

“LA CONCEPCIÓN Y EL CONCEPTO DE SOBERANÍA”

II - LOS ANTECEDENTES PRÓXIMOS

2 - SIGLOS XI AL XIII

2.1 - El cambio de milenio.- Las flaquezas del poder espiritual y la dispersión del poder temporal.

2.2 - La reforma gregoriana.- La controversia por las “investiduras”.

2.3 - El régimen feudal.

2.4 - Los prístinos teóricos de la monarquía.- Juan de Salisbury y su “Policraticus”.

2.5 - Nuevamente “las dos espadas”.

2.5.1 - La “plenitudo potestatis”.

2.6 - Renacen las antiguas doctrinas.- Santo Tomás de Aquino y su “De regimine principum”.

2.7 - La idea del Imperio.- Pugna entre el Pontífice y las dinastías germánicas.

2.7.1 - De nuevo la “plenitudo potestatis”. La doctrina teocrática y la aparición del feudalismo.

2.8 - El reino franco: “El rey de Francia es emperador en su reino”.

2.9 - El conflicto entre Bonifacio VIII y Felipe IV: Se inicia la separación entre Iglesia y Estado.

2.9.1 - Defensores y detractores.

2.10 - Independencia imperial. Dante y su “Monarchia”.

2.1 – El cambio de milenio.- Las flaquezas del poder espiritual y la dispersión del poder temporal

Grandes cambios van a marcar el inicio del milenio en Occidente, debido, entre otras causas, a las significativas transformaciones que afectarán, no sólo a la organización de los poderes establecidos, sino, en general, a todo el ámbito de la sociedad. El poder temporal se nos mostrará aquí disperso, disgregado en multitud de núcleos independientes que, con decididas pretensiones autónomas, tratarán de imponerse a toda costa ante los demás. El poder espiritual - la Iglesia - anclado por el lastre de sus propias flaquezas, no será capaz de sacar beneficio a esta situación, más bien, padecerá una negativa incidencia por la dependencia de aquel otro que, a su vez, se debilitaba ante el acoso de las estructuras feudales. A pesar de todo, la reforma gregoriana abrirá la puerta a nuevos aires que harán posible, tras un periodo de adaptación, que la Iglesia acometa una ofensiva de considerable amplitud.

En lo que al tema que nos ocupa respecta, para proseguir con nuestras indagaciones en esta etapa, nos dejaremos influir de nuevo por la acreditada opinión de J. Touchard (1). Nos recuerda este autor que la abundancia de escritos en esta época (siglos XI, XII y XIII), incide muy favorablemente en el estudio de las ideas políticas y que, a pesar de que el empirismo continúa determinando gran parte de las relaciones, cada una de las partes en contienda, procura esgrimir en su favor los razonamientos de sus ilustrados teóricos. A diferencia de la época precedente, *“los teóricos predominan sobre*

los historiógrafos"; el resurgimiento de los estudios jurídicos y el progreso de las universidades, van a favorecer la elaboración ideológica y como consecuencia de ello, *al final de este periodo los teóricos del principal partido, la Iglesia, alcanzarán el más alto grado de perfección en sus síntesis.*

Así pues, en opinión de Touchard y coincidiendo con él, habremos de averiguar, en primer lugar, en que consiste y el contexto en el que se produce la reforma gregoriana, de la que decíamos, *abrirá la puerta a nuevos aires.*

Recordemos que la dinastía de los otones, iniciada con Otón I, continuaría con su hijo Otón II, coronado por el papa Juan XIII, para terminar con Otón III, que sería coronado por el papa Gregorio V en el año 976. Entre la concepción de la idea imperial del primero de ellos y la del último de la dinastía, existen grandes diferencias. Lo que en Otón I, la cuestión Imperio romano, fue solo una idea muy formal, en Otón III significó el hacer revivir el antiguo *Imperium christianum*. Así, declaraba este último que sólo a él le correspondía la dirección de la cristiandad mientras que al papado, le correspondía únicamente el "ministerio de la oración". Esta concepción del Imperio, traerá consigo que el poder espiritual se tambalee y que la cimentación de la Iglesia ceda en favor del poder temporal. Tales hechos y circunstancias, van a incidir decididamente en el panorama político y religioso de comienzos del siglo XI, que resultará especialmente marcado por las consecuencias derivadas de ello.

La "simonía" (2) se había convertido en costumbre bastante habitual. El rey y los señores feudales asignaban al más fiel y mejor postor, la titularidad de los obispados y abadías. El pueblo cristiano acabaría descuidando su, hasta entonces, requerida participación en la nominación de los cargos eclesiásticos,

convirtiéndose, de este modo, en el cómplice necesario para que la ceremonia de la consagración sucumbiera ante las nuevas prácticas de la investidura laica. Esta situación provocará en el clero la falta de celo en el cumplimiento de las leyes canónicas y una relajación en la observación de las normas morales.

Igualmente, se estaba prodigando la práctica del “nicolaísmo” (3), lo que habría de acarrear que, sacerdotes y diáconos, se casaran como los laicos y dejaran su herencia por testamento a favor de sus hijos y descendientes. De esta manera, los dignatarios de la Iglesia pasaban a englobar la lista de señores y vasallos, facilitando y acelerando la decadencia del clero. La mismísima cabeza de la Iglesia, no lograba zafarse del debacle; el nombramiento de la más alta signatura eclesial era el resultado de unas previas negociaciones, en las que predominaban los intereses particulares de personas y grupos de influencia, ajenos a la Iglesia y cercanos a los poderes temporales.

La situación culminaría con Enrique III, quien *lleva a la práctica la más pura idea de gobierno monárquico en una sociedad cristiana* (4). En su papel de supremo gobernante, manejó a su antojo al poder espiritual, destituyendo y entronizando papas sin más razón que su propio arbitrio, aunque, a la postre, serán éstos los que terminarán favoreciendo la apertura de la puerta que hará posible la entrada de ese nuevo aire que referíamos y que, anunciábamos, traería la reforma gregoriana.

Estos escogidos, nuevos máximos dignatarios de la Iglesia, llegarán a Roma acompañados de ilustrados eclesiásticos que cuestionarán los presupuestos en que se basaba la ideología política de los gobernantes seculares y aprovecharán

la oportunidad que les habría de brindar la repentina muerte de Enrique III para invertir, en pocos años, el rumbo de los acontecimientos.

A pesar de ser el papado el órgano más dañado por los pasados acontecimientos, será, precisamente en su sede, donde germinará la fuerza reformadora capaz de restañar las brechas anteriormente abiertas. Hildebrando, convertido en el papa Gregorio VII, va a ser su principal impulsor, pero no debemos de olvidar la influencia y trascendencia de las ideas y teorías de la corriente precursora, pues, a la postre, sería la que facilitó su tarea haciendo posible su labor.

Su predecesor más relevante será, sin duda, Nicolás II, que se esforzó en liberar al papado del dominio y la tutela del Imperio. En abril de 1059, convocaría en Letrán un concilio del que resultaría el importante decreto, *In nomine Domini*, que labraría las reglas para el acceso al papado y con el que se proponía poner fin a la intervención imperial en la elección pontificia, para reservarla, exclusivamente, al colegio cardenalicio. Pero no será hasta el acceso al papado de Gregorio VII, cuando comience a tomar forma la llamada "gran controversia", suscitada por el planteamiento de la "cuestión de las investiduras" (5).

2.2 – La reforma gregoriana.- La controversia por las "investiduras"

Gregorio VII fue elevado al pontificado en el año 1.073, aclamado por el propio pueblo cristiano aunque, como el mismo afirmaría en numerosas ocasiones, en contra de su voluntad. Desde el comienzo de su pontificado dejó

ver su claridad de ideas y firmeza de pensamiento. Sus miras fueron siempre espirituales, a pesar de que sus pretensiones pudieran reflejar otra cosa, pues no fueron siempre bien entendidas (6). Su intención era la de reformar la Iglesia, que se encontraba, como ya referíamos, asolada por la simonía y el nicolaísmo, y tratar de conducirla nuevamente a la unidad, rota en su momento por el cisma de Oriente. Para ello, no dudaría en acudir a las demandas de colaboración con los príncipes de las monarquías occidentales, aunque tampoco le asaltaría la duda a la hora de castigarles - incluso con el despojo de la corona - por sus acciones infieles.

Las primeras intervenciones de Gregorio VII estuvieron encaminadas a combatir la investidura laica. Las actuaciones y esfuerzos de Nicolás II tuvieron como objetivo principal la liberación de la sede romana de la sumisión imperial; aunque lo que Gregorio pretendía, era liberar a todas las iglesias del dominio del poder temporal.

Entre los textos que expresan el pensamiento de Gregorio VII, destaca Touchard los *Dictatus Papae*. Este escrito, comenta, contiene veintisiete proposiciones, sobre cuya forma y destino se ha discutido mucho, siendo la hipótesis más verosímil la de que el texto reproduzca el índice de una colección de cánones, elaborados para uso personal del papa y que mantenía conservados en fichas. En su conjunto, afirma la primacía pontificia y los privilegios de la Iglesia romana.

Como se podía esperar, la aplicación de estas normas tropezó con numerosas trabas e impedimentos, provenientes del poder temporal establecido, acostumbrado a manejar a su antojo y conveniencia los asuntos de la Iglesia.

Especial gravedad alcanzó el comportamiento del emperador Enrique IV quien, acostumbrado a distribuir las sedes episcopales según su conveniencia, invistió a uno de sus partidarios como titular de la sede de Milán, cuando esta disponía ya de uno, reconocido por el papa como legítimo desde hacía largo tiempo. Las reacciones de Gregorio VII se produjeron de inmediato. Le advirtió de que le enviaba cartas llenas de respeto y que sus embajadores se le dirigían con lenguaje humilde y respetuoso pero que, en la práctica, se mostraba en contra de los cánones y decretos apostólicos. La réplica del emperador no se hizo tampoco de esperar y estuvo carente de toda concordia y afabilidad. Enrique IV convocó una Asamblea de obispos alemanes en Worms, el 24 de Enero de 1.076, intimándoles a que depusieran al Papa. Tal sentencia le fue comunicada al papa Gregorio VII que, como respuesta, depuso y excomulgó a Enrique IV.

Este sería el comienzo de la primera fase de la controversia entre el poder temporal y el poder espiritual, y se mantendría hasta el concordato de Worms, celebrado en el año 1.122. Este concordato daría origen al abandono por el emperador del derecho técnico de investidura con el anillo y el báculo – símbolos de la autoridad espiritual -; aunque la controversia, en sí, continuaría con diferentes intervalos hasta finales del siglo XII.

Parece difícil, en opinión de Sabine, que la controversia del papado con el imperio hubiera podido tomar la forma que tomó: *“si Gregorio no hubiera concebido el oficio papal en la forma que lo hacía; desde el punto de vista de Gregorio VII, el papa era nada menos que la cabeza soberana de toda la Iglesia”*. Nadie más que el papa podía nombrar y deponer obispos; sólo él podía convocar un concilio general e imponer sus decretos que, además, nadie podía

anular ni, tampoco nadie podía juzgar los asuntos de los que conociese la corte pontificia. Concluye Sabine con la idea de que, Gregorio VII, adoptó en la Iglesia una teoría de gobierno monárquico, pero no en el sentido de una monarquía feudal, sino más bien en el sentido de la tradición imperial romana; *“el papa era absoluto y sometido sólo a Dios y a la ley divina”*.

La actuación de Gregorio VII ante su enfrentamiento con Enrique IV, no deja de ser una consecuencia lógica, aunque quizás desmedida, de la vigencia universal, en materia de moral, de la opinión y doctrina de la Iglesia. Gregorio se creía en el derecho, como autoridad espiritual de la Iglesia, de ejercer una disciplina moral sobre cada uno de los miembros de la comunidad cristiana, sin distinguir, por ello, ni a reyes ni a emperadores. En tal creencia, decretaría la excomunión de Enrique IV, manifestando, además, de que un rey excomulgado, apartado por este hecho de la comunidad cristiana, no podía seguir gozando del favor y fidelidad de sus súbditos. Todas estas teorías que el papado iba esgrimiendo, acabarían por ser aceptadas pero, en aquellos momentos, no dejaban de ser una novedad, difícil de admitir y concebir, que provocaron no pocos conflictos entre Gregorio y sus obispos.

Por su parte las intervenciones seguidas por el bando imperial en esta cuestión, se habrán de caracterizar por gravitar alrededor de actitudes más defensivas. Sus refutaciones giraban en torno a la tradición más próxima, según la cual, las nominaciones a las sedes episcopales y las designaciones al pontificado habrían estado sometidas a la influencia del titular imperial. De este modo, frente a las nuevas prácticas de independencia en las decisiones eclesiales que pretendía imponer el papado a los seguidores imperiales, éstos

enarbolaban la teoría, mayoritariamente aceptada, de los dos ámbitos de potestad, ejercida de manera independiente. Así, tendríamos que el fundamento básico de la idea imperial sería la doctrina de que, tanto el poder del emperador como el del papa, proviene directamente de Dios. Esta sería la línea argumental mantenida por Enrique IV en sus escritos de defensa ante Gregorio VII. Como el poder del emperador derivaba directamente de Dios, sólo a Él debía de rendir cuentas y solo Él sería el único con capacidad de juzgarle, no pudiendo, por tanto, ser depuesto sino por herejía(7).

Pero, resulta curioso; si desde una óptica global, enfrentáramos las posiciones mantenidas por los dos bandos en la controversia por las investiduras, nos sorprendería el no poder encontrar contundentes diferencias en sus posiciones teóricas. Ambas partes coincidían en la plena validez del principio de las dos espadas, establecido desde hacía mucho tiempo, admitiendo la suprema jurisdicción de cada una de ellas aunque, por otro lado, también ambas partes se vieron forzadas a exponer argumentos que, de alguna manera, la descartaban.

