

Las ideas hierocráticas medievales en la obra de santo Tomás

Santo Tomás vivió y escribió en un tiempo en que las concepciones del poder papal justificaban la extensión de su jurisdicción a los asuntos temporales y la sumisión del poder imperial a la jurisdicción del Romano Pontífice. Estaba muy difundida la presunción de que el supremo poder espiritual incluía la potestad de decisión última en los asuntos de la política imperial, pues los mismos emperadores ejercían una función vicaria de la potestad que en propiedad pertenecía a la Sede Apostólica, que coronaba los emperadores y podía despostrarlos de su poder.

Hace tiempo que se ha planteado el problema de cómo están presentes estas doctrinas de teólogos y canonistas curiales en el pensamiento del Aquinate, sobre el método con que los afrontó y si, eventualmente, hay algún cambio en su pensamiento a este respecto.

Inicialmente se puede reconocer que este problema no fue nunca objeto directo de alguna de sus obras o disputas académicas, a pesar del amplio campo doctrinal barrido por sus disputas académicas. Posiblemente en los usos académicos era un tema relegado a los cano-nistas. Pero cabría asimismo pensar que la opinión del Maestro de París quedó insinuada entre líneas en alguno de sus escritos.

El objetivo que nos proponemos en estas páginas es indagar el impacto que las teorías hierocráticas prevalecientes entre sus contem-

poráneos causaron en el pensamiento de santo Tomás y si su doctrina las incorporó y en qué grado puede pensarse que están asumidas o rechazadas en su doctrina política. Empezaremos con una exposición de tales doctrinas en el siglo en que vivió el santo (I), para después analizar si tales doctrinas dejaron huellas en sus escritos (II). Las doctrinas políticas genuinas del Aquinate conllevaban un rechazo, aunque fuera indirecto, de aquellas teorías (III).

I. LAS DOCTRINAS HIEROCRÁTICAS EN EL SIGLO XIII

A) PRETERICIÓN DEL DUALISMO GELASIANO AL INICIO DEL SIGLO XIII

En la teología y filosofía cristiana medieval existía una doctrina de larga abolengo acerca de los ámbitos y las competencias propias de la potestad civil y la eclesiástica. Según ella, la autoridad de los Romanos Pontífices era de origen e índole distintas a la que ejercían reyes y emperadores de la tierra. Cuando los poderes terrenos eran cristianos, debían colaborar con las autoridades eclesiásticas en los grandes ideales de la cristiandad.

Esta doctrina había sido enunciada en términos muy nítidos por Gelasio I (492-496), que fue figura destacada entre los papas de la segunda mitad del siglo v. Eran tiempos difíciles: los ostrogodos establecidos en Italia y Roma gobernada por un arriano. Había que mantener la Iglesia obediente al concilio de Calcedonia, contra las herejías.

Su propósito fue defender la plena soberanía de la Iglesia dentro de la soberanía del Estado, al mismo tiempo que se mantenía fiel al origen divino del primado apostólico. Enseñó con gran precisión cuáles eran las competencias propias del poder civil y cuáles las del poder eclesiástico. En sus escritos se contempla una sociedad en la que, por la conversión al cristianismo de los emperadores, si bien las leyes civiles todavía seguían siendo las de la era pagana, corría peligro la confusión de ambos poderes. En contraposición a los emperadores de Bizancio que gozaban en gobernar los asuntos eclesiásticos

como si fuera su competencia propia, se vio en la necesidad de enseñarles los límites exactos de sus competencias. Su Carta al emperador Anastasio, de 494, lo deja bien claro, en un texto que ha pasado a la posteridad: «Hay dos regímenes en este mundo: la autoridad sagrada de los pontífices y la potestad regia»¹. Al emperador corresponde el *ordo publicae disciplinae* y a los obispos el *religionis ordo*. De este modo, la única fuente de poder, Cristo, «ha distinguido las funciones cada uno de los dos poderes con títulos distintos y operaciones peculiares»². Todavía, sin embargo, no se podía dar mayor valor al uso de dos términos cargados de sentido en nuestro problema: la *auctoritas sacra* enfrentada con la *regalis potestas*.

Al ser incorporado al Decreto de Graciano, este texto quedó marcando las ideas cristianas sobre los poderes. Sin embargo, las luchas posteriores entre ambos poderes, de una intensidad muy aguda, fueron inclinando a los papas a usurpar progresivamente una potestad singular sobre el Sacro Imperio, restaurado en Carlomagno y reinstaurado en los Ottones, que, al ser deudores al Papa de su corona, quedaban con él en una relación de dependencia evidente.

Es perceptible que los grandes teólogos del siglo XII fueron muy condescendientes con las nuevas pretensiones de los papas de su tiempo, que deseaban sentirse respaldados en las luchas con los poderes políticos por una doctrina que incorporaba a la fe la doctrina de que la herencia de Pedro contenía un supremo poder sobre los poderes políticos, a semejanza del de Cristo. Godofredo de Vendôme pone en boca del romano pontífice que «nuestro dominio se extiende sobre reyes y emperadores por derecho divino»³.

1 «Duo quippe sunt, imperator Auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum, et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus Domino in divino reddituri sunt examine rationem.»: PL 59,42; DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, Herder 1963³², n. 347; *Decret. Gratiani* I, dist.96, c.10.

2 Cf. *Tractatus* IV, c.11: ML 59,108-9: «Christus... actionibus propriis dignitatibusque distinctis officia potestatis utriusque discrevit...».

3 «...ex iure divino regibus quidem et imperatoribus dominamur». *Opusc.* IV: ML 157, 219 D.

El gran teólogo Hugo de san Victor, de indiscutible influjo en escritores posteriores, sostiene claramente la supremacía del poder espiritual sobre el poder temporal y, lo que es más decisivo, la raíz religiosa de todo poder temporal. La potestad espiritual crea la potestad temporal y la tiene bajo vigilancia para corregir su posible mal ejercicio moral⁴.

En la obra *De consideratione* de san Bernardo se insta al papa Eugenio III a usar de la espada temporal que indudablemente le pertenece: «nadie osaría negar que esa espada os pertenece, a no ser que se olvide de las palabras de Jesús: Mete tu espada en la vaina»⁵. Es el uso de esa espada lo que debe ser regido por una mentalidad imbuida del ideal evangélico, pero no la potestad sobre la misma.

Juan de Salisbury también ratifica las pretensiones de los Papas en su lucha contra Federico Barbarroja, fundado en el supuesto doctrinal de que la Iglesia es más dueña del imperio que los mismos emperadores⁶. En sus doctrinas se recoge ese ideal teocrático, inspirado en Dt 4,4-7, que entiende la función real como «un ministerio ejercido en nombre del sacerdocio»⁷. Esta dignidad se aplicaba sobre todo al emperador de los romanos, especialmente ungido para guardar la unidad cristiana, a modo de *brachium ecclesiae Romanae*, según pensaba Adriano IV.

4 «Quanto autem vita spiritualis dignior est quam terrena, et spiritus quam corpus, tanto spiritualis potestas terrenam sive saecularem potestatem honore ac dignitate praecedit. Nam spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere habet, ut sit, et iudicare habet si bona non fuerit». *De sacramentis*, I,II, p.2,c.4: ML 176, 418.

5 «Uterque ergo Ecclesiae et spiritualis scilicet gladius et materialis; sed is quidem pro Ecclesia, ille vero et ab Ecclesia exserendus: ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis, et iussum imperatoris». *De consideratione ad Eugenium Papam*, L.IV, c.3, 7: PL 182, 776. Cf. igualmente Epístola 256: ML 182, 464 A. En su carta de congratulación por la elección de Eugenio III, le señala sus funciones: «...ad imperandum episcopis, ad regna et imperia disponenda». Epístola 237: ML 182, 426.

6 «Hunc ergo gladium de manu Ecclesiae accipit princeps... Habet tamen et istum, sed eo utitur per principis manum..., spiritualium sibi in pontificibus auctoritate reservata». *Polycraticus* 4, 3: ML 199, 516.

7 *Polycraticus*, ib. En otro lugar dice: «Et quia certum est reges potestatem suam accipere ab ecclesia...». Epístola 179: ML 199, 652.

Pero, en grado más acentuado, esta doctrina se difunde entre los canonistas, que acumulaban argumentos para apoyar al Papa en sus luchas contra el emperador. Rufino parece que es el primero que atribuye al Papa un *ius auctoritatis*, que delega luego a los príncipes terrenos. Y en esos ambientes se formuló la tesis de que el Romano Pontífice *est verus imperator et imperator vicarius eius*⁸. Esta tendencia hierocrática se manifiesta en los canonistas, que designan al papa como un *verus imperator*. Aunque, como dice Y. Congar, «la mayor parte de los canonistas permanece fiel al dualismo gelasiano»⁹, como en el caso de Huguccio y de otros decretistas, pero en otros se advierte una proclividad hacia posiciones hierocráticas de los decretalistas.

Así se refleja en los primeros comentaristas del Decreto: Juan Zemeke (Juan el Teutónico)¹⁰, Tancredo, canónigo de Bolonia, al servicio de Inocencio III, Honorio III y Gregorio IX y inspirador de algunas de sus ideas, y Lorenzo de España, obispo de Orense y colaborador doctrinal de Inocencio IV. Estos autores ponen tanto énfasis en la superioridad del sacerdocio sobre el imperio, que la idea del equilibrio dualista, que se remitía hasta Gelasio, quedaba postergada y desfigurada¹¹. Sin defender propiamente una idea teocrática, se mostraron muy condescendientes con los objetivos de dominio político temporal que perseguían los papas en sus luchas contra el emperador.

8 Así se recoge en la obra de J. RIVIÈRE, *Le problème de l'Église et de l'Etat au temps de Philippe le Bel* (Paris 1926) p.31,n.3.

