el pensamiento de Santo Tomás no concluye ahí,

*papali*, editada por el mismo Jean LECLERCQ, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XII siècle*, Paris 1942.

126. III, q. 22, a. 1 ad 3. Para el papel que desempeñaron en esta materia Sto. Tomás y S. Buenaventura, además de las referencias que consignamos aquí, vid. A. DEMPFF, *Sacrum Imperium...*, pp. 358 ss.

127. *In II Sent.* d. XLIV, a. 3 ad 4. En esta misma línea está otro pasaje de la *Summa*: «*Potestas saecularis subditur spirituali, sicut corpus animae, et ideo non est*

sino que el anterior pasaje es completado con esta otra idea: “Nisi forte potestati spirituali etiam saecularis potestas coniungatur, sicut in papa, qui utriusque apicem tenet, scilicet spiritualis et saecularis, hoc illo disponente qui est sacerdos et rex in aeternum secundum ordinem Melchisedech, rex regum et dominus dominantium...”.

Incluso insinuándolo con una prudente forma dubitativa —comenta Maccarrone<sup>128</sup>—, Santo Tomás sostiene que al Papa pertenece *in apice* la posesión de los dos poderes, precisamente porque es vicario de Cristo. No se puede ver en el pasaje una referencia a la soberanía papal en los Estados Pontificios, ya que el texto y el contexto hablan de la *potestas saecularis* en general, no de su posesión parcial, y además viene atribuída al Papa sólo *in apice*, no por tanto como se verificaba en el dominio temporal de los papas, para cuya explicación, por otra parte, no era necesario acudir a la realeza de Cristo.

Por consiguiente, más que insistir en la tentativa de quitar significación hierocrática a las palabras de Santo Tomás, es preciso poner de manifiesto la finura de su pensamiento teológico, que no quiere afrontar la cuestión de conciliar esta posesión (que rectamente afirma *in apice*, para excluir la posesión actual) con la distinción de los dos poderes hecha al principio. El se limita a presentar dicha posesión como una excepción al principio de la dualidad, justificada en la disposición divina que ha instituído al Papa vicario de Cristo, gozando así de la doble dignidad sacerdotal y regia. Sólo en virtud de tal prerrogativa, que eleva la potestad papal a un orden superior, Santo Tomás le atribuye el *apice* de las dos potestades<sup>129</sup>.

En suma, la sumisión de los reyes al Papa está implícita incluso en el campo temporal, en cuanto que se identifica con la debida a Jesucristo, que fue verdadero rey terreno, pero no lleva consigo ningún ejercicio del poder temporal, permaneciendo distintas ambas potestades (“ut a terrenis essent spiritualia distincta”, había dicho primero)<sup>130</sup>.

Esta referencia al título papal de “vicarius Christi”, que justifica

usurpatum iudicium, si spiritualis praelatus se intromittat de temporalibus quantum ad ea in quibus subditur ei saecularis potestas, vel quae ei a saeculari potestate relinquuntur» (II-II, q. 60, a. 6 ad 3).

128. Cfr. M. MACCARRONE, «Potestas directa»..., p. 39.

129. En igual sentido vid. *De regimine principum*, I, 14.

130. Vid. M. MACCARRONE, «Potestas directa»..., p. 40.

en el Papa la posesión de las dos espadas, se encuentra mucho más explícita en San Buenaventura, hasta el punto de que no ha faltado quien vea en él al máximo creador de la potestad directa. He aquí la aludida referencia: “Potest tamen dici —responde en un punto de la cuestión ‘De obedientia summo pontifice debita’— quod secundum veritatem utraque potestas in summo pontifice concurrat in unam personam. Cum enim ipse sit summus sacerdos secundum ordinem Melchisedech, qui fuit rex Salem et sacerdos Dei altissimi, et Christus utrumque habuerit: vicarius Christi in terris utramque a Christo potestatem accepit: unde et sibi uterque gladius competit”<sup>131</sup>.

Pero junto a esta argumentación teológica, San Buenaventura aplica también un principio filosófico, que refuerza su posición hierocrática: la “ratio unitatis quae divisionem non recipit”. En efecto, San Buenaventura otorga al argumento una posición central, aplicando al Papa la idea de que la sociedad humana debe reconducirse a una sola persona, idea expuesta por Aristóteles al comienzo del décimo libro de su *Metafísica*, desarrollada por Avicena, y tomada por Roger Bacon para probar que Jesucristo es el revelador de Dios a los hombres.

La doctrina de la potestad temporal del Papa viene así encuadrada en una concepción metafísica de la sociedad humana, en virtud de la cual el Papa es exaltado al grado supremo entre los hombres, de modo que a él deba reconducirse, como a propia causa, toda la sociedad humana: “Ubi est reductio ad summum in genere hominum, eiusmodi est Christi vicarius, pontifex summus”<sup>132</sup>.