Tal postura sería más cierta entre los defensores y partidarios del bando imperial pues, como decíamos, lo que verdaderamente ansiaban, era seguir manteniendo la misma situación que inclinaba a su favor el predominio en los temas eclesiásticos y muy especialmente en los papales. Sus argumentos estaban carentes de cimentaciones teóricas, pero se aferraban a los numerosos precedentes que, ante la forzada postura defensiva que tuvieron que adoptar, les obligó a utilizar la teoría gelasiana de las dos espadas como el eje de sus especulaciones en favor de la independencia secular.

Por el otro lado, las reivindicaciones de la Iglesia se encontraban carentes de cualquiera de los valores cristianos de la época. Sus teorías serían ineficientes, pues no habían sido capaces de conseguir una posición de predominio que les hubiera posibilitado avanzar más allá del reconocimiento al poder secular de una autoridad coordinada, sometida sólo a Dios. Como dice Sabine, *es probable que ninguna de las partes intentase usurpar la autoridad que propiamente le correspondía a la otra. Pero es difícil valorar las pretensiones de ambos bandos, porque en el siglo XI los conceptos jurídicos utilizados no tenían un significado tan exacto como el que llegaron a tener con el desarrollo del derecho romano y el canónico.*

Finalmente, lo que si evidenciarían estos enfrentamientos sería la falta de consistencia y la ambigüedad de la relación entre los poderes espirituales y temporales en función de la teoría gelasiana. Aunque en aspectos distintos, pero con la misma firmeza, los argumentos de los dos bandos se sustentaban en la tradición. El papa y sus seguidores destacaban la elevada moralidad del poder espiritual; el emperador y sus partidarios incidían en la independencia recíproca de los dos poderes y, en esa línea continuarían en sus discordias y enfrentamientos durante los siglos siguientes.

Gregorio VII, después de permanecer prisionero de Enrique IV, moriría en el exilio y sería en sus sucesores en quienes repercutiría el éxito de sus reformas, asegurándoles una hegemonía de la que conseguirían considerables ventajas, en parte, motivada por la influencia de los controversistas gregorianos que se impondrían con la fuerza de sus ideas. Ahora bien, la posición de privilegio que heredaba el papado no se debió solamente al triunfo de las ideas gregorianas;

a este éxito, habría que añadir una considerable herencia material que administraría directamente como propietario.

Algunos han querido ver en esa administración directa del papado sobre sus inmensas pertenencias, junto al dominio que llegó a ejercer sobre numerosos e importantes territorios, un señorío pontificio sobre el conjunto del dominio temporal aunque, como bien refiere Touchard, *“De una manera general – y exceptuando España y los países mediterráneos, empeñados en la reconquista cristiana -, parece que el Papa trató sobre todo de obtener ventajas financieras – más que una preponderancia política – de sus vinculaciones feudales con ciertos príncipes”*. De cualquier forma, habrá que considerar como un signo de su tiempo las connotaciones feudales destacadas en el papado pues, no cabe duda, que la Iglesia también quedaría marcada por el régimen feudal, aunque conseguiría sacar todo el provecho de éste.

2.3 – El régimen feudal

El régimen feudal mostraría su apogeo en los siglos XI y XII y alcanzaría a amplios territorios de la Europa Occidental, pero su influencia no se dejaría notar de manera generalizada ni incidiría en todos ellos con la misma fuerza e intensidad. Por ello, nos sigue recordando Touchard que, al hablar de sociedad feudal o feudalismo, *habrá que hacerlo en consideración a una cierta forma de relaciones humanas, a un cierto espíritu común en las costumbres que se expresa poco a poco en las instituciones, pero bastante raramente y bastante tardíamente en codificaciones escritas*. Esta sociedad feudal no reconoce ningún

tipo de poder ajeno a ella; no conoce ni puede admitir, por tanto, la idea de Estado como forma de poder que ejerce su presión para el beneficio de toda la sociedad, debido, en gran parte, a que el feudalismo emerge por la crisis del Estado frente a los disturbios y penurias que asolaron Occidente. En palabras de Ullmann, *“la característica esencial del feudalismo medieval la constituía su naturaleza contractual, independientemente de la forma que adoptase: señor y vasallo estaban unidos mutuamente por derechos y deberes”* (8).

Aun así, comenta Touchard que *el poder real nunca fue abolido teóricamente por el feudalismo*. En la práctica, se podría decir que fue puesto entre paréntesis por los señores feudales. Se admitiría que el rey fuera tenido siempre como un señor, excluyéndole, en todo caso, de considerarle como vasallo, aun cuando pudiera entrar en tal condición al heredar o tomar posesión de algún feudo vasallo cuyo titular debiera tradicionalmente homenajar a otro señor pues, éste, declinaba tal homenaje a cambio de otras compensaciones. Con todo, el feudalismo no alteró las fronteras físicas ya establecidas por los nacionalismos aunque, en el interior de sus territorios, la autoridad real no llegara a ejercerse de una manera uniforme, debido a la hegemonía que ostentaba cada señor en sus dominios. A pesar de ello, el título de rey y la ceremonia de consagración, siguieron reservados, exclusivamente a los sucesores del trono.

Y que paradoja más curiosa, será precisamente en esta época, cuando comiencen a aparecer los primeros teóricos de la monarquía que, curiosamente, surgirán del cuerpo eclesiástico. La justificación que darán estos clérigos al poder monárquico, tendrá como contrapartida las constantes exhortaciones que

dirigen al rey y a los príncipes. Sus escritos, que subrayan las virtudes cardinales de los gobernantes (sabiduría, prudencia, justicia, etc.), son el origen de los tratados políticos que, en buena y debida forma, se van a multiplicar en el apogeo de la Edad Media.

2.4 – Los prístinos teóricos de la monarquía: Juan de Salisbury y su “Policraticus”

En este punto, tras la visión anterior de los hechos y acontecimientos que ocupaban el momento histórico en el que se mueve el occidente cristiano de la época, será ahora el momento – para mejor enlazar con el eje central de nuestro trabajo - de traer a colación los comentarios que, sobre la soberanía, apunta el profesor José María García Marín, a quien le parece oportuno recordar, aunque en un principio pueda parecer algo obvio, *que la soberanía era, en realidad, el punto de llegada de un largo y áspero camino que rey y juristas cortesanos habían recorrido para lograr la deseada “plenitudo potestatis” de aquél a todos los efectos y como una realidad incuestionable* (9). Así pues, coincidiendo con García Marín en esta idea, para mejor conocer los hechos y acontecimientos que precedieron a Jean Bodin, a partir de ahora, y a la par que continuamos insistiendo en el sucesivo devenir de los acontecimientos históricos, proseguiremos nuestro camino escudriñando, al mismo tiempo y junto con ello, en lo profundo de los tratados políticos a los que acabamos de aludir (y que oportunamente reseñaremos) para tratar de seguir en sus textos, las teorías que, sobre el poder del monarca, desgrana

cada uno de sus autores. Reparando en estas teorías, procuraremos después enfrentarlas con las que en 1.576 esgrimirá el propio Bodin, al alumbrar la - ya clásica - definición de la soberanía en su libro *Les Six Livres de la République*. Todo ello, en un intento de observar y comentar las posibles coincidencias y divergencias de las unas con las otras.

Iniciaremos el recorrido de ese - que llama García Marín - *largo y áspero camino*, en el siglo X, con la aparición en Francia de *Abbon* - abad de Fleury - quien declarará la obediencia que, tanto los señores como sus súbditos, deben de profesar al rey (10). Posteriormente, será *Yves de Chartres*, en el siglo XI, el que justificará la legitimidad del rey y su derecho a la sucesión del trono. Pero a quien, en definitiva, debemos y queremos destacar y en quien nos vamos a centrar en un primer momento, es a *Juan de Salisbury* y a su obra *Policraticus*. Sobre él, manifiesta García Marín que, "*Juan de Salisbury en su Policraticus ensayaría la difícil solución de conciliar un monarca dotado de poder absoluto (legibus solutus) con su total subordinación al Derecho (legibus alligatus)*". Así pues, será muy interesante para nuestro propósito, ver como se aborda el tema por este autor y cual es su idea y concepción sobre el poder de este príncipe o monarca.

Ya en el primer capítulo del libro IV del *Policraticus* (dedicado a describir cómo debe de ser el buen príncipe), en su exposición de la tiranía, se nos ofrece una elemental característica sobre el poder del príncipe: "*el príncipe obedece a la ley y, conforme a ella, rige al pueblo del que se estima servidor*" (11). Por beneficio de la ley, el príncipe, reivindica para sí el primer lugar en el desempeño de los cargos públicos y acumula el poder de todos sus súbditos,

para, así, *tener capacidad suficiente para buscar y procurar el bien particular y común*. Para ello, sigue los dictados de la Naturaleza, y al igual que ella, sitúa todos los sentidos en la cabeza del microcosmos o mundo menor que es el hombre, a la que sujeta todos los miembros *para que se muevan ordenadamente mientras siguen su arbitrio*. Es por eso, que la cumbre del principado se eleva y resplandece con tantos y tan grandes privilegios como cree necesario para sí y, afirma Juan que acertadamente, *porque nada hay más útil para el pueblo que el hecho de que el príncipe, cuya voluntad no puede oponerse a la justicia, tenga cuanto necesite*.

Lo que Juan ve en el príncipe es *la pública potestad y cierta imagen en la tierra de la Divina Majestad*, y piensa que esto no sería posible si así no lo hubiera dispuesto la propia voluntad de Dios, ya que toda potestad proviene del Señor y, con Él, estuvo siempre desde la eternidad. Continúa argumentando que el poder del príncipe es de tal manera de Dios, que la potestad no se aleja de Dios, sino que para ejercerla, se vale de una mano subordinada que utiliza para proclamar en todas las cosas su clemencia o su justicia. *Por ello, quien resiste a la potestad del príncipe, resiste a la disposición de Dios, que tiene la autoridad de conferirla y, cuando quiere, de quitarla o disminuirla*.

Así pues, el príncipe es para Juan un agente de la providencia divina que está sujeto a Dios mismo y también al poder eclesiástico, pues la fuente que legitima su poder le señala también normas de conducta política. Es ésta una relación y vinculación del poder del príncipe con el sacerdocio que se confirma en Juan cuando, para formular su pensamiento - permaneciendo fiel a la concepción tradicional del poder temporal de la Iglesia -, lo hace comparando

el cuerpo político con un cuerpo vivo, en el que los pies son los trabajadores; las manos el ejército; el vientre es la administración y las finanzas; la cabeza es el príncipe, y el corazón el senado. No obstante, significa Touchard – citando a Ch. Petit-Dutaillis -, "*el alma es la religión, que debe inspirar los movimientos del cuerpo político, y es el clero de quien deben partir los impulsos.*"

Con todo ello, lo que parece conseguir Juan, es secularizar la metáfora de la Iglesia. El cuerpo deja de ser la Iglesia para pasar a ser la "*res pública*" y Cristo deja de ser la cabeza para que lo sea el príncipe, aunque será el sacerdocio quien continúe siendo el alma para que los gobernantes estén sujetos a su autoridad espiritual. Así, para algunos autores (12), es en el *Policraticus* donde, de manera sistemática, se enuncia por primera vez la ideología laica del poder y el orden social aunque, el príncipe de Juan no se independiza de la Iglesia, sino que sigue permaneciendo en ella, a merced del pontífice y unidos por el vínculo de la ley: "*Esta espada, pues, la recibe el príncipe de manos de la Iglesia, ya que esta no tiene ninguna espada de sangre en absoluto. Posee, sin embargo, ésta, pero usa de ella a través de la mano del príncipe, a quien dio la potestad de la coacción corporal, reservándose para sí la potestad de lo espiritual en la persona de los pontífices*".

En opinión de Ullmann, Juan de Salisbury defiende que, en la creación de la ley, por parte del príncipe debía atenderse la opinión del clero, puesto que "*tan sólo éste estaba calificado para pronunciarse acerca de los ingredientes esenciales de la ley*". Para Juan, la ley no podía ser sino una norma de conducta basada en la fe cristiana, "*y nadie excepto el clero se hallaba capacitado para*

decir si la ley que se proponía estaba o no en consonancia con las exigencias de la fe”.

Ahora bien, con todo lo dicho, no hemos aclarado todavía la posición que ocupa el príncipe respecto a la ley pues, recordemos que decíamos al principio, que Juan de Salisbury atribuía al príncipe *un poder absoluto a la vez que una total sumisión al Derecho* y que, en su *Policraticus*, *ensayaría la difícil solución de conciliar un monarca dotado de poder absoluto (legibus solutus) con su total subordinación al Derecho (legibus alligatus).*

Considera Juan que el príncipe está libre de las ataduras de la ley, *“no porque le sea lícito practicar la iniquidad, sino porque debe ser tal que promueva la equidad, procure el bienestar de la comunidad política y anteponga en todo el provecho de los demás a su propia voluntad, por amor de la justicia y no por temor del castigo”.* Pero esto no quiere decir que el príncipe esté totalmente libre de las leyes. Dedicó Juan todo el capítulo cuarto del libro IV de su *Policraticus* a exponer su teoría, comentando que, *“consta por la autoridad de la ley divina que el príncipe está sujeto a la ley de la justicia”.* Apoya su argumentación en el pasaje bíblico, encuadrado en los versículos catorce al veinte del Capítulo diecisiete del Deuteronomio, que refiere las instrucciones que transmite el Señor Dios para cuando su pueblo entre en la tierra prometida y ponga sobre ella un rey, como tienen todas las naciones de alrededor. Enfatiza, finalmente Juan, en los dos últimos versículos del texto referido: *“Y una vez sentado en el trono de su reino, copiará para sí el libro del Deuteronomio con esta ley, tomando un ejemplar de los sacerdotes de la tribu*

de Leví, y lo leerá todos los días de su vida, para que aprenda a temer al Señor su Dios y a seguir sus mandatos y ceremonias, que están prescritos en la ley”.