9 «Mais le plus grand nombre des canonistes reste fidèle au dualisme gélasien». Y. CONGAR, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne* (Paris 1970) 184. Esta obra, junto con la de GIOVANNI PILATI, *Chiesa e Stato nei primi quindici secoli* (Desclée et C., 1961) ofrecen un elenco abundante de fuentes para la historia de la hierocracia medieval.

10 Cf. su *Glossa ad Decretum* (desde 1240: *Glossa Ordinaria*) de 1215-1217 y en la *Summa* del Decreto, de 1210.

11 «Ce n'est pas qu'on ne trouve chez nos auteurs des énoncés du dualisme, mais, même chez Innocent IV et Hostiensis, l'insistance sur la supériorité du sacerdoce est si forte, la position du pape comme juge suprême et l'unité de finalité dernière si affirmées que le dualisme se trouve mis en échec». Y. Congar, *L'Église de saint Augustin...*, p. 253.

B) EL GIRO DOCTRINAL EN EL PONTIFICADO DE INOCENCIO III

Inocencio III (1198-1216) y sus sucesores se enfrentaron con el emperador como un príncipe contra otro, usando los ejércitos y la política de trastienda para quitar el suelo al adversario.

No es fácil hacer una síntesis del pensamiento de este pontífice. Sus ideas están esparcidas en la abundante intervención diplomática de su curia y responden siempre a conflictos y cuestiones concretas. Su pensamiento se alimenta siempre del rescoldo de los conflictos concretos en los que interviene.

En principio, parecen bien fundadas ideas tuyas que apuntan hacia lo que hoy llamaríamos poder indirecto. Se trata del ejercicio del poder pontificio en casos en los que están en juego situaciones de injusticia o de grave peligro para la paz y tranquilidad de los reinos cristianos y el Papa interviene ejerciendo su potestad sobre príncipes bautizados.

La Carta al rey Felipe Augusto del 31 octubre de 1203 es un ejemplo relevante de estas ideas. El rey de Francia invita al rey de Inglaterra, que era vasallo suyo, a comparecer ante el rey francés para responder de lesiones al derecho feudal. Al negarse a comparecer, se le confiscan todos sus bienes. El Papa envía legados para buscar la paz, pero son mal recibidos y contestados, aduciendo que se ventilan cuestiones del derecho feudal, en las que el Papa no es juez ni parte. Y la réplica del Papa es que más bien se trata de asuntos sometidos a su jurisdicción, pues, aunque el papa no sea competente en legislación feudal (*non de feudo*), sí lo es en cuestiones de justicia y en las que están comprometidas las actitudes morales del rey y su responsabilidad en el mantenimiento de la paz entre los reinos cristianos (*sed de peccato*). Y se recurre al precepto evangélico de la corrección fraterna, en el que la autoridad eclesiástica debe intervenir cuando han sido cumplidos los trámites previos de corrección fraterna. Ese precepto, que es un precepto de caridad, termina por convertirse en una justificación de la intervención jurisdiccional del Papa en los poderes políticos¹². Si sólo hubie-

12 «Non enim intendimus iudicare de feudo, cuius ad ipsum spectat iudicium..., sed decernere de peccato, cuius ad nos pertinet sine dubitatione censura, quam in

ra una intervención en razón del mal moral, es evidente que no se extralimita la potestad espiritual del Romano Pontífice, pero en el caso presente se trata de un juramento del que depende la paz y la justicia entre los pueblos. Como la autoridad política entonces no tenía otra razón de ser que el juramento religioso de fidelidad a lo pactado, al anular dicho juramento el Papa, su potestad alcanzaba la estructura fundamental de aquella cristiandad¹³.

Pero en la mente de Inocencio III, su potestad no alcanzaba sólo a los juicios en temas de conciencia moral, sino que se prolongaba en asuntos temporales. Así se comprobó con ocasión de un conflicto suscitado por la legitimación concedida a hijos legítimos para poder acceder a cargos políticos. En tal situación, el Papa reivindica su poder que llega a una jurisdicción en asuntos temporales¹⁴. Y es digno de notar que el apoyo de tal pretensión no es otro que la identificación del sacerdocio neotestamentario con el sacerdocio levítico, que estaba dotado de poderes jurisdiccionales¹⁵. Así, pues, el Papa es competente en asuntos de jurisdicción temporal, en razón de su responsabilidad en la salvación de las personas y de toda la comunidad cristiana.

En los razonamientos precedentes ya se adivina algo de lo que, tiempo después, se entenderá como poder directo del papa sobre los asuntos temporales, en virtud de su misión específica recibida de Cristo.

El paso siguiente se dio sobre todo en las luchas desde Inocencio III y sus sucesores frente al emperador Federico II. Inocencio III

quemlibet exercere possumus et debemus». *Decret. Gregorii IX*, I.II, tit. 1, cap. 13 *Novit ille*; y en ML 215, 325.

13 «Licet autem hoc modo procedere valeamus super quolibet criminali peccato, ut peccatorem revocemus a vitio ad virtutem..., postremo cum inter Reges ipsos reformata fuerint pacis foedera et utrinque praestito proprio iuramento firmata..., numquid non poterimus de iuramenti religione cognoscere, quod ad iudicium Ecclesiae non est dubium pertinere, ut rupta pacis foedera reformentur?» (Ib.).

14 «...quod non solum in Ecclesiae patrimonio (super quo plenam in temporalibus gerimus potestatem) verum etiam in aliis regionibus, certis causis inspectis, temporalem iurisdictionem casualiter exercemus». *Decret. Gregorii IX*, I.IV, tit. 17, cap. 13 *Per Venerabilem*; y en ML 123, 1130.

15 «Sunt autem sacerdotes levitici generis fratres nostri, qui nobis iure Levitico in executione Sacerdotalis officii coadiutores existunt» (Ib.).

forzó aquellas ideas, de modo que la misma potestad civil estaba sometida a la religiosa: una propia *potestas directa*. Sus intervenciones en los reinos de la cristiandad estaban motivadas por esa convicción, cuyas huellas están en sus escritos. Ya no son dos funciones —asuntos temporales y salud espiritual— lo que caracteriza ambas potestades distintas, sino que la potestad espiritual tiene encomendado el cuidado de los fieles y la temporal la defensa frente a los adversarios, herejes o sarracenos. Y esta segunda es como «la espada material para castigar a los malhechores y proteger con las armas la paz eclesiástica»¹⁶ De ahí la necesidad de que ambas espadas o potestades concurren en la realización del bien eclesiástico y de que, además, lo sean jerárquicamente, de modo que la espada material esté al servicio del poder espiritual o salvación de las almas¹⁷. La Iglesia es, pues, el centro que unifica y usa todo poder al servicio de la obra divina; hoy llamaríamos a esto un eclesiocentrismo absorbente. Su argumento no podía ser más asombroso. En Pedro reside, como en Moisés, la conjunción del reino y del sacerdocio, la estirpe sacerdotal y la estirpe regia. Y cuando él ofrece: «he aquí dos espadas», quería expresar que «hay dos espadas, que se ayudan la una a la otra, como lo material y lo espiritual»¹⁸. En estos especiosos argumentos no se sabe qué admirar más, si la bizarra interpretación de la I Carta de san Pedro o el simbolismo acomodaticio de las dos espadas (Lc 22,38). Así se iniciaba ese plano inclinado de reivindicación de dominio temporal por el poder espiritual, como si fuera algo unido a la función de Pedro o de sus sucesores. Y esta concepción es la que intentó imprimir en su política, para la cual escogió al joven Federico II como fiel pupilo y ejecutor, sin la menor sospecha de su falta de visión política, pues nadie causaría mayores males a la Iglesia que aquel a quien él destinaba a ser ejecutor de su política eclesiástica.

16 «Ad sponsae suae, universalis scilicet Ecclesiae, munimentum, pontificalem et regiam Dominus instituit dignitatem....». Carta a Felipe Augusto de Francia: PL 215, 361.

17 Cf. en el mismo sentido: ML 215, 339. 528. 1358-9.

18 ML 215, 1358.

Su pensamiento más discutible e innovador se encuentra, finalmente, en dos cartas dirigidas a los reyes: la primera, en la Carta a Felipe de Suabia, a propósito de la sucesión al trono imperial¹⁹; y, la segunda, en la Carta al Emperador Alexis de Constantinopla²⁰.

Los argumentos que usa para defender su doctrina es una mezcla de razones aceptables y de textos bíblicos acomodaticios y sin consistencia alguna. Su tesis es que Cristo, sacerdote según el rito de Melquisedec, es también rey de reyes y ha transmitido íntegramente sus poderes a su vicario, Pedro, y a sus sucesores romanos. Y a eso se añaden las imágenes tan socorridas de las dos espadas del evangelio, en manos de Pedro, y las dos luminarias, de las cuales la mayor, que preside el día, es la del poder eclesiástico.

Su discurso empieza siempre dando por sentado que existen dos poderes distintos, que él denomina como espiritual y temporal. Pero cuando se trata de aunar ambas potestades que están en el mundo, se termina por reducir el poder temporal al poder espiritual²¹. Y así empiezan a difundirse unas imágenes inquietantes y ambiguas para nuestra doctrina, como son explicar la superioridad de la potestad eclesiástica sobre la civil con las imágenes de las relaciones del cuerpo y alma y la del sol y la luna²². En su virtud, el Papa no duda en ejercer la autoridad de deponer y coronar a reyes a su gusto, pensando que es el uso legítimo de sus poderes.

Esta misma manera de entender su propio poder se manifiesta en su intervención para conceder la corona imperial a Otón de Brunswick frente a los otros pretendientes, el adolescente Federico y Felipe

19 ML 216, c.1012 ss.

20 ML 216, c. 1182.

21 «Non negamus, quin praecellat Imperator in temporalibus illos dumtaxat, qui ab eo suscipiunt temporalia; sed Pontifex in spiritualibus antecellit, quae tantum sunt temporalibus digniora, quanto anima preaeferatur corpori». Carta al Emperador de Constantinopla: *Decret. Greg. IX*, l. I, tit. 33, cap. VI *Solita Benignitatis*, & 2.