En resumen, pues, nada más tópico que la pretendida indiferencia de la Escolástica por contraposición a los canonistas. Incluso se puede ver que los motivos por los que autores como Tomás y Buenaventura se ocupaban del tema no eran precisamente ocasionales, sino

131. Citado *ibid.*, p. 41.

132. En esta frase resume Maccarrone lo que dice S. Buenaventura en la *conclusio* de la cuestión citada más arriba: «Licet diversi homines pluribus ligaminibus ad subiectionem obedientiae diversis sint astricti secundum diversitatem graduum, officiorum et potestatum, tamen haec varietas ad unum reduci debet summum et primum antistitem, in quo principaliter residet universalis omnium principatus... Et non solum ad ipsum Christum, sed etiam iure divino ad eius vicarium, et hoc quidem congruentissime, sum istud requirat ordo universalis iustitiae, unitas ecclesiae et stabilitas in utroque» (*Ibid.*). Difícilmente se podrá encontrar un texto que refleje mejor la mentalidad típicamente medieval.

teológicos y filosóficos. Sólo que, como hemos visto primero, los discípulos no se contentaron con esta posición de sus maestros, y criticaron acertadamente estas posiciones, de modo que la tesis de la potestad directa pudiera dar paso, también en su argumentación teológica, a la doctrina de la potestad indirecta. Lo demuestra muy claramente el dominico Juan de París, que ya a principios del siglo XIV llama a la doctrina de la potestad directa “*opinio quorundam modernorum*”, reforzada por la autoridad de “*aliqui magni*”<sup>133</sup>.

### 8. VIAS DE SOLUCION

Llegamos así a lo que podríamos considerar como vías de solución, ineludibles para la interpretación de los textos y posturas que hemos intentado resumir en torno a las relaciones Iglesia-Estado en el Medio Evo.

Recordemos brevemente, sin embargo, que en la base de los textos y las distintas interpretaciones contemporáneas a ellos, se hallaban las siguientes razones en favor de lo que podríamos considerar potestad directa: la aprobación de la elección del Emperador y su unción por parte del Papa; las dos espadas que presentó Pedro antes de la Pasión, y el argumento de que el Señor, que poseía las dos espadas, ha constituido su Vicario en la tierra sólo a Pedro y sus sucesores, que por eso poseen ambas espadas o poderes; la referencia al Antiguo Testamento, recordando que Moisés y Melquisedec eran a la vez sacerdotes y reyes, estableciendo el consiguiente paralelismo con el Papa; la entrega de la espada del Papa al Emperador hecha en el altar de San Pedro; la entrega del gobierno hecha por Constantino al Papa Silvestre; el hecho incontrovertible de que la Iglesia es *unum corpus* y debe tener *unum caput*, ya que dos cabezas iguales e independientes sería una monstruosidad.

En contra de tales argumentos figuraban —aparte de los hechos históricos que implicaban intervenciones discutibles del Papa—, el que ya antes de la Iglesia han existido emperadores que ejercieron legítimamente su poder; que incluso en aquella época lo ejercitaban an-

133. JUAN DE PARIS, *Tractatus de potestate regia et papali*, ed. J. LECLERCQ, 174, 4-8 y 231, 25-27.

tes de su consagración o unción —que tampoco era general<sup>134</sup>—, después de haberlo recibido del pueblo; en fin, que el Papa no puede dar lo que no tiene.

Si dejamos a un lado el tema de la “donatio Constantini”, supuesta donación al Papa del Imperio de Occidente, que divulgaron las Falsas Decretales a partir del siglo IX<sup>135</sup>, y las interpretaciones que ya hemos recordado de la realeza de Cristo y su aplicación al Papa como “vicarius Christi”, así como la disparatada exégesis que se hacía del texto evangélico de las dos espadas<sup>136</sup>, o la interpretación que se da a la “plenitudo potestatis” del Papa<sup>137</sup>, todavía quedan en el fondo de la discrepancia doctrinal una serie de interrogantes, que la doctrina actual ha procurado disipar, y que creemos han de estar presente en toda investigación sobre el tema.

La primera —y quizá la más importante— ha sido señalada por Stickler<sup>138</sup>, cuando ha puntualizado la doble confusión histórica y actual que experimentan de continuo las expresiones *Imperium* y *Regnum*, con frecuencia tomadas como sinónimas. Nada más alejado de la realidad histórica, pues mientras *Regnum* aludía al poder secular civil, *Imperium* equivalía en los textos eclesiásticos a la función protectora material del poder secular en favor de la Iglesia.