A este respecto, manifiesta Kantorowicz (13) que Juan de Salisbury, en una gran parte del libro IV de su *Policraticus*, desarrolla su doctrina del *rex imago aequitatis*. Lo hace utilizando la metáfora, ya muy antigua, del rey como “Imagen de Equidad” o “Imagen de Justicia”, pero sin que invada ni invalide, por sí misma, la noción de *rex imago Christi*. Para ello realiza únicamente una ligera variación del antiguo tema, un desplazamiento sin importancia aparente del aspecto más litúrgico al aspecto más legal de Cristo representado por el gobernante, aunque en Juan de Salisbury, tal variación adquiere gran relevancia, al integrar *“máximas de Derecho romano en la impresionante elaboración de su pensamiento, en el cual se combinan rasgos hierocráticos y humanísticos”.*

Prosigue Kantorowicz manifestando que Juan de Salisbury, intentó resolver lo que a nosotros nos podría parecer contradictorio, *“pues le atribuyó a su Príncipe un poder absoluto a la vez que una total sumisión al Derecho”* (14), y que la esencia de su resolución, viene a sintetizarse en el capítulo II del libro IV de su *Policraticus*, intitulado, *“Que el príncipe, aunque no esté obligado por la ley, es, sin embargo, servidor de la ley y la equidad, ejerce como persona pública y derrama sangre sin culpa”*, donde se dice que en los negocio públicos o cuando en ellos no le es lícito sino lo que recomienda la ley o la equidad, o postula el argumento de utilidad común, su voluntad debe tener la fuerza del juicio, y con toda razón debe tener en tales asuntos peso de ley lo que a él le complace, ya que su decisión no discrepa del sentido de la equidad. Por

consiguiente, *“el príncipe es ministro de utilidad pública y servidor de la equidad y ejerce como persona pública por el hecho de que castiga con equilibrada equidad no sólo los perjuicios y daños de todos, sino todos los delitos”*.

Sobre estas cuestiones, arguye Kantorowicz que, Juan de Salisbury, no niega la validez esencial de la máxima de Derecho romano que proclama que el príncipe está *legibus solutus*; puesto que el Príncipe en el que piensa está, en efecto, libre de los vínculos del Derecho, lo que no es consecuencia para que actúe mal. Está libre y *legibus solutus* porque se espera de él que actúe sobre la base de su sentido innato de justicia, y porque está obligado *ex officio* a venerar el Derecho y la Equidad por amor a la justicia misma, y no por temor al castigo. Cuando derrama sangre en su capacidad de juez, se le debe eximir de culpa alguna ya que, todo lo que hace, lo hace como “el ministro de la utilidad pública” y en beneficio del bien común. El Príncipe es una *persona pública*, y actúa como tal, y en esta capacidad se espera de él que considere todos los asuntos en relación con el bien de la *res publica*, y no en relación con su *privata voluntas*. Así, cuando el Derecho romano mantiene que la *voluntas* del Príncipe tiene fuerza de ley, no es en referencia a los actos de volición privados y arbitrarios, sino a la *voluntas* que en él actúa como *persona pública*.

Sigue manifestando Kantorowicz que, a tenor de lo dicho, la antítesis que Juan de Salisbury establece entre *persona publica* y *privata voluntas*, parece contener, por consecuencia, *la distinción entre el Príncipe como persona pública y el príncipe como persona privada*. En inferencia de ello, podría esperarse una teoría que estableciese que el Príncipe como persona privada

está bajo la Ley, *legibus alligatus*, mientras que su persona pública está por encima de la Ley, *Legibus solutus*. Pero, según Kantorowicz, no es esta la conclusión a la que llega Juan de Salisbury, toda vez que éste, no está especialmente interesado en el Príncipe como persona privada, al menos en este contexto, ya que toda persona privada está sujeta a la Ley.

Finalmente, resuelve Kantorowicz, que lo que de verdad le interesa a Juan de Salisbury es el Príncipe como *persona pública* y que, en los pasajes citados de su *Policraticus*, la tensión interna se encuentra, precisamente, en la *persona publica* del Príncipe. El Príncipe como persona pública está a la vez *legibus solutus* y *legibus alligatus*, es simultáneamente *imago aequitatis* y *servus aequitatis*, al mismo tiempo señor siervo de la Ley. La dualidad reside en el oficio mismo.

Para concluir, sostiene Kantorowicz, que el Príncipe de Juan de Salisbury no es un ser humano en el sentido ordinario del término. Para ser Príncipe y no tirano, ha de entrañar la "perfección". Es la Idea misma de la Justicia, en sí misma sujeta a la Ley y al propio tiempo por encima de ella por ser el fin de toda Ley. *"No es el Príncipe el que gobierna, sino la Justicia la que gobierna a través o en un Príncipe, quien es a su vez el instrumento de la Justicia"*.

2.5 – Nuevamente "las dos espadas"

Tras la sucinta exposición de las teorías de Juan de Salisbury, nos interesa resaltar que, tanto él, como el resto de clérigos que le preceden y acompañan, no hacen sino acreditar y reconocer la presencia del poder monárquico,

aunque, a la vez, se intentan justificar con las múltiples recomendaciones que acaban proponiendo al rey y los príncipes. Con ello, la realeza, que sabe sacar partido de la oportunidad que le brinda la Iglesia, aprovecha la situación para reconstruir el Estado desde el interior del mismo régimen feudal y lo utiliza para reducirlo.

Ahora bien, la Iglesia no se estancó y reaccionó lanzando una nueva ofensiva. El movimiento gregoriano no acabaría con la muerte de Gregorio VII; alcanzará su apogeo con los sucesores de éste, favorecidos por los acontecimientos que le siguieron y, de manera particular, por la intensa efervescencia intelectual que les acompañó. Entre esos intelectuales habrá que destacar a Hugo de San Victor, con sus manifestaciones sobre el poder espiritual y el poder terrenal, y a Bernardo de Claraval que reformularía la teoría de las dos espadas.

Esa ofensiva que comentamos, culminaría con el advenimiento del papa Inocencio III en el año 1.198, quien se atendería a la doctrina de San Bernardo y la mostraría en su verdadero sentido. De él, dice Touchard, que supo distinguir su poder, que se impone *ratione peccati*, del poder que interviene *ratione feudi*. Al papa le han sido confiadas las dos espadas, no para el ejercicio habitual del poder temporal, sino para la salvación de los hombres y del mundo.

Sostenía Inocencio III que los reyes y príncipes ejercían su poder, solamente, sobre el cuerpo de sus súbditos, mientras que los sacerdotes lo ejercían sobre los cuerpos y las almas. Con todo, intentó mantener una concepción espiritual de su pontificado, aunque pudiera parecer que ejercía funciones de monarca sobre la comunidad de creyentes, pretendiendo que sus órdenes alcanzasen a todos y a todo. Entendía, en apreciación de Ullmann, que dado que la finalidad

de la comunidad de los creyentes, gobernada por el papa, pertenecía al otro mundo, *"todo lo que pudiese calificarse de temporal debía supeditarse a esta finalidad espiritual"*.

La aplicación de estas ideas aparejaba la necesidad de que el papado controlara a los gobernantes seculares, diferenciando el que debía de ejercer sobre el emperador de los romanos, del control sobre los otros reyes. El rey germano no tenía derecho a la corona imperial, que era un "favor apostólico". Según se expresaba Inocencio III en la Bula "Venerabilem", el rey debía ser aprobado, confirmado y coronado por el papa; hasta que el papa no ponía la corona sobre sus sienes, no era emperador, sino tan sólo un candidato al Imperio.

Las tesis de Inocencio III, como decíamos y nos recuerda Ullman, se inspiraban en San Bernardo de Claraval. Éste, había retomado la teoría de la "Doble Espada", según la cual, el papa poseía dos espadas, la espiritual y la temporal (material), que representaban respectivamente el poder coercitivo del papa en lo espiritual y su poder coercitivo real. En la coronación imperial, el papa cedía este poder real al emperador, del que se decía que sostenía la espada por orden del papa. Por el contrario, la coronación de los otros reyes, rara vez era oficiada por el papa. El pontífice, al menos a nivel teórico, casi nunca se inmiscuía en las elecciones reales, sin embargo, Inocencio III estableció que, "en razón del pecado" podía intervenir en cuestiones puramente reales, así como en el "examen de ciertas causas". Esta concepción, nos confirma Ullman, deja entrever la idea subyacente en los principios políticos del

papado; la idea de *utilitas publica*, según la cual los intereses privados deben de someterse a las exigencias del interés público.

2.5.1 – La “plenitudo potestatis”

A pesar de lo anteriormente comentado, nos advierte Sabine (15), que la intención de Inocencio III no era la de privar a las autoridades seculares de sus poderes. No pretendía que su poder sustituyera al de los gobernantes temporales, ni tan siquiera que el poder de éstos derivase del suyo. Eso sí, consideraba al papado como dotado de un poder general de revisión que, en caso de necesidad, podía ejercerlo ante cualquier cuestión que él mismo decidiera. La esencia de la teoría consistía en reclamar para el papado un poder único, tanto en la propia Iglesia como en las relaciones entre ésta y los poderes seculares; un poder superior diferente del ejercido por cualquier otra autoridad. El papa tenía “*plenitudo potestatis*”, expresión que, en opinión de Sabine, “*es difícil de traducir salvo por la palabra soberanía*”. Inocencio IV sería quien expusiera esta doctrina con mejor precisión, afirmando que el derecho a intervenir o a deponer a un monarca negligente no dependía, en manera alguna, de que el rey fuese vasallo del papa; dependía, explica Sabine, *únicamente de la “plenitudo potestatis” del papa, poder pleno que tiene por ser vicario de Cristo.*

Estas teorías serían las predominantes en los siglos XII y XIII debido, en gran parte, a las influencias de los canonistas y el derecho canónico. Desde mediados del siglo XII los estudios canónicos alcanzaron un considerable

desarrollo, primeramente en Bolonia y, más tarde, en Francia e Inglaterra. Sus universidades se convirtieron rápidamente en centros de una vida intelectual extraordinariamente productiva, concentrando a gran número de estudiantes y contando entre sus maestros a las mentes más lúcidas y activas de la época. Junto a estas instituciones, hay que destacar también a las grandes escuelas jurídicas que se preocuparían de recuperar el conocimiento exacto del derecho romano.

2.6 – Renacen las antiguas doctrinas: Santo Tomás de Aquino y su “De regimene principum”

Las órdenes mendicantes desempeñaron un papel especialmente activo en el desarrollo de las universidades, al establecer estudios para preparar a sus miembros, aportando, al mismo tiempo, un gran número de maestros en cada una de las materias. De esta manera se divulgó la nueva ilustración cuyo contenido primordial sería, en primer lugar, la recuperación de las ciencias antiguas, en especial las de Aristóteles que aportarían a la Edad Media una nueva visión de la vida intelectual de Grecia y la creencia, señala Sabine, *de que la razón es la llave que tiene que abrir la puerta del conocimiento del mundo natural.*

La mayoría de los más originales y destacados pensadores del siglo XIII pertenecieron a una de las dos grandes órdenes mendicantes; franciscanos y dominicos. De entre todos ellos, y para proseguir en la línea del cometido que nos venimos planteando desde el principio, elegimos para nuestras

indagaciones al dominico Tomás de Aquino. De toda su vasta obra, y con el fin de no disiparnos en ella, nos centraremos, por ser los que de manera más concreta y precisa recogen sus teorías políticas, en los escritos denominados *De Regno* ó *De regimine principum*, más conocidos por "La monarquía" (16).

Sobre este opúsculo de Santo Tomás, escribe Touchard en su "Historia de las ideas políticas": "*Aunque inacabado - Bartolomé de Luca tomó el relevo de Santo Tomás: su suplemento contiene una verdadera metafísica medieval del Estado - el De regimine principum (o De rege et regno, o simplemente De regno), escrito en honor del joven rey Hugo II de Chipre, contiene la doctrina de Santo Tomás sobre el problema del gobierno temporal y de sus relaciones con el poder espiritual*". Si bien, por otro lado, dicen Robles y Chueca – traductores de esta obra que manejamos – que hoy no se puede dudar de la autenticidad del texto que traducen, *ya que todos los autores más antiguos, los catálogos de las obras del Santo y la traducción manuscrita más antigua lo dan a su nombre* (de Tomás de Aquino). En todo caso, no ha de ser la autoría del texto, aquello que más nos preocupe. Nuestro interés en esta obra se centra, principalmente, en tratar de conocer las ideas imperantes en la época sobre el poder real que en ella se contienen (17).

De manera especial, por su repercusión y posterior influencia, pretendemos observar la aplicación práctica en un hipotético gobierno de la monarquía, de las ideas sobre el "Derecho Natural" (18) y el "bien común" (19) y, sobre todo, la relación existente entre el *poder espiritual* y el *poder temporal*.

Se inicia la obra enunciando la necesidad de que el hombre sea gobernado por alguien, puesto que debe vivir en sociedad. Se distinguen varios poderes o

regímenes aunque, ya de entrada, se fijan y quedan sentadas las preferencias: *“Porque todo cuanto se ordena a un fin puede ser conducido por diferentes caminos, se precisa un dirigente por medio del cual llegue directamente a su fin todo lo destinado a él”*. Y, de inmediato, observamos como se afrontan las dos ideas que reseñábamos.

Para justificar la sociabilidad del hombre, se fundamenta en la razón humana, la vía necesaria e imprescindible para el conocimiento y la satisfacción de sus necesidades, previniendo sobre la imposibilidad de conseguirlo de intentarlo individualmente: *“El hombre, por el contrario (que los animales), únicamente en comunidad tiene un conocimiento natural de lo necesario para su vida de modo que, valiéndose de los principios naturales a través de la razón llega al conocimiento de cada una de las cosas necesarias para la vida humana”*. Eso sí, se nos advierte que todo lo que se halla ordenado a un fin, unas veces avanza rectamente y otras no, por lo que la sociedad, en ocasiones es bien dirigida y en ocasiones mal, afirmando que cada cosa está bien regida cuando se la conduce al fin que le conviene. Se distingue el fin que conviene a los libres del que conviene a los siervos y se pronuncia así sobre el bien común: *“Si la sociedad de los libres es dirigida por quien gobierna hacia su bien común, se da un régimen recto y justo, como corresponde a los libres. Si, por el contrario, el gobierno se dirige no al bien común de la sociedad, sino al bien individual de quien gobierna, se dará un régimen injusto y perverso”*. Finalmente, concluye afirmando que *“rey es aquel que dirige la sociedad de una ciudad o provincia hacia el bien común”*.