22 Añade en esa misma Carta: «Ad firmamentum igitur coeli, hoc est universalis Ecclesiae, fecit Deus duo magna luminaria, id est duas instituit dignitates, quae sunt Pontificalis auctoritas, et Regalis potestas. Sed illa, quae praeest diebus, id est spiritualibus, maior est; quae vero carnalibus, minor: ut quanta est inter solem et lunam, tanta inter Pontifices et Reges differentia cognoscatur» (Ib., & 4).

de Suabia. Allí el Papa afirma que es competencia de su poder el decidir quién es el emperador elegido para ser coronado²³.

Y la misma mentalidad se expresó en la Carta a Calojuan, rey de los búlgaros: «fundado en aquella autoridad por la que Samuel ungió a David como rey, te constituimos en rey de esos pueblos»²⁴.

El Papa vio con complacencia el vasallaje con que algunos reinos cristianos se enfeudaban respecto a la Santa Sede, pues secundaba sus gustos e ideas políticas. Así sucedió con Aragón, Portugal, Sicilia e Inglaterra, que hizo Juan Sin Tierra en 1213 y que el Papa confirma diciéndole que «al actuar así tu poder se sublima y consolida más, pues el poder real se convierte en sacerdotal, y viceversa»²⁵.

Su sucesor en la cátedra de Pedro, Honorio III es consciente de que puede exigir sumisión al emperador Federico y que en el uso de su potestad debe velar por el ejercicio de la corona que su predecesor le había otorgado.

En el papa Gregorio IX encontramos formulada esa pretensión del poder político con un nuevo argumento histórico, que es el de la donación de Constantino. En su virtud, la Sede Apostólica transfirió el poder civil al emperador de los Romanos, hasta el punto de que el emperador es mero delegado del poder que Roma tiene por encargo de Constantino. Las dos espadas pertenecen a la Iglesia, si bien una de ellas se encomienda a un poder civil mediatizado²⁶. Gregorio IX expre-

23 «... cum imperium noscatur ad eam (Apostolica Sedis) principaliter et finaliter pertinere...; finaliter quoniam imperator a summo pontifice finalem sive ultimam manus impositionem promotionis proprie accipit...» *Registrum* XIX: PL 216, c. 1025.

24 «... cum ex praecepto Domini oves eius pascere teneamur, populis Bulgarorum et Blacorum... in spiritualibus et temporalibus paterna sollicitudine provedere volentes,... regem te satuimus super oves»: ML 215, c. 279.

25 ML 216, c.881. Sobre el pensamiento de esta Papa, cf. WILHELM IMKAMP, *Das Kirchenbild Innocenz' III* (Stuttgart 1983) y ALFONSO PRIETO PRIETO, *Inocencio III y el Sacro Romano Imperio* (León, Colegio Universitario, 1982).

26 «utrumque gladium ad Romanum pertinere Pontificem ex evangelica lectione tenemus.... Uterque igitur gladius ecclesiae traditur; sed ab Ecclesia exercetur unus: alius pro Ecclesia, manu saecularis principis est eximendus; unius a sacerdote, alius ad nutum sacerdotis administrandus a milite». *Ep. ad Patriarc. Constantinopol.*, 1233: MANSI, *Conciliorum...*, t. XXIII, col. 60, B.

sa el concepto ministerial del imperio basado en la *donatio Constantini*²⁷. Y así se expresan las Decretales, que S. Raimundo concluyó en 1234.

Todo esto es digno de recordarse, habida cuenta que los curialistas no se percataron del nacimiento de las nuevas nacionalidades que sustituirían al imperio de los romanos. Sus razonamientos son siempre equivalentemente iguales: si todos —laicos y clérigos— somos un solo cuerpo en Cristo, repugna que haya un cuerpo con dos cabezas²⁸.

Inocencio III todavía pensaba que sólo podía coronar emperadores a los elegidos por los príncipes. Pero, después de la victoria sobre Federico II, ya ni siquiera se aceptaba esa limitación.

Con esta teoría no se defendía la omnipotencia papal, que se sabía que estaba limitada por la ley divina y la voluntad de Cristo, sino que en él se contenía la fuente única de todo poder sobre la tierra, como dice Y. Congar²⁹. Esa es la ambigüedad del término, ya común en aquellas fechas, de que el papa tiene la *plenitudo potestatis*, que viene del Pseudo-Isidoro³⁰.

C) PREPONDERANCIA DE LA TEORÍA EN LOS PONTIFICADOS DE INOCENCIO IV Y URBANO IV

Inocencio IV (1243-1254) es el papa que excomulgó y depuso a Federico II. Su actividad le muestra como un hierócrata de profunda convicción, aunque sea discutible que la Bula *Aeger cui lenia* sea de su mano.

Antes de recibir el solio pontificio, el canonista Sinibaldo Fieschi había explicado el texto de Inocencio III «non intendimus iudicare de

27 Cf. Carta: *Si memoriam a Federico* 23-X-1236: Congar p. 257.

28 «... cum unum corpus simus in Christo, pro monstro esset quod duo capita haberemus»: Gregorio IX, en Carta al patriarca de Constantinopla: MANSI 23, 57 E. De ahí concluían que «imperator ab Ecclesia Romana imperium tenet et potest dici officialis eius seu vicarius», como afirma el Hostiense en *Summa* IV, 17,13, citado en Congar, l.c., p. 253,n.5.

29 *L'Église de saint Augustin...*, p.254.

30 Cf. *Decretales Gregorii IX*, c.2, q.6, q.11 y 12.

feudo» en un sentido de competencia directa, pero no en un significado mediato o indirecto (*directe, secus indirecte*, dirá, iniciando una expresión que hará fortuna para recoger la teoría del poder indirecto del Papa en los asuntos temporales)³¹. Tal poder lo ejerció él expresamente con la excomunión del Emperador en el I Concilio de Lyon, procediendo en consecuencia a privarle de todos sus honores, dignidad y potestades³². Ante la respuesta airada de Federico II, pero también en oposición a la corte de legistas que apoyaban doctrinalmente sus pretensiones y rebeldía, Inocencio IV publicará la encíclica *Aeger cui lenia* (1245), donde se sobrepasan las fórmulas todavía algo prudentes de Inocencio III y sin ambages se sostiene que el *pontificale iudicium* es un poder directo de privar al emperador de su potestad temporal, pues es una contradicción que se ejerza en nombre del Pontífice una potestad delegada por quien está excluido de la comunión con él. En consecuencia, ya no será en virtud de la donación constantiniana, sino que esa misma donación procedía, a su vez, de la potestad divina que reside en el Romano Pontífice. Toda *potestas ordinata* es, de algún modo una *auctoritas concessa* por la potestad espiritual. Es así como quedan enfrentadas doctrinalmente dos posturas antagónicas: la de los legistas imperiales y la de los canonistas curiales.

Con la subida al trono pontificio de Urbano IV se robustece el partido francés en la política de los Estados Pontificios y se precipita el final de los emperadores germánicos. El emperador Federico II reveló sin ambages su verdadero rostro de avasallador y tirano de los pueblos, sin dar la menor tregua a los pontífices romanos.

31 *Apparatus in V Libros Decret.*, IV, c. *Per venerabilem*, folio 71.

32 Cf. Bulla depositionis Friderici II imperatoris, en *Conciliarum Oecumenicorum Decreta* (Herder 1962) p. 254s. En su *Apparatus in V Libros Decret.* (1245): «... in iure quod ab Ecclesia Romana tenet succedit papa imperio vacante...». II, 2, 10 c. *Licet ex suscepto, & Vacante*. En otro lugar de la misma obra se expresa la doctrina de la *plenitudo potestatis* con su fundamento teológico, tal como entonces se usaba: «Nam Christus filius Dei... de iure naturae in imperatores et quoscumque alios sententias depositionis ferre potuisset..., eadem ratione et vicarius eius potest hoc, nam non videtur discretus dominus fuisse..., nisi unicum post se, talem vicarium relinquisset, qui haec omnia posset: fuit autem iste vicarius Petrus..., et idem dicendum est de successoribus Petri». II, 2, c. 7 *Ad Apostolicam sedis*.

Urbano IV fue elegido en 1261 y, al año siguiente se trasladó a Viterbo. Sus ideas quedaron manifiestas al elevar, en una de sus primeras decisiones, a la púrpura cardenalicia a Enrique Bartomei de Susa (el Hostiense), conocido propugnador del poder temporal de los pontífices. Fue también él quien preparó la entrada en Italia de Carlos de Anjou, aunque no vio completado su plan de instalar la dinastía angevina en Italia y así acabar con la presencia de los emperadores alemanes en Italia, que había sido iniciada cuando Federico I Barbarroja casó a su hijo, Enrique VI, con Constanza, heredera de los reyes normandos.

Enrique de Susa († 1271), que llegaría a ser cardenal de Ostia, llena con su actividad política los pontificados de Inocencio IV, de Alejandro IV y de Urbano IV. Compañero de estudios en Bolonia de Sinibaldo Fieschi, futuro papa Inocencio, quien le elevaría a la dignidad episcopal, a la par que le confiaba importantes misiones diplomáticas, fue elevado al cardenalato por Urbano IV (1262), como reconocimiento a sus excepcionales cualidades de canonista y diplomático al servicio de la Santa Sede. Su *Summa* pasó a la historia como uno de los mayores logros de síntesis de lo que llamaríamos *utrumque ius*, pues, siendo un comentario a las Decretales, usa abundantemente el derecho romano y puede pasar por ser un primer esbozo de la ciencia del *ius commune* que desarrollaría Bartolo un siglo después. Con sus doctrinas se convirtió en el mentor de la política francesa que se inicia con Inocencio IV.