Esta función comportaba dos facetas. En primer lugar, el deber de la autoridad civil, por su misma naturaleza, de proteger los valores máximos de la comunidad humana —religiosos y espirituales— incluso en el ámbito territorial de la *propria* jurisdicción civil: así fue ejercitado por los emperadores romano-cristianos.

134. Por ejemplo, en la España visigoda no se conocían tales unciones o consagraciones. Vid. Jean LECLERCQ, *L'idée de la royauté...*, p. 172.

135. Vid. P. HINSCHIUS, *Decretales Pseudo-Isidorianae*, Leipzig 1863, pp. 249-254. Rivière sostiene, no obstante, que la famosa «donatio» fue más bien la expresión y el fruto de un sentimiento místico: en tal sentido, la «donatio Constantini» sería un efecto antes de invocarse como *causa* (p. 7).

136. Acerca del famoso argumento de las «dos espadas», vid. J. LECLERCQ, *L'argument des deux glaives dans les controverses politiques du Moyen Age*, en «Recherches de sciences religieuses», VII (1931), pp. 322 ss. y H. X. ARQUILIERE, *Origines de la theorie des deux glaives*, «Studi Gregoriani», Roma 1947, I, p. 501-521.

137. Vid. G. B. LADNER, *The concepts of «ecclesia» and «christianitas» and their relation to the idea of papal «plenitudo potestatis» from Gregory VII to Boniface VIII*, en «Sacerdozio e Regno...», pp. 49-77. Ahí se encontrará la principal bibliografía sobre este punto. En general, acerca de este cúmulo de cuestiones históricas, tiene interés la siguiente obra conjunta: *Saggi storici intorno al Papato*, Roma 1959.

138. Cfr. A. M. STICKLER, *Sacerdozio e Regno nelle nuove ricerche...*, pp. 6-7.

Ahora bien, las circunstancias históricas —y aquí creemos que se inserta la que podríamos llamar tradición carolingia— hicieron cristalizar otro aspecto del concepto *Imperio*, el propiamente eclesiástico: en la medida en que el Estado olvidaba sus deberes frente a la Iglesia, ésta debía tomar la iniciativa, haciéndose consciente de un *propio* poder defensivo, que ejercitaba por medio de laicos. El *Imperio* es así la delegación de las prerrogativas jurisdiccionales coactivas *eclesiásticas* para la defensa material de toda la Cristiandad, la Iglesia y su cabeza visible, el Papa. Ella entrega el *Imperium* a un príncipe, dándole con ello la facultad de ocuparse con su *brazo* de los intereses *eclesiásticos* y *en todas partes*. La Iglesia otorga así una propia jurisdicción *suya*, y este es el origen de la confusión histórica y actual.

Todo ello se refleja con claridad en el célebre argumento de las dos espadas, ya que toda esta cuestión se apoyaba tradicionalmente en la figura de la espada material (poder coactivo máximo material) al lado de la figura de la espada espiritual (el anatema, el supremo poder coactivo espiritual).

En este sentido, “dar la espada material” significaba darle el propio poder coactivo material máximo. Exclusivamente en este sentido encontramos la figura de la espada material en Graciano y en San Bernardo. La Iglesia da *su poder coactivo material* para que se ejercite en los intereses *eclesiásticos*. El fundamento jurídico del *Imperio*, desde el punto de vista de la Iglesia y de los Papas, aparece claro en este contexto: el Emperador es el delegado permanente y el ejecutor “ex profeso” de este poder eclesiástico —otra cosa es si este poder tiene justificación, lo que olvida Stickler—, sin que afecte con ello para nada el propio poder civil-estatal.

En el momento en que se confunden estas dos funciones *coactivas* en el príncipe y sobre todo en el Emperador —la propia jurisdicción y la que ejerce en nombre de la Iglesia—, comienzan las discusiones y los argumentos en pro o contra el origen *divino* o *papal* del poder imperial, todo se complica. Cuando uno dice “*Imperator gladium habet a Papa*” y entiende *gladius* como poder secular, tiene en contra los argumentos que hacen derivar el poder civil de Dios. En cambio, si se entiende por *gladius* el poder coactivo material eclesiástico, tiene en

contra los textos que afirman que sólo el Papa da el *Imperio*, puede delegar la jurisdicción eclesiástica <sup>139</sup>.