Tras esforzarse en demostrar en los siguientes capítulos del libro primero, las bondades del régimen monárquico sobre los demás y en definir cuales han de ser los móviles que deben de conducir al rey a un buen gobierno, se intenta definir y justificar en el libro segundo el oficio del rey y que es lo más conveniente que el rey sea, puesto que, como decíamos, se inclina desde el principio por la monarquía como mejor forma de gobierno. Para ello, toma como ejemplo la misma naturaleza; *"Puesto que el arte imita a la naturaleza, por la que sabemos como podemos obrar según la razón, parece lo mejor tomar la pauta del régimen natural para explicar la tarea del rey"*.

Se argumenta que en las cosas naturales se observa un régimen universal – *"en cuanto todo se halla sujeto al gobierno de Dios"* - y un régimen particular – *"muy similar al divino, se encuentra en el hombre, que se llama por ello microcosmos, porque en él se observa la forma del régimen universal"*. Se prosigue diciendo que, así como toda criatura corpórea y todas las virtudes espirituales se subordinan al régimen divino, también los miembros del cuerpo y las restantes potencias del alma, son regidas por la razón y así también se observa la razón en el hombre como Dios en el mundo. Pero siendo el hombre un *"animal sociable por naturaleza que vive en comunidad"*, su semejanza con el régimen divino se encuentra, no sólo en cuanto a que la razón rija las demás partes del hombre, sino también en cuanto a que la sociedad es regida por la razón de un solo hombre, cosa que pertenece en especial a la tarea del rey. Es por eso que *" el rey debe conocer que ha asumido este cargo, que es en su reino como el del alma en el cuerpo y el de Dios en el mundo"*.

Prosiguiendo en esta línea argumental se manifiesta que, si se considera lo que hace Dios en el mundo, de la misma manera, quedará claro lo que está obligado a hacer el rey. En este sentido, destaca especialmente dos de las obras de Dios en el mundo. *"Una por la que formó el mundo, la otra por la que lo gobierna ya formado"*. Lo segundo es lo que pertenece con más propiedad a la tarea del rey puesto que, la primera obra no pertenece a todos los reyes ya que, no todos ellos fundan el reino o la ciudad en la que reinan, sino que dirigen sus esfuerzos al gobierno de un reino o ciudad ya fundados.

Por ese motivo, también pertenece a la tarea de gobierno conservar lo gobernado y usar de ello conforme al fin para el que fue fundado, por lo que no podrá conocerse plenamente la tarea de gobierno si se ignora la razón de su formación y, esta razón, *"hay que tomarla del ejemplo de la formación del mundo, en el que en principio se considera la producción de las mismas cosas y después la distinta ordenación de las partes del orbe"*.

Insistiendo en la consideración de que *"gobernar consiste en conducir lo que es gobernado a su debido fin"*, se nos dice que, gobernar consiste, además de eso - fin extrínseco -, en mantener ileso aquello que se gobierna - fin intrínseco – (por analogía, así lo clasificamos nosotros). *"Corresponderá a la tarea de gobierno no solamente conservar la cosa ilesa, sino incluso conducirla después hasta su fin"*. Y como el bien extrínseco al hombre, aún cuando se encuentra en la vida mortal, es *la felicidad última que se espera alcanzar con la visión de Dios después de la muerte*, es por lo que el hombre cristiano, cuya felicidad ha sido comprada por la sangre de Cristo, y que recibe la señal del Espíritu Santo para conseguirla, *"necesita otro cuidado espiritual por medio del cual se dirija al*

puerto de la salvación eterna; este cuidado es mostrado a los fieles por los ministros de la Iglesia de Cristo".

Tras conocer estas ideas, convendría ahora, observar cual es el fin de toda la gente y el de una sola persona, pues si el fin último del hombre consistiese en cualquier fin que exista en él mismo (fin intrínseco), también el último fin para gobernar a la multitud consistiría en lo mismo. Pero como el fin último del hombre consiste en *la felicidad última que se espera alcanzar con la visión de Dios después de la muerte* (fin extrínseco), no puede consistir el último fin de la multitud reunida en sociedad, solamente, en vivir virtuosamente. *"Pero como el hombre que viva virtuosamente se ordena a su fin ulterior que consiste en la visión divina, conviene que la sociedad humana tenga el mismo fin que el hombre individual. Y no es, por tanto, el último fin de la multitud reunida vivir virtuosamente, sino llegar a la visión divina a través de la vida virtuosa".*

El hombre puede llegar a vivir rectamente por virtud de la naturaleza humana, siendo entonces necesario que correspondiera a la tarea del rey dirigir a los hombres a tal fin (fin intrínseco). *"Pero como el hombre no consigue el fin de la visión divina (fin extrínseco) por su virtud humana, sino por favor divino, no pertenece al régimen humano, sino al divino, conducirlo a su último fin".*

Concluye Santo Tomás en su argumentación y es entonces, a nuestro entender, cuando se manifiesta abiertamente en la relación entre el *poder espiritual* y el *poder temporal*, una indudable controversia que de inmediato abordaremos.

Se viene a decir que un régimen como el que se acaba de relatar, es propio de aquel rey que no es solamente un hombre, sino Dios, o sea, el Señor

Jesucristo, que, convirtiendo a los hombres en hijos de Dios, los introduce en la gloria del cielo. Tal gobierno le ha sido otorgado de manera que no se corrompa, pues, en las Sagradas Escrituras se le llama sacerdote y rey. *"Luego así el ministerio del reino, al encontrarse separado lo espiritual de lo terreno, ha sido encomendado no a los reyes de la tierra sino a los sacerdotes y, principalmente, al Sumo Sacerdote, sucesor de Pedro, Vicario de Cristo, el Romano Pontífice, del que todos los reyes del pueblo cristiano deben ser súbditos, como del mismo Señor Jesucristo. Así pues, como ya se afirmó, aquellos a los que pertenece el cuidado de los fines anteriores y la dirección de imperio deben subordinarse a aquel que tiene el cuidado del último fin"*.

Conocida la argumentación de Santo Tomás, para llevar a cabo nuestro compromiso de tratar de profundizar en la manifiesta controversia que apuntábamos entre el *poder temporal* y el *poder espiritual*, que se deduce de sus teorías, nos será de gran utilidad recordar, previamente, nuestros anteriores comentarios al *Policraticus* de Juan de Salisbury.

Decíamos que en Juan, el *gobierno temporal* estaba de tal manera subordinado al *poder espiritual*, que la potestad del príncipe no era, sino la potestad del mismo Dios que la ejercía a través de su institución: *"El poder del príncipe es de tal manera de Dios, que la potestad no se aleja de Dios, sino que El usa de ella a través de una mano subordinada, proclamando en todas las cosas su clemencia o su justicia"*. Por tal motivo, las órdenes del príncipe - las leyes - debían de estar sometidas, necesariamente, a la ley divina, declinando la validación de sus preceptos, en cualquier caso, al mejor criterio de la jerarquía clerical: *"Es inútil el dictado de cualquier ley, si no lleva impresa la*

imagen de ley divina, y es inútil la orden del príncipe, si no es conforme a la disciplina eclesiástica".

De Santo Tomás, dice Sabine, por un lado, que *"daba por sentado que el sacerdotium tiene autoridad superior al imperium"* para, a continuación, manifestar que *"trazó una línea tajante de separación entre razón y revelación"* y que, esta separación, *"desempeñó un papel decisivo en la creación de una teoría puramente secular del estado"*.

A este respecto, se pronuncian, también, Laureano Robles y Angel Chueca - traductores y prologuistas de la edición de "La Monarquía" que manejamos - comentando que, en Santo Tomás, *"la sumisión del poder civil al poder eclesiástico no debe entenderse como una absorción del Estado por la Iglesia. En la perspectiva tomista el orden de la gracia no destruye el orden de la naturaleza"*.

Es entonces, a la vista de estas consideraciones, cuando se evidencia con más claridad lo controvertido del argumento sobre el que gravita la teoría que acabamos de exponer. Controversia que, con palabras del propio Santo Tomás, pone así de manifiesto Touchard: Si bien *"tanto el poder espiritual como el poder secular provienen del poder divino"*, el segundo sólo está sometido al primero *"en la medida en que Dios lo ha sometido, es decir, para lo que se relaciona con la salvación del alma; y esto porque en estas materias hay que obedecer antes al poder espiritual que al poder secular. Pero en las materias que se relacionan con el bien de la Ciudad hay que obedecer antes al poder secular que al poder espiritual"*. No obstante, añade, *"a menos, sin embargo, que el poder secular no se encuentre aliado con el poder espiritual, como en el*

papa, que ocupa la cumbre de uno y otro poder, es decir, del secular y del espiritual".

Continúa diciendo Touchard que estas manifestaciones de Santo Tomás, no son de interpretación fácil, como ha observado Etienne Gilson (*La philosophie au Moyen Age*) en un comentario que, según dice, merece ser citado íntegramente: *"El alcance de este texto variará mucho, según que se limite la unión de los dos poderes del papa al dominio de los Estados pontificios, o que se extienda a toda la tierra. Parece difícil conciliar la interpretación restringida con la aserción de que el papa ocupe la cumbre tanto del poder secular como del espiritual. Si el lugar es el mismo en ambos casos, no puede tratarse en cada uno de ellos más que una sola cumbre. La interpretación más amplia es, por el contrario, la única que concuerda con la tesis, sostenida por Santo Tomás en el De Regimine principum, de que todos los reyes del pueblo cristiano deben estar sometidos al Soberano Pontífice como al mismo Nuestro Señor Jesucristo".*

En resumen y conclusión, coincidiendo con Touchard, habremos de decir que, la monarquía, según la doctrina tomista, no es una monarquía absoluta de derecho divino y, aunque el rey es en su reino lo que el alma es en el cuerpo y lo que Dios es en el mundo, no por ello está menos obligado a ser virtuoso y a seguir - como en Juan de Salisbury - la enseñanza de los sacerdotes. En Santo Tomás, el orden de la naturaleza no está destruido por el orden de la gracia, pero está sometido a él, tal y como se recoge en *De regimine principum*: *"Es a aquél (es decir, al papa) a quien corresponde la carga del fin último (el orden de la Gracia), a quien deben de someterse los que tienen la carga de los fines*

antecedentes (el orden de la naturaleza), *que deben ser dirigidos por el imperium*".

Sintetizamos en esta última frase - a modo de compendio - el pensamiento de Santo Tomás en lo referente a la relación existente entre el poder temporal y el poder espiritual. Comparándolo, en igual vertiente, con el de Juan de Salisbury - *"es inútil el dictado de cualquier ley, si no lleva impresa la imagen de ley divina, y es inútil la orden del príncipe, si no es conforme a la disciplina eclesiástica"* - queremos destacar la similitud de su contenido puesto que, para nuestra intención, tanto da afirmar que el poder temporal deba estar *sometido al papa*, que supeditar la *orden del príncipe* a la *disciplina eclesiástica*. Pero, por otro lado, queremos resaltar, al mismo tiempo, lo que nos viene a recordar Sabine; que la concepción de una sociedad cristiana, tal como la que había transmitido la tradición cristiana, era, para Santo Tomás, eterna. *"Podía haber controversias, pero las discrepancias no podían producir cambios esenciales en aquella"*. Es por ello que su filosofía trataría de encontrar las razones de esa concepción, tal y como se creía que era, construyendo *" un esquema racional de Dios, la naturaleza y el hombre, dentro del cual encontrasen su lugar debido la sociedad y la autoridad civil"*.

2.7 – La idea del Imperio.- Pugna entre el Pontífice y las dinastías germánicas

Mientras todo esto ocurría, la idea imperial - concebida en Occidente desde la coronación de Carlomagno como el signo de la *Traslación del Imperio*, y

debilitada por los sucesores de éste - comenzaría un nuevo auge conducida por la dinastía de los Otones. Apogeo que tendría un carácter efímero, entre otras cosas y como hemos visto, por la afirmación de la autoridad pontificia que, desde Gregorio VII, reivindicaba para sí la sucesión del Imperio romano. Así nos encontramos con que, tanto el pontífice romano como las dinastías germánicas, pugnaban por capitalizar la idea del Imperio, con el consecuente enfrentamiento entre las dos potencias.

Como nos recuerda Touchard, una de las consecuencias para el papado de la reforma gregoriana fue la tendencia a la *Imitatio Imperii*. La Curia romana, recordando al senado romano, ejercía como una especie de "senado de la Iglesia" y los pontífices declaraban en las *Dictatus papae* el derecho exclusivo a usar las insignias del Imperio. En lo espiritual, la *auctoritas* de la Iglesia romana era absoluta, y tendía a imponerse sobre la *potestas* de los príncipes, reyes o emperadores.

Estos eran, en síntesis, los motivos y fundamentos que el poder espiritual esgrimía en el desarrollo de los acontecimientos que venimos comentando. Pero no tendríamos una visión completa de la situación si, al mismo tiempo, no observamos los acontecimientos desde la otra parte enfrentada y analizamos, si quiera brevemente, los razonamientos que, ante los mismos hechos, sostenían los emperadores germánicos.

Según refiere Touchard, haciendo mención a Robert Folz, "*herencia franca e idea romana*", eran las bases esenciales sobre las que se construyó la doctrina imperial de la dinastía de los Staufen. En el siglo XII, a partir de Federico I, la tradición franca, influenciada por el Derecho Romano y mirándose en el

ejemplo bizantino, iría perdiendo fuerza en favor de la idea romana y, conjugando esas dos piezas, proclamaría que su autoridad imperial la recibe solamente de Dios mediante la elección de los príncipes. De esta manera, decía Federico I que esa elección llevada a cabo por los príncipes, liberaba al emperador de la tutela que pretendía imponerle el papa en la ceremonia de la coronación. Para Federico I, el universalismo de su título derivaba, según Touchard, de dos ideas: *“del carácter romano del Imperio y del papel del emperador en la Iglesia”*.