Su posición en lo referente al poder temporal de los papas es decididamente favorable a la extensión al poder civil de la jurisdicción eclesiástica. La Iglesia mediatiza el *imperium* que los reyes y emperadores tienen recibido de Dios. Y la razón es la doctrina de las dos espadas, una de las cuales la Santa Sede dispone que sea usada por el poder civil, pero en servicio y favor del poder religioso. Aunque acepta, como sus predecesores, la doctrina de la existencia de dos poderes en el mundo, sin embargo, al buscar su coordinación, acepta que el poder espiritual es el superior y originante, por lo cual es fuente del poder temporal. Su doctrina se resume en que «el emperador posee el imperio por la Iglesia y puede decirse que es como su oficial

o vicario»³³. El emperador de los romanos está obligado a secundar los ideales y política eclesial del Romano Pontífice y puede ser destituido de su corona, si no cumple su *imperium* según el orden de la Iglesia. Este principio teológico queda reforzado con la precisión de que el Papa es el detentor de la herencia del imperio romano, que en su día transfirió al emperador del Imperio Germánico.

El Ostiense representa su doctrina con la imagen del sol y la luna, diciendo, de acuerdo con Ptolemeo, que el sol es 7.644 veces el tamaño de la luna y que la luna no es más que el reflejo de lo que manda el sol, y así «el emperador recibe su poder de la Iglesia romana en calidad de oficial o vicario», de modo que el papa, como Cristo, tiene autoridad espiritual y temporal³⁴.

Su sucesor en el trono pontificio, Clemente IV, asentó definitivamente la nueva dinastía, aunque ya tuvo que empezar a sufrir las crueldades de la nueva dinastía, que no eran inferiores a la de los anteriores. El pueblo recordaba a Manfredo: «Oh rey Manfredo, te creíamos lobo rapaz entre ovejas, pero, a la vista del actual, nos parece un manso cordero», se podía leer en los pasquines³⁵.

33 «Imperator ab Ecclesia imperium tenet et potest dici officialis eius, seu vicarius»: *Summa aurea*, l. IV, & *Qui filii sint legitimi*, Lyon 1568, f. 319.

34 *Summa aurea*, IV, 17. Cf. J. Riviere, l.c.; y O. HAGENEDER, *Das päpstliche Recht...*: «Arch. Hist. Pont.» 1 (1963) 72-95; ARTURO RIVERA DAMAS, *Pensamiento político del Hostiense* (Zürich, Pas-Verlag, 1964), quien concluye su relevante estudio con las siguientes palabras: «Nos parece poder afirmar sin lugar a dudas que el pensamiento general del Hostiensis es decididamente dualista. De ello nos convence, entre otras cosas, su gran constancia y coherencia en afirmar el origen divino, la independencia y la propia esfera de acción de la potestad civil» (p. 225). La opinión de los historiadores era muy contraria a la que aquí se presenta. Nos parece que esa conclusión no sitúa correctamente la doctrina del Hostiense en el problema debatido. La opinión dualista ha sido mantenida por todos los autores, incluso los partidarios de la teocracia pontificia. Es claro que el poder que Cristo entrega a Pedro es distinto del poder político que hay en toda sociedad. Nadie dudó de esto. Pero el problema teológico y eclesiológico que se ventilaba era cuál era la condición de ese poder transmitido a los Papas por S. Pedro. Los partidarios de la hierocracia enseñaban que aquel poder era superior y jurisdiccionalmente pleno y fuente de todo poder político, en concreto sobre el poder de los emperadores.

35 *Historia de la Iglesia Católica, II: Edad Media*, por RICARDO GARCÍA VILLOSLADA, S.I. (Madrid, BAC, 1958) 625.

En la curia de estos Papas estaban vigentes las teorías teológicas de Hugo de S. Victor, de S. Bernardo y de Juan de Salisburly. Las doctrinas teocráticas de la curia pontificia en el siglo XIII no se enfrentaron con otras doctrinas de la misma categoría por parte del emperador. Este sólo tenía a su favor la fuerza de sus ejércitos y la complicidad de las nuevas clases burguesas que no deseaban tampoco quedar sometidas al régimen sagrado de los Papas de Roma.

En la corte imperial, en efecto, no se desarrolló una doctrina laica del poder, la cual no se hará presente hasta Occam. Así es como piensa Y. Congar: «El conflicto entre Federico II y Gregorio IX y, luego, Inocencio IV, no dio lugar a elaborar una filosofía laica del poder secular, de corte gibelino. El enfrentamiento teórico entre la tendencia hierocrática y la tesis laica sólo tendrá lugar bajo Bonifacio VIII»³⁶. El ápice de esa nueva teoría del poder laico se conseguirá posteriormente en la obra de Occam.

En consecuencia, y a modo de resumen, puede sostenerse que a mediados del siglo XIII ya está suficientemente delimitada una doctrina sobre el poder en la Iglesia, según la cual el poder conferido por Cristo a Pedro y a sus sucesores es un poder espiritual que se extiende a los asuntos temporales, que son mero instrumento de los valores del espíritu. En el orden temporal, se hace especial aplicación al poder civil imperial, que era el supremo poder político de aquellos tiempos y que se extendía a toda la cristiandad.

Había múltiples razones teológicas para sustentar tal pretensión doctrinal. La primera era la concepción del sacerdocio veterotestamentario. El sacerdocio del pueblo teocrático, según el modelo de Melquisedec, al mismo tiempo rey y sacerdote, era un sacerdocio que aunaba ambas potestades, que derivaban del mismo Señor en una sociedad teocrática³⁷.

36 *L'Église de saint Augustin...*, p. 258s.

37 Un texto de Inocencio III es significativo de este tipo de argumentos, que hicieron fortuna en la teología del siglo XIII. De que Cristo fuera ungido sacerdote con la plenitud de potestad divina, se sigue que los Papas, en su plenitud de sacerdocio, obtienen también las supremas potestades sobre el género humano: «Rex

Otro argumento era que el poder recibido por Pedro de Cristo era el poder que competía a quien había sido constituido en sacerdote y rey de todo lo creado por su condición divina. El Romano Pontífice encarnaba en cada momento histórico esa plenitud de potestad divina, de la que dimanaba todo poder civil y temporal entre los hombres. Era la teoría de las dos espadas a disposición de la autoridad eclesiástica. Sólo razones históricas y de costumbre apoyaban que una de las espadas —el poder temporal y político— fuera usada por los poderes civiles por delegación del Romano Pontífice. Y una tercera razón teológica acudía al principio de que siendo el poder espiritual la fuente y origen de todo lo humano y temporal, que le está subordinado como los instrumentos al fin, quien recibe de Dios el supremo poder espiritual, recibe, como inseparablemente unido, el correspondiente poder temporal, que siempre será un instrumento para alcanzar la perfección del alma.

Los decretalistas del siglo XIII habían completado esa doctrina en una línea más rígida y de apoyo al poder temporal de los Papas. Al defender la Santa Sede de las intrigas y represalias del poderoso emperador de los Romanos, no dudaron en reclamar el poder papal por encima del poder imperial, pues el Papa le había coronado y era el censor divino del uso legítimo del poder concedido. Cuando el emperador pasaba a ser un tirano y depredador de los territorios del Romano Pontífice, era merecedor de que se le retirara la corona y el juramento de obediencia que le hicieron los pueblos de los que el Papa podía absolver a todos los cristianos. El Papa recuperaba así la espada temporal *ratione peccati* del emperador. Por si no eran bastante convincentes estas doctrinas de los canonistas, acudieron a un nuevo razona-

regum et Dominus dominantium, Jesus Christus, sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech, cui dedit omnia Pater in manu, pedibus eius subiiciens universa.... summum apostolicae sedis et Ecclesiae Romanae pontificem, quem in beato Petro sibi vicarium ordinavit, super gentes et regna constituit...». Carta al rey de los Búlagros: ML 215, 277, B-C. Para llegar a ese concepto de la «plenitud potestatis» de Pedro hay que dar por cierto el principio de que en la capitalidad de Pedro se incluye ser fuente de toda potestad: «quoniam in capite viget sensuum plenitudo, ad membra vero pars eorum aliqua derivatur» (ib. c.279, A).

miento histórico: Constantino había restituido a la Santa Sede, tras su conversión, todo el poder imperial. Y ese poder era el que los Papas habían transferido al Emperador de los Romanos, quienes lo podían recuperar a su voluntad.

Estas argumentaciones confluían en una doctrina, que se imponía a las mentes de teólogos y canonistas de mitad del siglo XIII, y entendía que toda la cristiandad estaba dirigida y gobernada por el sucesor de Pedro, si bien para atender con mayor solicitud a los asuntos espirituales, delegaba todos los poderes políticos y temporales a la suprema potestad del Emperador Germánico, en quien se veía un continuador del imperio romano.

Más allá de las estrategias usadas por los Papas en sus luchas contra el emperador Federico II, estamos en presencia de un discurso teológico y canónico, que cuando menos puede tacharse de inquietante y plétórico de ambigüedades. Afirmar que los sucesores de S. Pedro reciben la plenitud de dominio que a Cristo le fue otorgado por la encarnación sobre toda la creación, es un principio teológico que deja la puerta abierta a múltiples errores. Cuando menos, es preocupante que nadie en aquellas décadas trajera a colación las palabras de Cristo reivindicando que su reino no es de este mundo. Aparte de ello, es un razonamiento discutible el que la superioridad de lo espiritual sobre lo terrenal entraña que la estabilidad de todo poder terrenal sólo se alcanza cuando está sometido y dirigido por el poder espiritual y religioso. Todo ello más parece una argucia escolástica para dar cobijo a las ansias de poder y de extensión de sus dominios de que adolecían aquellos romanos pontífices que un razonamiento teológico fundado. Las doctrinas hierocráticas no tenían otra apoyatura que la desdichada asimilación del nuevo pueblo de Dios con la monarquía teocrática del Antiguo Testamento.