Lo mismo cabe decir de la metáfora medieval, tan usual en los autores, que comparan lo temporal y lo espiritual a la luna y el sol. Quizá en pocos autores se encuentre tan nítida como en el Hostiense (+ 1271), “pater canonum”, “fons et monarcha iuris”, “stella decretorum”. No solamente para él posee el Papa un derecho de jurisdicción eminente sobre lo temporal, sino que es la verdadera fuente de la autoridad secular. Sus relaciones con los soberanos son las del sol con la luna. Además, “sol illuminat mundum per lunam quando per se non potest”. De suerte —y aquí el equívoco ya apuntado— que el *Imperio* pertenece verdaderamente a la Santa Sede, de la cual el Emperador no es más que el representante: “Imperator ab Ecclesia Romana imperium tenet et potest dici officialis eius seu vicarius”. Las razones de esta supremacía nos son ya conocidas: no puede haber más que una cabeza del mundo, Cristo. Pero Cristo “omnia commisit Petro”, al confiarle las llaves del reino. Y el Hostiense, con un gusto exegético muy de la época, observa: “Non dixit: clavem, sed *claves*, scilicet duas”, para significar que la autoridad del Papa se extiende a lo espiritual y a lo temporal <sup>140</sup>.

Naturalmente, en la base de todas estas tergiversaciones latía la confusión del concepto *Iglesia* con el de *Cristiandad*. Sólo así se explica que se viera como normal el que la Iglesia pudiera emplear, tuviese un poder coactivo material. Y quizá porque dicho poder no acababa de armonizarse con la naturaleza de la Iglesia es por lo que Ella misma acudía al expediente de *entregarlo* al príncipe, que era quien *propiamente* usaba de la *violencia*.

Pero todas estas contradicciones y sutilezas, que hoy ya no ofrecen duda, llegaron a ser sumamente confusas para quienes las vivieron. Como ha concluido Rivière<sup>141</sup>, por una reacción fácil de comprender, el esfuerzo en afirmar y sistematizar los poderes del Papa en materia temporal, hizo nacer el sistema diametralmente opuesto. Implicado

139. Ibid., pp. 10-11.

140. H. DE SEGUSIO (HOSTIENSE), *Summa Aurea*, Lyon 1588, IV, 17: Qui filii sunt legitimi, n. 9.

141. Cfr. J. RIVIÈRE, *Le problème...*, pp. 377-382.

en las pretensiones de Enrique IV y de Federico Barbarroja, momentáneamente realizado por Federico II, el cesaropapismo se afinca, de hecho y de derecho, con Felipe el Hermoso.

Para los teóricos del Estado, más que para los del papado, no bastaba con la coordinación de ambos poderes, o por lo menos dicha fórmula no era para ellos más que un cómodo pretexto. A sus ojos, más políticos que creyentes, la independencia del Estado no se podía legitimar más que por su origen divino, y ello confería al soberano el bien espiritual y donde la Iglesia carecía de poder.

A su vez, el misticismo cristiano no cesaba de exaltar la misión religiosa del poder temporal, mientras los juristas estatales repetían las máximas del absolutismo romano. Por eso, a los teólogos que defendían la autoridad universal de la Iglesia, se opusieron los legistas, que reivindicaban la soberanía absoluta y la universal competencia del Estado.

La metafísica aristotélica de los fines permitió comprender a algunos que podía existir una jerarquía entre dos poderes distintos y, en consecuencia, que el interés superior de las almas debía dominar y dirigir todo lo que respecta a la prosecución de los bienes temporales.

Tal es el sistema —según Rivière— que late en la “*Quaestio in utranque partem*” y en la glosa a la Bula “*Unam Sanctam*”, el que firmemente asienta Juan de París y que se encuentra en germen en la “*Monarchia*” de Dante.

Dicho sistema, partiendo de la más antigua tradición eclesiástica, trata de incorporar todo lo que de esencialmente nuevo ha introducido la Edad Media. La importancia de este movimiento radica en que la política es accesoria, si no extraña. Es en nombre de la fe y de la filosofía cristianas como estos diversos autores reivindicán, cada uno a su manera, la distinción de poderes y se aplican a trazar la vía media que pueda conciliar estos dos factores igualmente indispensables del orden providencial: la autonomía del Estado y la primacía espiritual de la Iglesia.

Así surge, en oposición a los sostenedores del poder directo, una escuela teológica original, no menos atenta que la otra a los derechos esenciales del Papa y más atenta a cualificar las modalidades con-

tingentes de su realización social. Escuela, en todo caso, que enlazaba con la mejor tradición y cuya influencia fue considerable en el movimiento doctrinal que culminó en la encíclica "Immortale Dei".

Hasta el siglo XVI, sin embargo, el espíritu de Gilles de Roma inspirará a los mejores defensores del poder pontificio, mientras que el galicanismo comprometerá los ensayos de mediación intentados a partir de Juan de París. En cualquier caso, una cosa resultará ya doctrinal e históricamente irreversible: la autonomía del Estado y la supremacía de lo espiritual, que se encuadra dentro de la fórmula técnica del "poder indirecto" o de su homónimo pasajero el "poder directivo".

VÍCTOR DE REINA