Esta concepción del Imperio será la que prevalezca en los años siguientes y vivirá su último apogeo con Federico II, quien evocará la época justiniana en su proyecto imperial. En él, se concibe la idea de un Imperio absoluto en el que sólo Roma se contempla como centro del mismo. Federico II se considera el heredero de Augusto y reivindica para su Imperio una universalidad de hecho. Para tratar de realizar esta idea procura asociarse a las monarquías en una lucha común contra el papa, pero sus intentos nunca darían el fruto apetecido. Y no es que no tuviera argumentos válidos y aprovechables, que sí lo serían posteriormente (20). Lo que ocurre es que en su época, resultarían insuficientes ante la fortaleza y contundencia de los que, como venimos observando, se esgrimían en favor del papado.

El reinado de Federico II acabaría de forma catastrófica, arrastrando consigo a la institución imperial. Éste, llegará a ser excomulgado por el papa Gregorio IX, ante su negativa a integrarse como cruzado para, finalmente, llegar a ser condenado y depuesto en el año 1.245 por su sucesor - Inocencio IV - en el Concilio de Lyon mediante la Bula *“Eger cui levía”*.

La deposición de Federico II trajo consigo una época de anarquía a la que pareció poner fin la ascensión al trono alemán de Rodolfo de Habsburgo en el año 1.273, si bien, sus efectos, habrían resentido las estructuras sociales, no sólo de Alemania, sino también las de Italia y otros países centroeuropeos. Cuenta Ullmann que la gente reflexiva comenzó a plantearse preguntas acerca de la justificación de un Imperio romano universal; preguntas que acosaban a los pensadores e intelectuales, en especial, a los germanos y que repercutieron en la aparición de multitud de tratados que exponían la visión germana del problema, aunque con escasa repercusión en el pensamiento político de la época.

De todos ellos, destaca Ullmann a Engelberto de Admont y a Alejandro de Roes. Del primero, dice que, en su tratado *Acerca del origen y la finalidad del Imperio romano*, se esforzó por demostrar que la institución del Imperio era justa y necesaria. Sostenía que el Imperio era un factor que contribuía a mantener la paz y la justicia en el mundo, con la condición de que existiera una verdadera concordia entre éste y el papado. Así mismo, el Imperio era también necesario para la defensa y la propagación del cristianismo aunque, en el pasado, no siempre hubiera conseguido sus propósitos.

Alejandro de Roes era canónigo de Colonia y cuenta que, lo que le impulsó a escribir su tratado *Memorando (Memoriale)*, fue la elección del francés Simón de Brion como papa, que ejercería con el nombre de Martín IV en 1.281. Sucedió durante la misa oficiada durante el cónclave, que le invadió la ira al observar en el misal que le habían prestado, que se habían eliminado las plegarias por el emperador. Oyó decir que los germanos no merecían haberse

hecho con el Imperio, porque eran demasiado bárbaros e indisciplinados y que la coronación papal constituía un triunfo para Francia, siendo a los franceses a quien debería corresponder el Imperio. Con su tratado pretendía avisar al mundo del cataclismo que se le avecinaba ante los signos que estaba viendo. Todo el antiguo orden, todo lo que el mundo había atesorado, corría el peligro de derrumbarse. Argumentaba que era el designio de Dios que fueran los germanos los dirigentes del derecho del mundo; a los italianos les reservaba el derecho del papado, mientras que a los franceses les atribuía una intelectualidad igualmente necesaria para la buena marcha de la cristiandad, pero les negaba su pretensión a la corona imperial. Concluía diciendo que la santa Iglesia católica vive, prospera y crece en estos tres elementos; el papado, el Imperio y la cultura, que son comparables al cuerpo, el alma y el espíritu.

Frente a las sólidas y documentadas exposiciones que de sus tesis hacía la Iglesia, nunca destacaron las argumentaciones germanas, aunque una cosa es justo reconocerles; su unánime y firme defensa de que, el gobierno de la Europa cristiana, la monarquía universal, como se entendía entonces, debía corresponderles a ellos.

2.7.1 – De nuevo la “plenitudo potestatis”. La doctrina teocrática y la aparición del feudalismo

Estas tesis que acabamos de referir las desarrollaba y sostenía la Iglesia encuadradas en la llamada “doctrina teocrática”. De ella, dice Passerin

D'Entrèves (21) que, la más radical formulación de la misma, se encuentra en la *ambiciosa reivindicación del señorío universal que hiciera Bonifacio VIII y en el argumento sobre el que él y sus seguidores lo basaban*. Esta doctrina demandaba para el pontífice romano la suprema autoridad en el mundo, la *plenitudo potestatis*, expresión ésta que, según Passerin, *“mejor se corresponde en las fuentes medievales con el concepto moderno de soberanía”* (22). De esta atribución al pontífice de la “plenitud del poder”, se sigue que aquel es la fuente suprema del Derecho. La argumentación de Bonifacio VIII en su reivindicación, prosigue Passerin, tenía una lógica propia, que era, precisamente, la lógica de la soberanía: *“en una comunidad sólo puede haber un detentador del poder, sólo un definitivo fundamento de obediencia”*. Había que rechazar como absurda y anticuada la vieja idea del gobierno dual del mundo, guiado por el Pontífice y el Emperador porque, concluye Passerin D'Entrèves, como decía Bonifacio VIII en su Bula *Unam Sanctam*, y que sorprendentemente son una anticipación de Hobbes y Rousseau, *“un cuerpo bicéfalo es un monstruo imposible”*.

El decreto *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII, publicado en el año 1.203 está considerado como un notable y sucinto resumen de la doctrina papal. Para su elaboración se sirvió de la Biblia, de Cipriano, del *Seudo-Dionisio*, de San Bernardo, de Hugo de San Víctor y de Tomás de Aquino. Bonifacio parte de la tesis original de Cipriano, ya adoptada por Inocencio III, de que la Iglesia es un cuerpo indivisible, fuera del que no es posible la salvación. El gobierno monárquico del papa se basa en el hecho de que para el gobierno de la Iglesia se necesita una sola cabeza. El mismo Jesucristo era esta única cabeza y es

ahora representada por su vicario. Todos los cristianos pertenecen forzosamente al “rebaño de Cristo”, por lo tanto, están todos sujetos al papa.

Sin embargo, se argumentaba que en función del principio de la división del trabajo, el papa no empuñaba personalmente las dos espadas que poseía, sino tan sólo una. La otra era usada por los reyes (y no solo los emperadores), si bien, afirmaba Bonifacio siguiendo el modelo de Hugo de San Víctor, sin dejar de considerar que el poder espiritual es el que crea el poder real, el cual en todo momento debe de permanecer sujeto al papa.

Pero, según comentábamos, esta doctrina no era del todo original de Bonifacio VIII. Como ya conocemos, a finales del siglo V el papa Gelasio I desplegaba su “doctrina de las dos espadas”, dando comienzo de esta manera los enfrentamientos entre el poder espiritual y el poder temporal. Tales hechos traerían consigo la aparición del llamado reino teocrático entre los siglos VI y VIII, en el que, como nos dice Ullmann (23), el rey, unido hasta entonces al pueblo, empieza a destacarse por encima de aquellos a quienes debía su posición como dirigente. Esta elevación se inicia, así, con la adopción por parte del rey del título de “Rey por la gracia de Dios”; título que ya no iba a depender de la voluntad del pueblo sino de la divinidad.

Este gobierno real teocrático, con el sostén de la doctrina eclesiástica, iba a dejar bien sentado una cuestión de vital importancia para nosotros: la soberanía del rey sobre sus súbditos. La configuración de esta soberanía no sería muy distinta de la que pretendía el papado. Con ello, el rey, se encontraba al margen y por encima del pueblo, confiado a su gobierno por la divinidad. En consecuencia, no habría tribunal, organismo ni forma alguna de pedir

responsabilidades al rey por sus acciones políticas. El rey estaba por encima de la ley.

Pero por más lógica, perfecta y simétricamente que estuviese construida la teoría teocrática, nos recuerda Ullmann que, *se trataba de una concepción que apenas tenía en cuenta los elementos humanos que necesariamente intervienen en el gobierno real*. Sus principios, explica, parecían estar concebidos y dirigidos a un utópico gobierno que no tuviera que ejercerse en el reino de una sociedad humana, acosada por sus ambiciones y prejuicios. Más bien parecían estar pensados para tener que hacerlo en los límites de conceptos y abstracciones.

En estas circunstancias, la aparición del feudalismo, otorgando al rey una nueva función como señor feudal, operaría a modo de un correctivo medieval a la teocracia real. Pocos serían, desde entonces, los reyes que no ejercieran ambas funciones; la teocrática y la feudal.

La función feudal del rey era totalmente opuesta a su función teocrática. A tenor de esta última, *la voluntad del rey constituía la fuente de la ley, y en su ejercicio no hallaba trabas ni impedimentos de ningún tipo*. En cambio, según la función feudal, sería *el consentimiento implícito o explícito de los señores feudales a la ley del rey lo que se consideraba el elemento constitutivo* (24). Consecuencia de ello, sería que el rey debía de proceder por consulta y con el acuerdo de las otras partes del contrato feudal, ya que así deben de considerarse los lazos feudales entre el rey y sus vasallos. Por tanto, va a ser el contrato entre el rey y sus vasallos el núcleo y fundamento de la sociedad feudal y, a este respecto, nadie se pronunciaría mejor que el inglés Henry Bracton, juez del rey que, a mediados del siglo XIII, desarrollará toda una

teoría sobre esta cuestión, llegando a declarar que *el contrato feudal creaba un lazo legal entre el señor y su vasallo* (25).

La existencia de este lazo legal traerá como resultado, no sólo la consideración del soberano como un miembro de la comunidad feudal, sino que, además, facilitará el otorgamiento de un mutuo consentimiento respecto a las resoluciones tomadas al amparo de tal contrato. De esta manera, en el cumplimiento de la función feudal, el rey no se situaba al margen y por encima de la comunidad como en la función teocrática, por el contrario, ambas partes gozaban de igual importancia a la hora de perfeccionar el contrato. A todos los efectos, el rey actuaba como un miembro más de la comunidad sin que, por ello, pudiera hacer ostentación soberana de la voluntad del príncipe. En cambio, nada de esto era aplicable al reinado teocrático. De su esencia se derivaba la ausencia de contrato alguno entre el rey y la comunidad ya que ésta, le había sido encomendada al rey por la divinidad.

Habría que puntualizar que, la aplicación práctica de estas teorías, no se daría por igual en todos los sitios. Circunstancias propicias permitieron el arraigo de los principios feudales en Inglaterra, donde se iniciaría un desarrollo constitucional que marcaría su futuro y lo diferenciaría de otros países europeos. Resaltaría en este proceso el surgimiento del parlamento como asamblea feudal, con lo que las leyes no serían, desde entonces, "dictadas" por el rey sino "elaboradas" por el rey y la comunidad. La promulgación en 1.215 de la llamada "Carta Magna" sería el resultado de la aplicación en Inglaterra de los principios de gobierno feudal y su posterior desarrollo se deben de considerar pertenecientes a la historia constitucional.

Pero en discordancia con el panorama inglés, en el que por el momento no vamos a profundizar, el reino germano y, especialmente el reino franco se cimentarían sosteniéndose, fundamentalmente, en el ejercicio de las funciones teocráticas.

2.8 – El reino franco: “El rey de Francia es emperador en su reino”

Para nuestro interés, dejaremos a un lado las particularidades del reino germano y nos centraremos, de manera más amplia, en las peculiaridades del reino franco. Éste, nos comenta Ullmann, estaba ostensiblemente orientado hacia su lado teocrático, el cual había sido reforzado por el rey, el papa y el episcopado franco. El rey francés estaba considerado como el rey más cristiano de Europa. A los reyes franceses se les atribuían poderes para obrar milagros, llegándoseles a denominar “los santos reyes de Francia”. Al mismo tiempo, y por muy diversos motivos, la nobleza feudal francesa actuó siempre de manera dispar, sin que consiguieran formar un mismo frente común, ni llevar a cabo una política unitaria. El acentuado carácter teocrático del reino francés destacaba, especialmente - y en esto radicaba su diferencia fundamental con el inglés -, en la manera de promulgar las leyes (éstas eran dictadas sobre la base de la real “plenitud de poder”) y en la notable influencia de las leyes romanas.

Al igual, y en la misma época que Bracton precisaba en Inglaterra su teoría sobre el presumible contrato entre el rey y sus vasallos, nos encontramos en Francia con otro eminente jurista – Beaumanoir - que desarrollaría una teoría distinta; en este caso, amparando al rey en el dictado de la ley. Así, en apoyo al

monarca, surge en Francia una corriente conformada por clérigos, escritores políticos – influidos por los canonistas – y los denominados legistas.

Sobre Beaumanoir escribe Touchard que, para elaborar sus principios, se inspiraría en las tesis de los canonistas sobre la ley justa hecha para el bien común y en el llamado carácter del rey “ministro de Dios para el bien”. En esta línea, Beaumanoir, después de reconocer que los barones son soberanos en su baronía, llegaría a manifestar *“Claro está que el rey es soberano por encima de todo y tiene como derecho suyo la guarda general de todo su reino, por lo que puede hacer todo establecimiento como le plazca para el bien común, y lo que él establece debe de ser mantenido”* (26).

Serían los legistas quienes, nos sigue recordando Touchard, inspirados en el derecho romano, intentarían llevar a la vida real el ideal de gobierno inspirado en la compilación de Justiniano. Una monarquía absoluta y administrativa, donde la plena soberanía radicaría en el emperador y en la que, si bien estaba ausente la libertad, reinaba el orden y la justicia. Esta corriente llegaría a sobrepasar el contenido de los textos de Justiniano y cuando algunos de ellos no parecen poder aplicarse a otros soberanos que no sean el emperador, dan un paso adelante y llegan a declarar que *“el rey de Francia es emperador en su reino”* (27); proclama sobre la que se han vertido numerosos comentarios en aplicación de los más diversos sentidos. Nosotros apreciamos su mejor significación en las precisas explicaciones que nos brinda Jellinek y que, seguidamente, intentamos resumir.