Pero, además de ello, y limitándonos a su discurso teológico y canónico, se hacía allí presente una doctrina sobre el sacerdocio ministerial de la nueva alianza, que era mera continuidad con el sacerdocio real de Melquisedec. Y, si llegamos a los fundamentos doctrinales, se detecta un solapamiento de la misión eclesial por un discurso acerca de los poderes terrenales y la codicia de quienes detentaban el poder religioso.

II. DOCTRINA DE SANTO TOMÁS ACERCA DE LAS IDEAS HIEROCRÁTICAS DE SU TIEMPO

A) STO. TOMÁS ENTRA EN CONTACTO CON LA POLÍTICA Y LAS TEORÍAS DE LA CURIA PONTIFICIA

A partir de comienzos del otoño de año 1259, el maestro parisiense Tomás de Aquino regresa a las tierras en las que había vivido la primera parte de su vida. Los historiadores ordinariamente atribuyen este traslado a que fray Tomás fue llamado a la enseñanza en la escuela pontificia que acompañaba a los papas en sus frecuentes traslados y residencias que adoptaron, siempre lejos de Roma, por las vicisitudes políticas y la intranquilidad que reinaban en la sede romana. Pero no hay suficiente constancia de que el Aquinate desempeñara ese magisterio propiamente papal.

Los capítulos de la Provincia romana tomaron la iniciativa de procurar que los conventos de ciudades donde residiera el papa, debían brillar por su dedicación a los estudios, para así poder prestar un asesoramiento a tan gran séquito pontificio y donde se dilucidaban los mayores problemas de aquel tiempo. Así es como el magisterio de Tomás se desarrolló durante diez años en diversos lugares de la provincia dominicana romana: ¿Anagni? (1259-1261), Orvieto (1261-1265), Roma (1265-1267) y Viterbo (1267-1268).

En aquellas curias pontificias llevaban la voz cantante los defensores de la idea sacral del imperio y por ellos se sentían reforzados los papas en sus luchas contra los hijos de Federico II. La política papal y la cobertura que solicitaban a los canonistas iban en la línea de acabar con los últimos restos del imperio germánico en Italia y colocar como emperador de los romanos a quien fuera fiel intérprete de la sumisión de toda Italia al poder del Romano Pontífice. No eran tiempos fáciles para quien fuera fiel a la vieja idea de la dualidad gelasiana. El uso continuado de las imágenes de la luna, que sólo brilla por la luz recibida del sol, y de las dos espadas en manos del papa, de las que cede una al poder imperial, y la sumisión del cuerpo (poder temporal) al alma (poder espiritual), nos hacen recordar ince-

santemente que no hay más que un poder fontal en todos los asuntos, que es el poder sagrado del romano pontífice. Así es como aquella curia papal se aferraba a unos principios que justificaban su lucha tenaz y frontal contra quien pretendía arrebatarles todo el poder y derechos del papa sobre la región meridional de Italia.

Durante el II Concilio de Lyon, Humberto de Romans, no vacilaba en afirmar que los emperadores reciben su poder de la Iglesia, pues ésta detenta el poder temporal que entrega a los laicos³⁸, al decir también de Inocencio IV, quien fue estudiante y profesor en la universidad de Bolonia y eminente canonista y diplomático experimentado bajo Honorio III y Gregorio IX. Él sostenía el principio teocrático «con mayor claridad que sus predecesores»³⁹. Este era el ambiente doctrinal a cuya sombra se desarrollaría el magisterio de Tomás durante diez años, quizá los más fecundos de su vida intelectual.

B) LA DOCTRINA HIEROCRÁTICA CONTEMPLADA EN LOS PRIMEROS ESCRITOS

El Angélico no trató expresamente el problema del poder temporal del papa ni las relaciones entre Sacerdocio e Imperio, sino que hay que expurgar su pensamiento en referencias indirectas, que fue sembrando a lo largo de su vida. Esas referencias indirectas nos aproximan a las razones teológicas que hemos visto usadas por sus coetáneos teólogos y canonistas. Pero —y esto es una prueba para nosotros del talante intelectual e imparcial del Aquinate— lo que no aparece nunca en sus escritos es un juicio de valor sobre la política papal de su tiempo, ni una toma de posición respecto a la encarniza-

38 . «... honorem suae dignitatis ab ecclesia recipiunt et recognoscunt». *Opus tripartitum*, I, 5 y II, 7. Cf. MANSI 24, 112ss.

39 V. MARTIN, *Les origines du gallicanisme*, I, 1939, p. 123. Y J. RIVIERE, *Le problème de l'Église et de l'Etat au temps de Philippe le Bel*, p. 41s; y «Innocent IV» en DTC VII, col. 1981; E. BERGER, *Saint Louis et Innocent IV*; M. PACAUT, *L'autorité pontificale selon Innocent IV*, en «Le Moyen Age» 66, 1960, 85-119; J.A. CANTINI, *De aethonomia iudicis saecularis...sec. Innocentium IV*, en «Salesianum» 23 (1961) 407-480.

da lucha entre güelfos y gibelinos, a pesar de que en ella estaba comprometido en grado sumo su familia. Como dice un historiador moderno, «para santo Tomás el Sacro Imperio parece no existir»

La primera vez que en sus escritos se hace referencia a la teoría del poder eclesiástico es en el escrito de juventud del *Comentario a las Sentencias*. Allí reconoce que existe subordinación de la potestad secular a la sagrada, pues ambas derivan de Dios de una manera ordenada. Pero esa subordinación es «en asuntos que pertenecen a la salvación eterna», ya que la esfera del poder temporal no puede sobreponerse a la esfera de lo más sagrado del hombre, que es su dignidad espiritual. Nunca una obediencia debida al príncipe excusará de una desobediencia exigida por la conciencia y la ley divina para Sto. Tomás. Pero, en los asuntos referentes al bien político, la potestad civil prevalece sobre la eclesiástica. Nada, pues, en este texto que no esté concorde con la corriente dualista gelasiana de la diferencia entre el poder civil y el religioso dentro de una cristiandad. Cada uno de estos poderes tiene una esfera propia y sólo se subordina a la otra en lo que no es competencia de su esfera.

Hay, sin embargo, un inciso que ha llamado la atención de sus estudiosos y que dice: «pero el papa es el ápice de ambas potestades... por disposición de quien es Sacerdote y Rey», según la clásica doxología de Cristo⁴⁰. Pero, a nuestro modo de ver, poco puede concluirse de estas palabras, que aplican al romano pontífice la condición de sacerdote y rey, pues más bien a lo que se alude es al precepto de Mt 22,21, donde se distingue entre lo que es de Dios y lo

40 *In II Sent.*, d.44, expos. textus, ad 4: «Potestas spiritualis et saecularis utraque deducitur a potestate divina; et ideo intantum saecularis potestas est sub spirituali, inquantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quae ad salutem animae pertinent; et ideo in his magis est obediendum potestati spirituali quam saeculari. In his autem quae ad bonum civile pertinent est magis obediendum potestati saeculari quam spirituali, secundum illud Matth. 22,21: Reddite quae sunt Caesaris Caesari. Nisi forte spirituali etiam saecularis potestas coniungitur, sicut in papa, qui utriusque potestatis apicem tenet, scilicet spiritualis et saecularis, hoc illo disponente qui est sacerdos et rex, sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech, Rex Regum et Dominus dominantium, cuius potestas non auferetur et regnum non corrumpetur...». Este escrito data posiblemente de 1254.

que es del César. En esta obra también se recoge sin cortapisa alguna la idea de las dos espadas, de las que una se cede al poder temporal⁴¹.

En los años de su enseñanza junto a la corte pontificia y, por tanto, cuando más apremiante podía ser el ambiente teocrático, escribió el *De regno*, a invitación del rey latino de Chipre, posiblemente haciendo de intermediario su hermano carnal, Aimón. A pesar de ser la única obra que trata directamente temas políticos, no hay la menor aceptación de esas posturas curialistas. Y nunca sin embargo rozó tanto las controversias sobre el poder eclesiástico. Un texto ha llamado siempre la atención que traducimos a continuación: «A la realeza propia de Cristo, que no sólo es hombre sino también Dios, corresponde llevar a los hombres, hijos de Dios, a la gloria celeste. Así es el reinado que se le ha concedido y que permanecerá siempre, pues las Escrituras le reconocen como Rey y Sacerdote...; y de Él deriva el sacerdocio regio, y, más todavía, todos los cristianos, en cuanto miembros suyos, se llaman reyes y sacerdotes. Y, por tanto, el ministerio de ese reino se ha encomendado a sacerdotes, y no a reyes, a fin de que lo espiritual estuviera separado de lo temporal. Y, primariamente, se ha encomendado al sucesor de Pedro, el Romano Pontífice, a quien deben someterse todos los reyes del pueblo cristiano, al igual que al Señor Jesucristo. Por consiguiente, aquellos a quienes pertenece procurar e impulsar hacia los fines intermedios, se subordinan a quien corresponde el procurar el fin último y dirigir con su imperio»⁴².

Este texto —aún reconociendo que es el texto más cercano a las ideas teocráticas de los que debemos a la pluma de Aquino— no puede

41 «Dicendum quod (Ecclesia) habet spiritualem (gladium) tantum quantum ad executionem sua manu exercendam; sed habet etiam temporalem quantum ad eius iussionem, quia eius nutu extrahendus est, ut dicit Bernardus». *In II Sent.*, d. 37, expositio textus. No hay que olvidar que este texto no contiene otra cosa que la explicación de una autoridad teológica debida a San Bernardo, pero es cuestionable ver en ello una postura personal del autor.