Dice Jellinek (28) que es en Francia donde, por primera vez, y bajo el influjo de los legistas y del clero, se va a oponer de manera directa el Estado a la

Iglesia, *llegando a afirmar la independencia plena del primero respecto a la segunda*. Y que es, precisamente, durante la lucha y después de la lucha de Felipe el Hermoso con Bonifacio VIII, cuando nace en Francia, o influida por ella, *una literatura que afirma enérgicamente la substantividad plena del Estado frente a la Iglesia*.

Al mismo tiempo, sigue manifestando Jellinek, la segunda fuerza que en la Edad Media lucha contra la idea de la independencia del Estado, es el Imperio. La teoría oficial que domina a la doctrina del Estado hasta la época de la reforma, considera a todos los Estados cristianos, subordinados de derecho al Imperio romano. En sentido estricto, dice Jellinek, *sólo el emperador tiene el carácter de dominador, sólo él puede dar leyes, sólo a él corresponde la "plenitudo potestatis", la integridad del poder monárquico*.

Toda esta doctrina oficial será contradicha a raíz de la caída de los Hohenstaufen, mostrándose entonces, la verdad de las relaciones existentes. Según Jellinek, Francia e Inglaterra, o no hacían caso de la superioridad del Imperio, o la negaban de modo directo. Venecia se consideraba a sí misma extraña al Imperio; y las demás ciudades-repúblicas de Italia - singularmente Florencia y Pisa - son consideradas como *civitates superiores non recognoscentes* (29). A la vista de estos hechos, los partidarios y defensores de la teoría se ven forzados, y no les queda más remedio que tomar en consideración las exigencias evidenciadas. Pero lo hacen de tal suerte, comenta Jellinek, *que este derecho de los "príncipes" y "civitates" a la independencia lo apoya en un título jurídico que el emperador reconoce, y que está fundado en el orden jurídico del mismo Imperio*.

De acuerdo con la concepción de Derecho Privado reinante en la Edad Media, argumenta Jellinek, esta independencia se ha de considerar como un privilegio que el emperador, concede graciosamente en virtud de la prescripción y posesión inmemorial. Pero nunca se habrá de considerar esta independencia como derivada de la naturaleza misma del Estado pues, en ese caso, *la doctrina del Estado de la Edad Media habría destruido el fundamento mismo sobre el cual se había apoyado*. Es por esto que, los reyes que se habían liberado mediante algún título de la superioridad del emperador, permanecían, no obstante, dentro del Imperio. A estos príncipes, concluye Jellinek, *corresponden todas las atribuciones imperiales en su país. Esto es lo que se quiere decir al afirmar que "el rey en su tierra es emperador", pero jamás se iguala al emperador*.

2.9 – El conflicto entre Bonifacio VIII y Felipe IV: Se inicia la separación entre Iglesia y Estado

Pero esa concepción marcadamente teocrática del reino franco que, por un lado, parecía dotarlo de un cierto halo de independencia frente al Imperio, por otro lado, hizo al rey francés muy vulnerable a las intervenciones del papado. El gran conflicto entre Bonifacio VIII y Felipe IV sería el origen del fin de una época en el que, según Sabine, tuvo su parte de culpa el *"peligroso secularismo que podía esconderse en la Política de Aristóteles, especialmente en la teoría de que la sociedad civil es en sí perfecta y autárquica"*. Estas circunstancias, que duda cabe, marcarían significadamente el comienzo del proceso de separación

entre la Iglesia y el Estado o, lo que es lo mismo, la separación entre el poder temporal y el poder espiritual (30).

Nos cuenta Sabine que la naturaleza de la cuestión debatida entre Felipe y Bonifacio, tuvo mucha importancia en relación con el desarrollo de las teorías sostenidas por ambas partes. Los problemas más importante surgen de las pretensiones de Felipe de conseguir dinero imponiendo tributos al clero francés a las que se opondría enérgicamente Bonifacio en su bula *Clericis laicos* del año 1.296, declarando ilegal tal contribución y prohibiendo el pago sin permiso papal. Años más tarde, Bonifacio se vería obligado a retroceder, al percatarse de que hasta el clero francés estaba dispuesto a secundar las órdenes reales y darse cuenta, al mismo tiempo, del fracaso de las tácticas tradicionales para coaccionar al rey, consistentes en incitar a la nobleza feudal a producir disturbios facciosos.

Pero el origen del conflicto decisivo fue el asunto Saisset (31). Comenta Touchard que Felipe el Hermoso, apartándose de la tradición, se arrogó la facultad de juzgar por sí mismo la actuación de este obispo al que se le acusaba de mala voluntad hacia el rey. Las reacciones del papado se expresaron en la bula *Salvator mundi*, en la bula *Ausculda fili* – donde criticaba Bonifacio diciendo que le engañaban a quienes persuadían a Felipe de que no tenía superior, argumentando que no estaba sometido a la autoridad de la Iglesia – y, sobretodo, en la famosa bula *Unam Sanctam*.

La postura adoptada y la política esgrimida por Bonifacio VIII ante el reinado franco, guardaba una estrecha relación con la que habían seguido los grandes papas del siglo XIII, en sus pretensiones y teorías sobre el poder papal. La

esencia de estas teorías consistía - en opinión ya reseñada de Sabine - *en reclamar para el papado un poder único, tanto en la propia iglesia como en las relaciones entre ésta y los poderes seculares, poder superior y de diferente clase que el ejercido por cualquier otra autoridad. El papa tenía "plenitudo potestatis", expresión que es difícil de traducir salvo por la palabra soberanía.*

Bonifacio VIII expondría sus tesis y razonamientos en la referida bula *Unam sanctam* en el año 1302. En ella adoptó, según Sabine, *la posición más extremista que haya tenido el imperialismo papal en un documento oficial*, afirmando en ella dos principios fundamentales y esenciales para su posición: el primero, *el papa es supremo en la iglesia y la sujeción a él es doctrina necesaria para la salvación*; el segundo, *ambas espadas pertenecen a la iglesia*. Se siguen admitiendo funciones distintas para estas dos espadas: la espada temporal no debe ser utilizada por el clero, sino por los reyes, pero por orden y con permiso de los sacerdotes, ya que el poder espiritual es superior, y es ley general de la naturaleza que el orden requiera la sujeción de lo inferior a lo superior.

A pesar de la contundencia de las manifestaciones de Bonifacio VIII, en esta controversia surgida entre él y Felipe el Hermoso, nos apunta Sabine, que en esta ocasión, se invierten las posiciones tácticas de las dos partes: *"es el poder eclesiástico y no el secular el que se encuentra a la defensiva"*. Es por ello, que aquí no se cuestiona únicamente la autoridad del rey, sino que también se cuestiona el poder papal. En consecuencia, no sólo iba a debatirse sobre la naturaleza de la autoridad espiritual, sino que ese el debate se extendería al mismo papado como poder supremo de la iglesia.

2.9.1 – Defensores y detractores

Los apoyos a una y otra causa – la del poder temporal y la del poder espiritual - darían lugar a una ingente masa literaria, casi imposible de describir en su totalidad. Es por ello que, en nuestro trabajo, utilizaremos solo la reseña de unas mínimas, aunque precisas referencias. De entre los defensores del papado, destaca sobre todos ellos, Egidio Colonia (Gil de Roma) (32), quien en su obra *La potestad eclesiástica (De eclesiástica potestate)*, escrita hacia 1.302, desarrolla una tenaz y categórica exposición del imperialismo papal. A juicio de Sabine, el libro trata de presentar un alegato a favor del papa, pero no como argumentación jurídica, sino desde un criterio filosófico que une el nuevo aristotelismo con la vieja tradición agustiniana, que hacía que, *bajo una ley cristiana, el Estado tuviese que ser necesariamente cristiano*. La obra se divide en tres partes principales: el argumento general a favor de la soberanía papal o *plenitudo potestatis*; las deducciones de este principio relativas a la propiedad y el gobierno; y las respuestas a las objeciones, especialmente las basadas en las decretales pontificias. Existe gran semejanza entre los argumentos de la primera parte y la bula *Unam Sanctam*, llegando incluso a similares formas de expresión y dando lugar a pensar a una cierta amistad entre ambos autores, toda vez, que el libro parece estar escrito antes que la bula. Egidio Colonia concluye su obra intentando explicar de manera explícita el significado de la

plenitudo potestatis atribuida al papa, definiendo esta soberanía como un poder independiente y automotivado.

Por el otro bando, nos comenta Sabine que, probablemente, de todas las obras escritas en defensa del rey no haya ninguna más característica ni con más importancia histórica que la titulada *De potestate regia et papali* (1302/3) escrita por el dominico francés Juan de Paris (33). Este sostiene en el inicio de su obra que la iglesia necesita universalidad, no así la autoridad política (34). La sociedad civil surge de manera natural, aunque las inclinaciones e intereses de los hombres, no siempre coinciden ni son los mismos. Arguye que la división política natural es la provincia o el reino, sin que sea necesario que todos los reinos estén subordinados a una sola cabeza (35). En ocasiones, parece atribuir al emperador una autoridad universal, pero quedan perfectamente explícitas sus afirmaciones sobre la independencia de Francia. Afirma, rebatiendo a Egidio Colonia, que el poder secular no necesita la bendición de la Iglesia para ser legítimo, ya que es más antiguo en el tiempo que el verdadero sacerdocio y no deriva de él. Prosigue en la obra intentando resolver el problema de la propiedad eclesiástica defendiendo la opinión de que es legítimo que el clero pueda tener propiedades como medio para desarrollar su tarea espiritual, pero el control legal de la propiedad debe de ser ejercido por la autoridad secular. Completa la obra tratando de aclarar los problemas latentes entre lo espiritual y lo temporal y complementa sus argumentaciones sobre la relación entre las dos potestades; entre el papa y el rey de Francia, con numerosas alegaciones históricas. Los capítulos finales del libro los dedica Juan a refutar las

pretensiones papales de un tipo único de autoridad en la Iglesia; de una *plenitudo potestatis* del papa.

Así conocidas las posiciones de uno y otro bando, y sin necesidad de profundizar más en su contenido, habremos de coincidir con Sabine en la gran importancia que, para la teoría política, tuvo la controversia entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso. Su materialización y postrer desarrollo traería en consecuencia la reivindicación de un poder único y soberano del que debía estar investido el papa, ejercido de modo directo en la iglesia, e indirecto entre las relaciones del papa y los gobernantes seculares. Pero, al mismo tiempo, esta reivindicación, despertaría las motivaciones para un ataque múltiple contra ella. Esa ofensiva se iba abrir en dos frentes: uno que incidiría en la soberanía papal, pretendiendo ponerle barreras para circunscribirla a los ámbitos moral y religioso que le son propios; y otro que arremetería contra el propio poder soberano, intentando establecer unos frenos y contrapesos mediante la representación y el consentimiento.

2.10 – *Independencia imperial. Dante y su “Monarchia”*

Aunque no de un ataque a la soberanía papal, si de defensa de la independencia imperial contra el control del papa - en diferencia con las posiciones mantenidas en la controversia por Santo Tomás de Aquino y Juan de Salisbury -, considera Sabine la teoría de la monarquía universal, expuesta por Dante Alighieri en su obra *De monarchia* (36). En ella nos detendremos por un

momento, con el fin de indagar en los argumentos de los que se sirve el poeta en esa defensa de la independencia imperial.

Y no lo haremos por casualidad, sino porque nos interesa profundizar en los comentarios que manifiesta Touchard quien, tras hacer también referencia a Juan de Salisbury y Santo Tomás, dice: "*Hay que esperar a Dante para que los dos órdenes (el orden de la naturaleza y el orden de la gracia) sean distinguidos absolutamente, no jerarquizados*" (37). El orden de la naturaleza, explica, no está destruido por el orden de la gracia, pero está sometido a él, y es aquél (es decir al papa) a quien corresponde – como dice Tomás de Aquino en su *De regimine principum* – la carga del fin último (el orden de la gracia), a quien debe someterse los que tienen la carga de los fines antecedentes (el orden de la naturaleza), que deben ser dirigidos por su *imperium*".

Lo primero que haremos será ver, como y de que manera, llega Dante a plantear y defender unas hipótesis y teorías sobre el poder civil, tan radicalmente opuestas a las de Santo Tomás de Aquino, para abocarle a defender unas posiciones políticas tan divergentes con éste. Y decimos esto, porque, según L. Robles y L. Frayle, es de Tomás de Aquino de quien se sirve para dar cobertura a sus tesis capitales, tales como los conceptos de pecado original, milagro, derecho y justicia, ley en general y bien común, ley natural. Aunque, no por ello, se debe considerar a Dante un seguidor a ultranza de Santo Tomás.

Recordemos que para Santo Tomás, toda autoridad viene de Dios y fue transmitida por Cristo a Pedro y de éste a sus Vicarios, sucesores suyos en la Sede Pontificia, a quienes, los reyes del mundo, como súbditos de la Iglesia

deben obediencia y ante quienes deben inclinar su cabeza como si obedecieran al mismo Cristo (38). Por contra, Dante, mas que probable, motivado e influenciado por los enfrentamientos entre el papado y el rey de Francia, prelude una sociedad laica, llegando a vislumbrar en sus posiciones la separación entre la Iglesia y el Estado,.

En los asuntos políticos, Dante se proclama libre, emancipado de la Iglesia y, por tanto, de la obediencia al papa. Para él, hay dos poderes que son totalmente iguales: *el temporal y el espiritual; ambos amados de Dios*. Robles y Frayle resumen así las argumentaciones de Dante. *"Al papa compete dirigir al género humano hacia la vida eterna siguiendo las enseñanzas de la revelación, y al Emperador buscar que éste consiga la felicidad temporal guiado por los principios de la razón y de las leyes humanas"*.

Dante divide su tratado de la *Monarquía* en tres libros o partes. En el primer libro se plantea *"si la monarquía es necesaria para el bienestar del mundo"*. En el segundo, *"si el pueblo romano se atribuyó de iure a sí mismo el gobierno monárquico"*. Y en el tercero, *"si la autoridad del Monarca depende de Dios directamente o de un tercero, ministro o vicario suyo"*.

Nuestro interés va a centrarse, especialmente, en este último libro, al que Sabine califica como el más polémico y sobre el que dice que, en él, Dante *trata de mostrar que la autoridad imperial derivaba inmediatamente de Dios y de refutar los argumentos de los defensores del pontificado, que sostenían que derivaba mediatamente de Dios a través del papa*. Pero antes de adentrarnos en la argumentación a la que Dante recurre para consumar esa "ruptura" entre el *poder temporal* y el *poder espiritual*, sería conveniente conocer, aunque tan

solo fuera brevemente, cual es su concepción sobre ese poder temporal y que es lo que le empuja a emprender estas tareas.

"Quien instruido en la doctrina política no se preocupa de contribuir al bien de la república, no dude de que se halla lejos del cumplimiento de su deber". Con estas palabras principia Dante su obra para proseguir diciendo que, la *"Monarquía temporal"*, es totalmente desconocida al haber sido, por todos, postergada su enseñanza, ya que no es este un tema que ofrezca de inmediato posibilidades de lucro, pero que siendo su conocimiento el más útil entre todas las verdades ocultas, se propone sacarla de las tinieblas, para provecho del mundo y para poder él ser el primero en alcanzar la palma de su gloria. Es precisamente entonces, cuando Dante expone lo que entiende por ese *poder temporal* al que estábamos refiriéndonos: *"Pues la Monarquía temporal, llamada también Imperio, es aquel principado único que está sobre todos los demás en el tiempo o en las cosas medidas por el tiempo"*.

Tras la exposición de estas firmes manifestaciones, conforma Dante su línea argumental planteándose la cuestión principal que va a ser objeto de su investigación y que se dirime entre el *"romano Pontífice y el Príncipe romano; y consiste en saber si la autoridad del Monarca romano, que es de derecho Monarca del mundo (como dice haber probado en el libro II), depende inmediatamente de Dios, o bien de algún vicario o ministro suyo, por el que entiendo un sucesor de Pedro, que es en realidad el claverio del reino de los cielos"*.

Dirige su discusión a los que afirman que la autoridad del Imperio depende de la autoridad de la Iglesia, para lo que se apoyan en variados y distintos

argumentos que toman de las Sagradas Escrituras y de algunos hechos, tanto del Sumo Pontífice como del Emperador mismo.

Pero, como quiera que son numerosos los fundamentos teológicos acumulados por los defensores del poder de la Iglesia sobre el Imperio y, toda vez que Dante, pretende en su *Monarchia*, la refutación de casi todos ellos, nosotros nos limitaremos, aquí, a seguir, solamente, aquellos que, habiendo trascendido de manera más generalizada, mejor se acomodan a nuestras intenciones, deteniéndonos, al mismo tiempo, en el núcleo de sus reflexiones. Pues lo que a nosotros, de verdad nos interesa, es descifrar sus posibles conexiones con la idea del poder absoluto; idea a la que tendremos que recurrir en un futuro.

Dicen - refiriéndose Dante a aquellos que afirman que la autoridad del Imperio depende de la autoridad de la Iglesia - que según el libro del Génesis, Dios hizo dos grandes luminarias: uno mayor y otro menor. Uno para que alumbrase durante el día y otro para que lo hiciera durante la noche, entendiendo que, en alegoría, se refería a los dos regímenes; a saber, el espiritual y el temporal. Arguyen después que, así como la Luna, que es el luminar menor, no tiene luz sino en cuanto la recibe del Sol, así tampoco el reino temporal tiene autoridad, sino en cuanto la recibe del régimen espiritual. Pero, una cosa es el ser de la Luna misma, otra su virtud y otra su acción. En cuanto a su ser, de ningún modo la Luna depende del Sol, ni tampoco en cuanto a su virtud ni en cuanto a la acción pura y simple; porque su movimiento procede de su propio motor, y su influencia de sus propios rayos. *"Digo, por tanto, que el reino temporal no recibe su ser del espiritual, ni*

tampoco su virtud, que es su autoridad, ni tampoco simplemente su operación; pero si recibe de él algo para obrar con más eficacia, por la luz de la gracia, que en el cielo y en la tierra le infunden la bendición del Sumo Pontífice".

Invocan también, del libro I *de los Reyes*, el nombramiento y deposición del Rey Saúl. Dicen que fue entronizado y depuesto del trono por Samuel, que hacía las veces de Dios, por mandato divino. Argumentan que como aquel vicario de Dios tenía autoridad para dar y quitar el poder temporal y transferírselo a otro, así ahora también el vicario de Dios, obispo de la Iglesia universal, tiene la potestad de dar y quitar y transferir el cetro del régimen temporal; de lo cual se seguiría que la autoridad del Imperio sería dependiente de la Iglesia. Pero, Samuel actuó, no como vicario, sino como legado especial para este caso concreto, o como nuncio portador de un mandato expreso del Señor, pues sólo hizo lo que Dios le había mandado. Una cosa es ser vicario y otra, ser nuncio o ministro. Vicario es aquel al que se le ha dado jurisdicción para legislar y juzgar. El nuncio, en cambio, en cuanto tal, no puede hacer esto; sino que obra, exclusivamente, por voluntad de aquel que lo envía. " *Por consiguiente, aunque Dios hiciera aquello por mediación de su nuncio Samuel, no se concluye por ello que el vicario de Dios pueda hacer lo mismo".*

Toman las palabras de Cristo a Pedro de los mismos Evangelios: " *Y cuanto atares en la tierra será atado en los cielos y cuanto desatares en la tierra será desatado en los cielos*". De aquí arguyen que el sucesor de Pedro, por concesión de Dios, puede atarlo todo y desatarlo todo; e infieren luego, que puede anular las leyes y los decretos del Imperio, e imponer leyes y decretos para el gobierno temporal. Pero, cuando se dice "todo lo que atares", si ese

"todo", se tomara en sentido absoluto, sería verdad lo que dicen. Pero ocurre que, primero, dice Cristo a Pedro "te daré las llaves del reino de los cielos", es decir, "te haré claverero del reino de los cielos" y, es después, cuando añade "todo", es decir, "todo aquello que"; esto es, "todo aquello que está con relación a este oficio podrás atarlo y desatarlo". *"Por consiguiente, digo que, aunque el sucesor de Pedro, de acuerdo con las exigencias del oficio encomendado a Pedro, puede atar y desatar, no se sigue, de aquí que, por eso, pueda anular e imponer decretos al Imperio, o leyes, como ellos pretendían, a no ser que se pruebe posteriormente que esto se refiere al oficio de las llaves"*.

Aducen también aquel texto de Lucas en que Pedro dijo a Cristo: *"Aquí hay dos espadas"*, y afirman que por estas dos espadas hay que entender los dos regímenes antes mencionados (temporal y espiritual), que Pedro dijo estaban donde él estaba, es decir, junto a sí; y arguyen de aquí que aquellos dos regímenes, según la autoridad, residen en el sucesor de Pedro. Pero, hay que responder a esto con la negación del sentido en el que se funda el argumento. Hay que negar absolutamente, tanto porque aquella respuesta no se dio según la intención de Cristo, cuanto porque Pedro, según su costumbre, respondía súbitamente y de una manera superficial. Si las palabras de Cristo y de Pedro hubiera que tomarlas en sentido figurado, no habría que explicarlas en el sentido que dicen ellos, sino que hay que referirlas al sentido de aquella espada que dice Mateo (no penséis que he venido a poner paz en la tierra; no vine a poner paz sino espada. Porque he venido a separar al hombre de su padre, y a la hija de su madre, y a la nuera de su suegra). Y esto hizo tanto con la palabra como con los hechos. *"Tal era la espada que Cristo mandaba comprar, a lo que*

respondía Pedro que había dos espadas. Estaban preparadas para la palabra, y para las obras, por las que harían lo que decía Cristo que había venido a realizar por la espada, como queda dicho".

Añaden algunos que el emperador Constantino, hizo donación a la Iglesia de la sede del Imperio, es decir, Roma, con otras muchas dignidades del Imperio. De aquí arguyen que nadie puede tomar después aquellas dignidades si no las recibe de la Iglesia, a quien, según ellos, pertenecen; y de ellos se seguiría correctamente que una autoridad depende de la otra, como ellos quieren. Pero, Constantino no podía enajenar la dignidad del Imperio, ni la Iglesia podía aceptarla. Va contra la misión confiada al Emperador el dividir el Imperio, ya que su oficio es mantener al género humano unido. Dividir al Imperio equivaldría a destruirlo, ya que el Imperio consiste en la unidad de la Monarquía universal, por lo que es evidente que al que desempeña la autoridad del Imperio no le es lícito dividirlo. Por otro lado, la Iglesia estaba totalmente incapacitada, por un precepto prohibitivo expreso, para recibir bienes temporales (no os procuréis oro, ni plata, ni cobre sobre vuestros cintos, ni alforja para el camino - Mateo -). Si la Iglesia no podía aceptar donaciones, aunque Constantino de suyo hubiera podido hacérselas, ese hecho no era posible por la incapacidad del paciente. *"Es evidente, pues, que ni la Iglesia hubiera podido recibir a título de propiedad, ni el Emperador conferir a título de enajenación. Podía, sí, el Emperador poner bajo el patrocinio de la Iglesia su patrimonio y otras cosas, manteniendo siempre su dominio último, cuya unidad no permite división. Podía el Vicario de Dios recibir algo no como propietario,*

sino como dispensador de las rentas a favor de la Iglesia y de los pobres de Cristo, cosa que sabemos hicieron los Apóstoles".

Concluye Dante, finalmente, sus argumentaciones, dando por sentado que ha demostrado los errores en los que se apoyaban quienes defendían que *la autoridad del Principado Romano depende del Romano Pontífice* y se propone, para finalizar, demostrar que esa *autoridad, "depende inmediatamente de la cima más alta del ser, que es Dios".*

Así pues, dice Dante, es consecuencia necesaria que, si la autoridad del Imperio no depende del vicario de Dios - el Sumo Pontífice -, dependerá, entonces, de Dios. Por tal motivo, dice Dante, *habrá que probar palmariamente que el Emperador, o Monarca del mundo, está en relación inmediata con el príncipe del Universo, que es Dios.* Habrá que tener, pues, en cuenta que sólo el hombre está en el medio de las cosas corruptibles e incorruptibles. Así como, sólo el hombre, participa de la incorruptibilidad y de la corruptibilidad, así también, el sólo está ordenado a dos últimos fines, de los cuales uno es su fin en cuanto es corruptible, y el otro en cuanto es incorruptible. Por consiguiente, la inefable providencia propuso al hombre dos fines a conseguir; la felicidad de la vida presente, que consiste en la actuación de sus propias facultades y se simboliza por el paraíso terrenal; y la felicidad de la vida eterna, que consiste en el gozo de la visión de Dios, a la que la propia virtud no puede ascender, si no es ayudada por la divina luz, felicidad ésta que nos es dado entender como paraíso celestial. De acuerdo con ese doble fin, fue necesario al hombre tener un doble guía: *"el Sumo Pontífice, que conduce al género humano a la vida eterna según la verdad revelada, y el Emperador, que dirige al género humano*

a la felicidad temporal, según las enseñanzas filosóficas". A que en la mansión de los mortales se viva libremente y en paz debe aspirar el gobernador del orbe al que llamamos Príncipe romano y como la disposición de este mundo sigue la disposición inherente a la circulación de los cielos, para que se apliquen oportunamente estos necesarios preceptos en cuanto a tiempos y lugares, es necesario, además, que este gobernador del mundo sea sostenido por Aquel que abarca con una sola mirada la total disposición de los cielos. Este es sólo Aquel que ordenó de antemano esa disposición, para proveer por medio de ella a la ordenación de todas las cosas en sus órbitas.

Tras estos razonamientos de los que se vale Dante para acreditar su argumentación sobre el origen inmediato (en Dios) del poder o *autoridad* del Monarca, corona su teoría con una proposición a la que, seguidamente, él mismo contesta con una afirmación que sustenta su tesis. Si esto es así, manifiesta, Dios es el único que elige, El es el único que confirma, pues no tiene superior. *"Resulta, pues, evidente que la autoridad desciende sobre el Monarca temporal desde la fuente de la autoridad universal sin ningún intermedio; fuente que, única en la cumbre de su simplicidad, se derrama en múltiples cauces por la abundancia de su bondad".*

De esta manera, culmina Dante su línea argumental en la que, por una parte, se esfuerza por justificar y demostrar la independencia del poder imperial respecto al poder del papado; esto es, del poder temporal respecto al poder espiritual y, por otra, sustenta nuestro empeño en el intento de conectar toda su dialéctica sobre la autoridad del monarca con la concepción del poder absoluto a la que, como decíamos, retornaremos en un momento posterior.

Sea cual fuere nuestra intención, habremos de coincidir con Touchard en que Dante supo expresar de forma admirable la idea de dos universalismos yuxtapuestos, que la corriente intelectual de su época, como reacción contra el absolutismo pontificio, arrastraba. Dos mundos comienzan a enfrentarse y, este enfrentamiento, traerá consigo la decadencia de la Edad Media y prefigurará los tiempos modernos.

NOTAS

1) HISTORIA DE LAS IDEAS POLÍTICAS – Jean Touchard – Editorial Tecnos 1998. Obra que hemos venido siguiendo y que seguiremos al citar a este autor.