42 *De regno*, l. II, cap. 3. Ed. Leonina, *Opera Omnia*, t. 42 (Roma 1979) p. 466, lin. 99-119.

ser citado como doctrina favorable al poder temporal del Papa⁴³. Se habla más bien de la ordenación a los fines de la vida humana y de la justicia legal o las leyes que conducen a un fin superior, las cuales son más obligatorias y obtienen mayor fuerza vinculante que aquellas que buscan un fin inferior. Luego hay que obedecer más las leyes de Dios, que las de los hombres; más las leyes que nos llevan a la salvación que las que nos obtienen bienes creados. Las leyes morales priman sobre las leyes políticas. Pero nada se afirma sobre la existencia de un poder terreno no subordinado al religioso, ni que todo poder terreno tenga su fuente en el Papa, como quería la doctrina teocrática. Aquí no se defiende que el rey deba estar sometido, como mero vicario, al poder papal en los asuntos temporales; antes, al contrario, se habla de que se trata de dos poderes distintos y que, por naturaleza, deben estar diferenciados, si bien Cristo fue simultáneamente Rey y Sacerdote y, participando de él, a su modo, lo son también todos los cristianos por su sacerdocio real. En efecto, un poco más adelante se dice: «Si, como se ha dicho, quien tiene encomendada la prosecución del fin último, está por encima y dirige con su imperio a quienes procuran lo que es medio para ese fin, se sigue abiertamente que el rey debe someterse al gobierno que es ejer-

43 A propósito de la autenticidad de esta obra atribuida a Sto. Tomás, hay que recordar que el texto que ha llegado a nosotros ha sido completado y, en gran parte, tergiversado por un discípulo suyo, Tolomeo de Lucca. Aun admitiendo que el Aquinatense hubiera redactado los dos primeros libros y que su discípulo completó los otros dos libros, queda la duda de si no retocó también la parte redactada por Sto. Tomás, a fin de darle homogeneidad con las ideas teocráticas que él defiende en los dos últimos libros. El investigador I. TH. ESCHMANN ha defendido que el santo sólo dejó «a collection of fragments» bastante incompletos y faltos de unidad, a modo de notas dispersas y sin la mano definitiva, de las que se aprovecharía su discípulo, construyendo una obra con notable impericia y que más parece un mosaico de ideas que un libro redactado con una concepción unitaria (Introduction a *St. Thomas Aquinas On Kingship to the King of Cyprus*. Toronto 1949). Las condiciones de la composición de esta obra imponen, como dicen los editores de la edición Leonina «prudence et discrétion dans le recours à son texte comme expression de la pensée de l'auteur» (l.c., p. 424). Respecto al texto que acabamos de traducir, hay que reconocer que refleja una doctrina genuina del Aquinate —la ordenación de un sector de la actividad moral humana en razón del fin al que se dirigen y la subordinación de fines intermedios al fin último—, pero tal como se ofrece en esta obra parece una pieza sin contexto y como añadida sin relación con lo que le precede.

cido por oficio de los sacerdotes, y que también debe gobernar todos los asuntos humanos y ordenarlos bajo el imperio de su gobierno»⁴⁴. El bien común humano debe estar subordinado al bien común divino, del que solo es una parte. Esto no equivale a afirmar que la potestad regia derive de la suprema potestad espiritual, como pretendían los defensores de la hierocracia pontificia.

La subordinación del gobierno político al gobierno divino no sustrae al cristiano, ni a ningún hombre, de la obediencia y del poder de quienes tienen la potestad civil: «La fe en Cristo no anula las exigencias del orden de justicia, antes bien, las confirma. Y el orden de justicia requiere la sumisión de los súbditos a los superiores, pues, de lo contrario, no subsistiría el orden humano»⁴⁵. Es compatible el que el rey sea el supremo poder en todos los asuntos temporales y humanos y el que el fin último divino de las personas sea superior al bien terrenal, en el que se mueve todo poder civil. La superioridad de este fin no anula la autonomía del fin de todo poder civil. La teoría de la subordinación de los fines puede servir para caracterizar el gobierno del poder eclesiástico, pero no justifica que el poder político tenga su origen ni esté sometido a poder religioso alguno.

Es sorprendente que, en un tiempo en que la Iglesia ejercía indiscutiblemente un poder temporal y de superioridad sobre el imperio cristiano, un autor como Sto. Tomás, sostuviera la autonomía del poder civil político, a pesar de aquella situación anómala. Podemos concluir que la concepción del Sacro Imperio Cristiano, tal como lo defendían los curialistas, está totalmente ausente en los escritos de Aquino⁴⁶.

44 *De regno*, l. II, c. 4. Ed. Leonina, l.c., p. 467, lin. 7-14.

45 *Summa Theologiae*, 2-2, 104, 6.

46 Esta postura independiente y personal de Aquino ha sido una de las razones que los estudiosos de su obra escrita hayan llegado a concluir que el opúsculo *De regno*, en que se leen los textos más favorables al poder sagrado, no sea obra genuina de Santo Tomás. Hace tiempo que los lectores de esa obra detectaron que en ella se contenían doctrinas abiertamente hierocráticas. Así sucede, por ejemplo, con el siguiente texto que trasluce unas ideas netamente teocráticas y cuya autoría es del discípulo de Tomás, Tolomeo de Luca: «Como el Romano Pontífice es la cabeza

En suma, podemos decir que los argumentos teológicos usados por los defensores de la hierocracia pontificia no fueron aceptados en su mismo tenor por santo Tomás, ni siquiera cuando roza esas mismas argumentaciones o recurre a los mismos lugares de la doctrina revelada. Lo que sí es cierto es que nunca se pronunció —¿por qué?— sobre el gran debate político abierto en la curia pontificia donde él enseñaba, que es la confrontación entre partidarios de someter la Italia meridional al emperador de los romanos o al imperio del Romano Pontífice.

III. NUEVAS DOCTRINAS POLITICAS QUE DESAUTORIZAN LAS IDEAS HIEROCRÁTICAS

La contribución específica de Sto. Tomás al problema que estamos tratando no fue ciertamente una impugnación doctrinal del pensamiento hierocrático que predominaba en la corte pontificia. Su magisterio doctrinal procedió estableciendo nuevas bases de discusión desde los presupuestos de la política aristotélica, que permitían mostrar la inconsistencia de quienes abanderaban las doctrinas teocráticas.

En dos temas de la filosofía política, a los que dedica especial atención en sus escritos de madurez, se barrunta una opinión diversa a la común en la relación entre el poder político y el eclesiástico. Son éstos la doctrina del bien común y la idea del derecho natural.

En cuanto al pensamiento sobre el bien común, cabe recordar que en el comentario del texto aristotélico de la *Política*, repara el

del cuerpo místico de todos los fieles, y, de igual modo que la cabeza es fuente de todo movimiento y sentido en el cuerpo... así de él deriva la plenitud de todos los dones... Y esto no se refiere sólo a la potestad espiritual. Así como lo corporal y temporal dependen plenamente de lo espiritual, pues las operaciones corporales penden de la virtud del alma, y así como el cuerpo tiene el ser, la virtualidad y las acciones del alma..., así la jurisdicción temporal de los príncipes deriva de la virtud de Pedro y sus sucesores». *De regno* l. III, cap. 10. La postura que se refleja en estas líneas sí que va ya más allá de lo que había dicho el Angélico en sus escritos. Reflejan las ideas predominantes en la curia romana en los años de Bonifacio VIII y son fruto de Tolomeo de Lucca.

santo en que el bien que define y caracteriza la sociedad civil es un bien distinto al bien espiritual. Antes, había usado exclusivamente la idea del fin, pero el fin de la acción moral de la persona es individual y, además, único, a saber, el fin de la salvación divina por la gracia de Cristo. Respecto de este fin de todo orden moral humano, los demás fines de la persona, sin excluir su vida social y el conjunto de sus actividades políticas, tienen razón de instrumentos o mediaciones para el fin último. Cuando Cristo y su Iglesia intervienen en la salvación divina de toda persona, lo hacen como agentes supremos que actúan en nombre de Dios y no hay ninguna otra potestad que pueda compartir esa prerrogativa y a ella deben subordinarse todas las demás potestades humanas. Pero en todo ello no hemos salido del planteamiento de la salvación de la persona⁴⁷.

En cambio, la teoría del bien común altera el planteamiento del problema. Lo que ahora se contempla ya no es el fin de la perfección de la persona y de toda persona, sino la realización de un bien político, que define cualquier sociedad, sea la sociedad de quienes están bautizados y confiesan a Jesús, como la sociedad de quienes están vinculados por un bien político, o cualquier otra sociedad de nivel inferior, como la doméstica, la municipal o la profesional. La sociedad no tiene su existencia por el fin personal ni por la gracia divina, sino por el bien de toda la sociedad como un todo. Y a eso es a lo que llamamos el bien común. Ese bien común no es el mismo en la sociedad eclesial que en la sociedad política, aunque los dos sean excelentes en su orden y, sometidos, como afirmará santo Tomás, a Dios, que es el bien común supremo de todo el universo: «Dios, que es Bien Sumo, es el Bien Común, porque de El dimana la universalidad de los bienes creados»⁴⁸. La perfección moral de cada persona será distinta,

47 La moral de Santo Tomás siempre fue fiel a la doctrina del doble fin de la vida virtuosa: la perfección natural y la sobrenatural: «Quantum ad perfectionem finis dupliciter homo potest esse perfectus: uno modo, secundum capacitatem suae naturae; alio modo secundum supernaturalem perfectionem.». *De virtutibus in communi*, q.7, a. 10. En razón de ello, hay una perfección moral natural y otra sobrenatural, como hay un orden de virtudes morales infusas y, otro, de las adquiridas.