2) “Palabra derivada del nombre del mago Simón, que, tal y como lo narran los *Hechos de los Apóstoles*, había ofrecido dinero para hacerse admitir en el seno del cuerpo apostólico de la Iglesia naciente”. J. Touchard. Id. anterior

3) Concubinato y matrimonio de los sacerdotes. Practicado por primera vez por un diácono de nombre Nicolás. J. Touchard. Id. anterior

4) Walter Ullmann. HISTORIA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO EN LA EDAD MEDIA. Ariel 1999.

5) “Comenzó (la gran controversia) en 1.073 con el acceso al solio papal de Gregorio VII. En su primera fase versó especialmente sobre la investidura de los obispos por los laicos”. George H. Sabine. HISTORIA DE LAS IDEAS POLÍTICAS – F.C.E. 1994 – T213/193. Esta misma obra será la que citaremos en las referencias a este autor.

6) De él, dice Touchard: *“Aunque haya podido parecer que el gran reformador perseguía dos objetivos distintos (uno de los cuales sería, para ciertos historiadores, un poco abusivo), es decir, la extirpación de los vicios y la afirmación del Poder pontificio, conviene indicar que su programa no puede dissociarse en cuanto que tiende a la restauración de un orden querido por Dios”*. Jean Touchard. Obra ya citada.

7) Dice Gierke que ésta la doctrina - la de las dos espadas - había sido anteriormente la doctrina de la Iglesia, siendo Enrique IV el primero en oponerla a las crecientes pretensiones eclesiásticas. *“Esta doctrina, reclama para el poder temporal una autoridad propia e independientes de los cánones eclesiásticos, y durante siglos combate el principio de que el imperium, al igual que el sacerdotium, procede inmediatamente de Dios y, por tanto, depende sólo de Dios y no de la Iglesia; y con, con mayor o menor energía, discute las distintas pretensiones del bando eclesiástico contra el Emperador y el poder temporal. No obstante, reconoce la misma soberanía e independencia a la espada espiritual y exige tan sólo que el poder eclesiástico se limie al ámbito de lo verdaderamente inmaterial, ya que la Iglesia ha sido instituida y querida por Dios como Imperio puramente espiritual”*. Otto Von Gierke. TEORÍAS POLÍTICAS DE LA EDAD MEDIA. C. E. C. 1995

8) PRINCIPIOS DE GOBIERNO Y POLÍTICA EN LA EDAD MEDIA – Walter Ullmann – Alianza Editorial 1.985.

9) Comentario que extraemos del trabajo *“La doctrina de la soberanía del monarca (1250-1700)”*, que publica José María García Marín en el número 1/1998 del monográfico sobre “Soberanía y Constitución” de la Revista Fundamentos, editada por el Instituto de Estudios Parlamentarios Europeos de la Junta General del Principado de Asturias. A este mismo trabajo nos referiremos en las siguientes citas sobre este autor.

10) *“En teoría, la elección (del rey) es libre, pero desde que el rey es elegido y consagrado, todos le deben obediencia. A partir del momento de la consagración, desobedecer al rey es desobedecer al mismo Dios”*. Cita que recogemos de la HISTORIA DE LAS IDEAS POLÍTICAS - ya citada - de Jean Touchard.

11) La obra que vamos a manejar es la editada por Editora Nacional en el año 1.984. La edición está preparada por Miguel Angel Laredo y traducida por Manuel Alcalá, Francisco Delgado, Alfonso Echánove, Matías García Gómez, Alberto López Caballero, Juan Vargas y Tomás Zamarriego.

12) *“A pesar de su simplicidad y atractivo, la concepción, en cierto modo primitiva, del gobernante laico creado por Dios para reprimir el pecado – consecuencia de la acción del demonio – condujo a la posición más realista, por su naturalidad, del *regimen* que se ocupa de la ordenación y conducción de una sociedad natural: la *civitas* o *civilitas*”*. Comentarios de Walter Ullmann (PRINCIPIOS DE GOBIERNO Y POLÍTICA EN LA EDAD MEDIA. Alianza 1985) a los que apostilla: *“Generalmente no se toma en cuenta que ya Juan de Salisbury había utilizado el término de *civilitas* en su *Policraticus*”*.

13) LOS DOS CUERPOS DEL REY – Ernst H. Kantorowicz – Alianza Editorial 1985

14) *“Juan de Salisbury intentó resolver lo que a nosotros nos puede parecer contradictorio, o un esfuerzo para convertir un círculo en un cuadrado, pues le atribuyó a su Príncipe un poder absoluto a la vez que una total sumisión al Derecho”*. Ernst H. Kantorowicz. LOS DOS CUERPOS DEL REY. Alianza 1985.

15) HISTORIA DE LA TEORÍA POLÍTICA – George H. Sabine – F. C.E. 1.994

16) Manejamos para nuestros comentarios la edición del año 1.995 de la Editorial Tecnos, cuyo estudio preliminar, traducción y notas corren a cargo de Laureano Robles y Ángel Chueca.

17) En la dedicatoria del proemio de la obra, dice así Santo Tomás, “... escribir un libro para el rey sobre la monarquía, en cuya obra expondría cuidadosamente, hasta donde me fuera posible, el origen de la misma y los deberes propios de un rey”. Y así lo confirma al iniciar la obra, “es necesario comenzar en nuestro comentario por exponer que se entiende por la palabra rey”.

18) Así lo resalta Otto Von Gierke: “Este desarrollo (de la doctrina iusnaturalista) se debió, de una parte, a legistas y canonistas sobre la base de las fuentes del Derecho romano y canónico; de otra parte, a teólogos y filósofos (entre los cuales Tomás de Aquino trazó las líneas maestras de la doctrina, decisivas para los siglos posteriores) sobre la base de la filosofía clásica y la patrística”. “TEORÍAS POLÍTICAS DE LA EDAD MEDIA” – Centro de Estudios Constitucionales – 1.995

19) Lo afirma Alessandro Passerin D’Entrèves: “Pero el autor que – aparte de Aristóteles – ha puesto de relieve más que ningún otro la importancia del bien común para teoría del Derecho y el Estado es el maestro de la doctrina católica, Santo Tomás de Aquino”. “LA NOCIÓN DE ESTADO” – Ariel Derecho – 2.001.

20) Según el argumento basado en la ley romana *lex regia*, hubo una época en que el pueblo romano poseyó todo el poder, poder que traspasó al emperador. Basado en esta *lex regia* surgió la teoría de que eran los siete príncipes germanos quienes elegían al rey (para que pasase a ser emperador de los romanos), creado como tal para la defensa de los germanos, los cuales, por una extraña transposición, pasaron a ocupar el lugar del pueblo romano de que hablaba la *lex regia*. (Walter Ullmann – HISTORIA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO DE LA EDAD MEDIA – Editorial Ariel 1999)

21) LA NOCIÓN DE ESTADO. Obra ya reseñada.

22) Sobre esta cuestión, dice Gierke: Si bien la misma doctrina (plenitud del poder del Papa) es enseñada, en lo sustancial, por Gregorio VII, es sobre todo Inocencio II quien elabora el concepto y término de la “plenitudo potestatis”.

23) Obra ya citada

24) Así se manifiesta Walter Ullmann en su HISTORIA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO que venimos siguiendo.

25) Walter Ullmann. HISTORIA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO. Obra ya citada.

26) Cita que encontramos reseñadas en Touchard – HISTORIA DE LAS IDEAS POLÍTICAS. Obra a la que venimos haciendo mención sobre este autor.

27) “Los reyes de Francia, al combatir la pretensión del Santo Imperio romano de extender su supremacía por encima de todos los Estados cristianos y de tener en subordinación a todos los reyes como feudatarios suyos, afirmaron siempre que no reconocían a ningún superior y que **el rey de Francia es emperador en su reino**... asimismo, se formó en Francia, especialmente con ocasión del conflicto entre Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII, una doctrina que proclama la independencia estatal de la realeza respecto al papa”. (TEORÍA GENERAL DEL ESTADO – R. Carré de Malberg – FCE 2.000). También Joseph R. Strayer en su obra SOBRE LOS ORÍGENES MEDIEVALES DEL ESTADO MODERNO – Ariel 1.981, nos dice. “Durante el siglo XIII se estableció claramente la soberanía del rey francés. En lo exterior, casi todos, incluido el Papa, reconocieron que no tenía superior temporal. En lo interior, el rey insistió en que era el juez de última instancia en todos los casos que, más allá de los derechos o privilegios de una provincia o señor, las apelaciones terminasen por llevar a la corte de París”.

28) George Jellinek. TEORÍA GENERAL DEL ESTADO. Editorial Albatros – Buenos Aires. 1954

29) Sobre este tema y, en similar línea argumental que Jellinek, se pronuncia José Antonio Maravall, quien comenta que, a mediados del siglo XIV, se hace general, como axioma jurídico-político, la frase *Rex es imperator in regno suo*, que se encuentra con frecuencia en los juristas italianos de la época, pero que no hay que dudar de su origen francés ya que se ha llegado a encontrar esta tesis en escritos franceses del siglo XIII. En la historia de Castilla, continua, se afirma decididamente la independencia y supremacía del propio rey pero, el título de Emperador que se dan a los reyes de León y Castilla, no cabe entenderlo como pretensión de levantar un Impero peninsular. El título éste se le aplicaba, como también a todo príncipe que no reconociese superior en su potestad terrena. *Imperator* era, pues, la palabra que designaba la situación jurídica de aquellos poderes a los que se aplicaba la fórmula de Bartolo: *superiorem non recognoscentes*. “Y así es, al igual que en el ejemplo francés, por eso de que también se llamaba imperio la potestad de un príncipe que no tenía superior. De aquí la fórmula bartoliana: ***Civitas superiorem non recognoscens es sibi princeps***... Esta fórmula de Bartolo no se aplicó propiamente a las ciudades italianas y sí a los reinos, como España y Francia, los cuales de hecho y de derecho, pasaron a ejercer las facultades propias del Emperador”. (TEORÍA DEL ESTADO EN ESPAÑA EN EL SIGLO XVII – José Antonio Maravall – Centro de Estudios Constitucionales 1.997).

30) *"La controversia entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso tuvo gran importancia para el desarrollo de la teoría política. Produjo una pretensión perfectamente dibujada a la existencia de un poder único y soberano, de que debía estar investido el Papa, y ejercido de modo directo en la Iglesia e indirecto en las relaciones entre el Papa y los gobernantes seculares. y defendió esta pretensión basándola en el principio del derecho divino. La aparición de esta pretensión dio la señal para un ataque múltiple contra ella"*. George H. Sabibe. HISTORIA DE LA TEORÍA POLÍTICA, obra ya citada. Sobre el inicio de una nueva época también se pronuncian Laureano Robles Carcedo y Luis Frayle Delgado (Traductores y autores del "estudio Preliminar" de la obra MONARQUÍA de Dante Alighieri de Editorial Tecnos – 1.992): *"La separación entre Iglesia y Estado se ha puesto en marcha a raíz de las luchas establecidas entre Felipe el Hermoso, rey de Francia, y Bonifacio VIII"*.

31) *"El asunto Saisset fue el origen del conflicto decisivo. Felipe el Hermoso quiso romper con todas las tradiciones y juzgar por sí mismo el caso de este obispo, acusado de mala voluntad hacia el rey"*. Jean Touchard. HISTORIA DE LAS IDEAS POLÍTICAS. Obra ya citada.

32) "Egidio Romano, Agustín Triunfo, Alvaro Pelayo, aunque versados en Teología, se colocan en el punto de vista del Derecho en su defensa de la Iglesia y construyen, con elementos jurídicos por excelencia, la jurisdicción del Pontífice" – José Antonio Maravall – TEORÍA DEL ESTADO EN ESPAÑA EN EL SIGLO XVII – C.E.C. 1.997.

33) "Juan De París, el más importante de los defensores del reino nacional, basa su argumentación en la cuestión de origen del poder, y para él, naturalmente, el origen divino de la autoridad real es fundamento de la independencia de ésta respecto al Pontificado". José Antonio Maravall. Id. Anterior.

34) Así lo refiere también Gierke: "No obstante, el principio del Estado universal es impugnado antes de que lo sea la Iglesia universal. Sobre todo en Francia, surge la teoría de que de la naturaleza unitaria de la humanidad no deriva necesariamente la unidad externa de su ser estatal, sino que, por el contrario, tanto la naturaleza del hombre como la del poder temporal se corresponden mejor con una pluralidad de Estados". Otto Von Gierke – TEORÍAS POLÍTICAS DE LA EDAD MEDIA – C.E.C. 1.995

35) Sobre esto, manifiesta Truyol y Serra que *la aportación filosóficamente más seria a la teoría del "regnum" nacional, se debe, precisamente, a Juan de París. A este respecto, comenta que en el conflicto del Papado con la realeza francesa, había aparecido un factor nuevo, el espíritu nacional, decisivo en lo sucesivo para la evolución política de Occidente. "El Papado no tenía frente a sí por una vez al Emperador, sino a un rey apoyado por su pueblo, que mostraba poseer un sentido claro de su unidad cultural y sus intereses comunes"*. Antonio Truyol y Serra. HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, DEL DERECHO Y DEL ESTADO I. Alianza 1987.

36) MONARQUÍA – Dante Alighieri – Editorial Tecnos 1.992. Utilizamos para nuestra exposición esta edición y de a ella tomaremos nuestras citas y referencias. Esta obra está prologada y traducida por Laureano Robles Carcedo y Luis Frayle Delgado quienes, en su estudio preliminar, resaltan: *"Al Papa compete dirigir al género humano hacia la vida eterna siguiendo las enseñanzas de la revelación, y al Emperador buscar que éste consiga la felicidad temporal guiado por los principios de la razón y de las leyes humanas"*.

37) Touchard. Obra ya citada.

38) "Luego así el ministerio del reino, al encontrarse separado lo espiritual de lo terreno, ha sido encomendado no a los reyes de la tierra sino a los sacerdotes y, principalmente, al Sumo sacerdote, sucesor de Pedro, Vicario de Cristo, el Romano Pontífice, del que todos los reyes del pueblo cristiano deben ser súbditos, como del mismo Señor Jesucristo". LA MONARQUÍA – Santo Tomás de Aquino – Editorial Tecnos 1995.