48 *Summa contra Gentes*, l.3, c.17.

como lo puede ser la gracia que Dios le otorga y su unión con Dios por la caridad, pero, en cambio, «la condición de ser ciudadanos es algo común a todos los miembros de la sociedad política, como la condición de marineros es algo común a todos los que navegan conjuntamente», según dice el Aquino⁴⁹. La condición de ser miembro de una sociedad política perfecta se origina «por vivir bajo unas mismas leyes y por estar sometidos a un mismo régimen para la vida feliz... Y toda la organización es para obtener los bienes temporales, que se ordenan al bien común de la sociedad, cuya procuración incumbe al rey»⁵⁰. La existencia de la sociedad política no se confunde con la existencia de la comunidad de los hijos de Dios en Cristo, ya que la sociedad política procede como convivencia de personas conforme a las exigencias de su condición racional. El que una misma persona pueda pertenecer a ambas sociedades, no se traduce en que deba existir un orden jerárquico y potestativo de ambas sociedades. La subordinación, de existir, sería sólo en razón de aquellos sujetos que, hechos partícipes de la salvación sobrenatural en Cristo y aspirando a la participación de su gloria, contemplan su vida política como un medio o un bien de paso obligado para alcanzar su fin último. Pero ello no requiere imprescindiblemente que la potestad política derive de la potestad eclesiástica ni le esté sometida.

Ese bien común consta, ante todo, de los bienes imprescindibles para la vida humana digna, hasta el punto de que como la vida social es para remediar las necesidades que no pueden remediarse individualmente, una sociedad será tanto más perfecta cuanto más bienes necesarios obtenga y con ellos se generará el orden, la paz y la convivencia pacífica en el derecho, que son los bienes que definen cumulativamente el bien común. En este sentido, sí cabe decir que «al bien común se le llama fin común»⁵¹. El bien común es el fin, la razón de ser formal de la misma sociedad. Pero aquí ya no se habla del fin moral de la persona o de sus acciones, que no es otro que el de la

49 *In III Pol.*, lect.3, n. 365.

50 *De regno*, 1.II,c.3, lin. 71-72.120-123.

51 *Summa Theologiae*, 1-2, 90, a.2 ad 2.

vida divina a la que ha sido convocado por su unión con Cristo. El bien común es la totalidad de los bienes públicos, a que aspira y genera la totalidad de las actividades de los ciudadanos, pero no los integra más que «como un todo virtual o potestativo, esencialmente distinto de sus partes potenciales e incomparablemente superior a ellas», como dice el P. S. Ramírez⁵².

Si anteriormente había hablado de las relaciones entre el Imperio y la Iglesia desde las coordenadas del fin de la acción moral, ahora más bien parece hablar de esos temas desde las dos coordenadas que son: el bien público que define la sociedad política y el bien que define la salvación de quienes viven en comunión con Cristo en su Iglesia. Y es evidente que «el bien común de la comunidad política y el bien singular de una persona difieren no sólo cuantitativamente, sino con diferencia formal, pues hay radical diferencia entre el bien común y el bien de la persona particular»⁵³.

Los fines de la vida personal no están en el mismo plano que los fines sociales. Además de los fines personales, debe existir «un orden referido al cuidado del bien de la multitud... y una potestad gubernativa común a la muchedumbre»⁵⁴, es decir, «además de lo que mueve a cada persona en su vida, debe existir un impulso al bien común de la sociedad»⁵⁵. La multitud no se mueve del mismo cuando camina tras un bien individualizado y personal y cuando pretende un bien común o público. Su procura y esmerada atención moral es competencia de lo que Aristóteles calificó de virtudes políticas y a las que Sto. Tomás dedicó un amplio tratado en la Suma. Por ellas, la sociedad no es un impulso instintivo, ni un terreno adiáforo de luchas y engaños (*homo homini lupus*), sino una construcción moral de los hombres, la más grandiosa empresa moral que éstos cumplen en

52 *Doctrina política de Sto. Tomás*. Madrid, Instituto Social León XIII, p. 36.

53 *Summa Theologiae* (ST), 2-2,58,7 ad 2; 50, a.2, ad 3. Cf. E. DI CARLO, *La dottrina del bene commune nel pensiero di S. Tommaso*, en *Scritti giuridici in onore di S. Romano*, v.I (Padova 1940).

54 *De regno*, l. I, cap.1, lin. 73-75.

55 *Ib.*, lin.85.

su existencia (*homo homini amicus*). Por lo mismo, el bien común no puede reducirse ni concentrarse en un solo bien social, por muy urgente y solicitado que esté, sino que implica un conglomerado de piezas que todo ciudadano y todo político han de tratar de ensamblar, en lo que se llama proyectos políticos o programas políticos. Y son las leyes las que lo fijan, promueven y exigen coactivamente, bajo el amparo de la llamada justicia legal: «el orden jurídico legal se ordena al bien común moral»⁵⁶. El bien común es una idea formal que se verifica y cumple en diversos contenidos históricos y culturales y en diversos momentos de un mismo pueblo. Siempre estaremos ante la idea del fin que aúna y consolida una sociedad, pero ese fin contempla un conglomerado dispar de bienes jerarquizados de modo distinto según las condiciones históricas de cada pueblo. En todo caso, el bien común es la razón y la expresión de lo que llamamos la vida política. Y la multiplicidad de realidades que integran el bien común es lo que determina la razón de la multiplicidad de sociedades: familia, pueblo, amistad, profesión.

Y esa es la razón de la radical diferencia entre el régimen eclesiástico y el régimen político, pues tienen dos bienes comunes distintos, hasta el punto de que la sociedad política es radicalmente incapaz de proporcionar el menor bien común de la salvación divina y la comunidad eclesial no genera bienes necesarios para la vida humana y temporal mientras no construya una sociedad política que los obtenga. Puede, no obstante, la comunidad política coadyuvar y crear condiciones externas para la realización de la perfección divina y ultraterrena de los individuos: «el fin último de la sociedad no es vivir una vida virtuosa, sino que, viviendo moralmente la vida virtuosa, pueda el hombre alcanzar la gloria divina»⁵⁷.

56 «...legalia ordinantur ad bonum commune morale». ST 1-2, 94, 3 ad 1.

57 *De regno* I, 14, lin. 79-80. Tan decisiva es esta incidencia de la teoría aristotélica del bien común en nuestro tema, que pensamos que el opúsculo *De regno*, en la parte cuya autoría es de Aquino, sólo pudo estar redactada tras el estudio de la traducción de la *Política* de Aristóteles, es decir, al final de la estancia de Tomás en Italia. Hasta tal punto está presente el pensamiento aristotélico en este opúsculo.

Este nuevo punto de vista sobre el poder político está, en cierto punto, insinuado ya en su obra *De regno*, pero donde se expresa como doctrina nueva y asumida en su sistema teológico personal, es en la *Suma de Teología*. El bien común o los fines sociales de la Iglesia y de la sociedad política son distintos: «a los Príncipes compete fijar los preceptos del derecho natural en aquellas cosas referentes al bien común en asuntos temporales; y a los prelados eclesiásticos corresponde preceptuar lo que mira a la utilidad común de los fieles en los asuntos espirituales»⁵⁸. En algún caso, hasta se habla de la vieja imagen del cuerpo y el alma como el poder civil y el eclesiástico, que tantas veces fue usada con significado teocrático, pero en el contexto aparece que no se entiende así. En otro lugar se enseña lo mismo, pues se dice sólo que no es usurpación el que el prelado se entrometa en cuestiones temporales «cuando se trata de asuntos en que el poder secular le está sometido o le son delegadas por la autoridad política»⁵⁹, con evidente sentido restrictivo, que no es nuestro caso. Se usa la misma imagen literalmente —cuerpo y alma como equivalentes a poder secular y espiritual—, pero con un significado distinto, pues ahora las cosas temporales son incumbencia específica del poder civil y los asuntos espirituales del poder eclesiástico. Y es que para entonces ya había fijado la tesis central de su pensamiento jurídico y político: «el derecho divino, que procede de la gracia, no sustituye el derecho humano, que dimana de la razón natural»⁶⁰. Brevemente sentencia —y es la única referencia en sus escritos al poder imperial— «la potestad del César es anterior a la distinción entre fieles e infieles»⁶¹. M. Grabmann resume así la opinión final de Sto. Tomás:

58 ST 2-2, 147, 3. Y se llega a admitir que existan preceptos diversos en el derecho eclesiástico y en el civil, en razón de ese bien común distinto, como es el caso de la prescripción y de intereses del préstamo: ST 2-2, 78, 1 ad 3 y *Qdlbto.* 12, q.16, a.2 y q. 24. En *Qdlbto.* 12, q.13 se dice que cuando se escribe «los reyes son vasallos de la Iglesia», pero, al parecer, se trata de una adición del copista de principios del siglo xiv: «Aliud vero tempus et nunc, quo reges intelligunt et eruditi serviunt Domino Iesu Christo in timore, etc., [et ideo in isto tempore reges sunt vasalli Ecclesiae].»

59 ST 2-2, 60, 6, ob. 3.

60 ST 2-2, 10,10.

61 *Ib.*, ad 2.

«Tomás de Aquino enseña una subordinación del poder temporal al espiritual, del Estado a la Iglesia. Pero, como concibe esta subordinación desde el punto de vista de las relaciones de finalidad, no se le puede considerar como un representante de la *potestas directa* enseñada por Agustín Triunfo y otros, de un poder absoluto del Papa a la vez sobre lo temporal y lo espiritual»⁶².

Las mismas leyes se diversifican en leyes canónicas y leyes políticas en razón del bien común: «la ley humana puede dividirse según los legisladores que ordenan al bien común: los sacerdotes., los príncipes, que gobiernan al pueblo y los soldados que luchan por la seguridad del pueblo. Los derechos se adaptan a estas diversas condiciones de los hombres»⁶³.

El argumento tan socorrido por los canonistas de su tiempo de que el Romano Pontífice habría recibido la plenitud de la potestad que Cristo tuvo en la tierra, queda también desvirtuado, cuando el Aquino propone que, aunque Cristo estuviera dotado de la dignidad regia, nunca ejerció en la tierra tal poder, ni convenía que lo ejerciera, para así llamar más la atención de los hombres sobre las realidades del más allá: «Cristo, aunque constituido rey por Dios, no quiso, sin embargo, mientras vivió en la tierra, administrar temporalmente reino alguno..., ni ejerció su poder judicial sobre las cosas temporales quien había venido a elevar los hombres a las cosas divinas»⁶⁴. Con estas palabras, nuestro maestro corrige el apoyo que Inocencio III e Inocencio IV creían recibir para su postura política de que Cristo había reunido en su persona la condición de rey y sacerdote.

En resumen, creemos acertado el juicio de Galán: «A nuestro modo de ver, el pensamiento de santo Tomás sobre este asunto, aun cuando, como el de todo hombre, surgió ligado a una situación histórica determinada, supo desprenderse lo más posible de las limitaciones de la misma y trenzar, con hilos del tiempo, doctrinas de valor perenne. Que el reino de Cristo no es de este mundo y que lo políti-

62 *Santo Tomás de Aquino*. Barcelona, Labor, 1945, p. 145.

63 ST 1-2, 95, 4.

64 ST III, 59, 4 ad 1 y ad 2.

co es negocio profundamente humano, fue cosa que para santo Tomás resultó consciente...»⁶⁵.

El segundo pilar de la nueva teoría política de santo Tomás lo constituye su doctrina del derecho natural.

La nueva doctrina parte de que la fe en que se funda la vida del pueblo de Dios no es derogación del orden de justicia, sino plenitud de sus exigencias: «por la fe en Cristo no se borra el orden de la justicia, antes se confirma»⁶⁶.

En el concepto tomasiano de derecho natural confluyen dos tradiciones que sólo se integran merced a la poderosa inteligencia sintetizadora del santo. Por una parte, el concepto del «iustum» aristotélico, en donde se recoge todo lo que la razón exige como orden de la naturaleza humana. Y, por otra parte, la idea del derecho romano de una *lex naturalis* o derecho universal de todos los pueblos, cuya universalidad algunos jurisconsultos habían extendido a la naturaleza animal y que sería, también, un sector del derecho humano, como sería la procreación de la especie y la educación y alimentación de los hijos⁶⁷.

Ese concepto de lo naturalmente justo y de la ley de la razón universal como apoyatura del un orden social y político humanos nunca había sido propuesto hasta él. Y ese tal derecho era también derecho divino, pues Dios es el autor de esa naturaleza, en la que fijó esas leyes, y de la razón, que las reconoce y enuncia. Tendríamos así un *ordo rationis* con plena consistencia y autonomía y de validez universal.

65 *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino*. Madrid 1945, p. 69-70. Otras obras que recomendamos sobre el pensamiento político de Santo Tomás son: S. RAMÍREZ, *Doctrina política de Santo Tomás* (Madrid 1953); J.T. ESCHMANN, *St. Thomas Aquinas on the Two Powers*, en «*Mediaeval Studies*» 1958, p. 154ss; E. FLORI, *Il trattato «De regimine principum»* (Bologna 1927); A. PATRONO, *Il pensiero politico di S. Tommaso d'Aquino* (Genova 1940); E. DI CARLO, *La filosofia giuridica e politica di S. Tommaso d'Aquino* (Palermo 1945).

66 ST 2-2, 104, 6.

67 Cf. O. LOTTIN, *Le droit naturel chez S. Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*. Bruges 1931, p. 63.

La teoría política que va a construirse sobre tal descubrimiento tendrá alcances difíciles de determinar, ni siquiera en su autor. Toda la realidad social se va a erigir sobre este principio de un *ius naturale* radicado en la misma condición humana: «En el hombre hay una inclinación al bien conforme a su naturaleza racional que le es propia, como es la inclinación natural a conocer la verdad acerca de Dios, y a vivir en sociedad»⁶⁸. Y la virtud de la justicia que dirige toda la vida social mediante las leyes será la justicia general, opuesta a la justicia particular, que regula las acciones entre individuos. Toda ley de la autoridad pública incidirá, por tanto, en el bien común y de ahí recibirá su condición de ley justa, en tanto en cuanto guarda referencia posible al bien común: «los actos de todas las virtudes pueden ser adscritos a la justicia... y, en este sentido, podemos llamar a la justicia virtud general»⁶⁹. El bien común que define la sociedad política es, por lo mismo, un bien de condición ética —todo proyecto y tensión al bien común es, por lo mismo, un proyecto de justicia—. La autoridad pública y el poder tendrán su razón de ser en esa justicia del bien común. Un poder de una persona sobre otra sólo se justifica, en la mente del santo, en razón de que la tensión de muchos hacia un fin único exige una dirección y gobierno único (prescindiendo ahora si ese gobierno es monárquico u oligárquico): «la multitud se dispersaría si no hubiese quien cuidara lo que es el bien propio de la multitud, como el cuerpo del animal se destruiría si no tuviera un principio rector que intente el bien de todos los miembros»⁷⁰. En efecto, muchas veces el santo afirma que «el rey es a su reino lo que el alma al cuerpo y Dios al mundo»⁷¹. Y en otro lugar dirá que «el verdadero dominio es el que se usa para dirigir o al bien del súbdito o al bien común»⁷². Con gran acierto titulará un teólogo de nuestros días su exposición sobre la filosofía política de santo Tomás: Pueblo y Gobernantes al servicio del Bien Común⁷³.

68 ST 1-2, 94,2.

69 ST 2-2, 58, 5.

70 *De regno* 1.1, c.1, lin. 73-75.

71 *De regno* 1.11, cap.1, lin. 33-35.

72 ST 1, 96, 4.

73 S. RAMÍREZ, *Pueblo y gobernantes al servicio del Bien Común*. Euramérica 1956.

Y este dominio o potestad en la sociedad política pertenece a los hombres y es exigencia de toda sociedad, prescindiendo del orden sobrenatural. Es un poder que no es otorgado por la autoridad pontificia, ni necesita el respaldo de la ley divina positiva para su estabilidad ni para su ejercicio. No se podía desacreditar ni arrinconar mejor toda la teoría teocrática del único origen del poder en los sucesores de Pedro, que el modo como lo hace santo Tomás con su doctrina del *ius naturale*. Su formulación en la Suma determinará corrientes de pensamiento jurídico y político durante siglos futuros y en mentes de singular relevancia. «El dominio y la potestad han sido introducidos por derecho humano, mientras que la distinción entre fieles e infieles lo ha sido por derecho divino. Y el derecho divino, que proviene del orden de la gracia no destruye ni disminuye el derecho humano que tiene su origen en la razón natural»⁷⁴. Y «el dominio y el poder político son de derecho humano». En consecuencia, «los fieles convertidos del paganismo eran anteriormente súbditos del César y su fe no alteró nada su sumisión»⁷⁵. Si la Iglesia alguna vez retiró el poder de los emperadores no fue porque ella fuese el origen y fuente de tal poder, sino por la ley de prudencia política de que un emperador excomulgado pondría en peligro todo el bien social de una sociedad cristiana⁷⁶.

A esta norma de prudencia política queda, por tanto, reducida, en la nueva filosofía política de Aquino, toda la pretensión de la teocracia medieval que todavía en la época del santo tenía tantos defensores y aduladores en las estancias de la curia pontificia y a los que los pontífices con tanto gusto oían y seguirían oyendo años después de haberse pronunciado esta doctrina.

74 ST 2-2, 10, 10. Cf. algo similar en 1, q.1, a.8, a1 y ad 2; 1, q.2, a.2 ad 1; 1-2, q. 110, a.1; 2-2, q. 171, a.2 ad 3; 2-2, q. 188, a.8.

75 Ib., ad 2.

76 ST 2-2, 12, 2.

CONCLUSIÓN

La doctrina hierocrática medieval se fundamentaba en patentes errores teológicos acerca del poder papal y del ministerio eclesiástico y daban lugar a un eclesiocentrismo invasor del mundo de la política y del derecho humano. Sto. Tomás, que indudablemente conoció esas doctrinas, no les hizo frente de modo directo. Pero la fidelidad a la fe revelada y el estudio de las teorías aristotélicas, le fue distanciando progresivamente de aquellas teorías. En cuanto a las luchas entre emperador y papa, no pronunció nunca una palabra que manifestara dónde estaba su corazón ni su mente. En aquellas controversias y luchas entre el emperador y el poder papal confluían muchas pasiones, ambiciones, codicias, ideales nobles, incipientes revoluciones sociales, etc. Pensamos que allí no se ventilaba sólo la verdad de una doctrina teológica ni un ideal evangélico. Pero lo que sí afirmamos es que santo Tomás nunca se pronunció sobre lo justo o injusto de aquellas políticas. Tan sólo se encaró, como teólogo que era, con las razones teológicas que en el fragor de las disputas salían a flor. Y, con la ayuda de la filosofía política de Aristóteles, logró mostrar lo infundado y vacuo de tales fundamentos teológicos.

Al no ser su doctrina más que una exposición de principios teológicos, por encima de cualquier interpretación circunstancial y estratégica, motivó que, entre sus más inmediatos seguidores, surgieran posiciones encontradas. Así sucederá cuando con ocasión de las luchas entre Bonifacio VIII y Felipe IV el Hermoso y de Juan XXII y Benedicto XII contra Luis de Baviera, retornen las luchas doctrinales y se repitan, acrecentadas y con mayor virulencia, las controversias de un siglo antes. Las opiniones de los seguidores de santo Tomás quedarán divididas, por no haber captado las virtualidades de las nuevas doctrinas políticas que él inició. Pero esa discusión ya desborda el propósito de este trabajo.

ANTONIO OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO
Universidad de Valladolid