

## **JUAN DE TORQUEMADA: SU DOCTRINA SOCIO-POLÍTICA**

### **1. PRESENTACIÓN DE JUAN DE TORQUEMADA**

#### **1.1. *Breve semblanza y biografía***

Juan de Torquemada († 1468) es, con toda seguridad, la figura cumbre del tomismo medieval en España. Es también el escritor más prolífico de todos ellos, con una exuberancia de manuscritos extraordinaria esparcidos por grandes y pequeñas bibliotecas europeas. Es un escritor profundo, como lo muestran su tratado teológico sobre la Iglesia, sus comentarios canónicos y sus exposiciones sobre materias de teología. Es también un escritor varío, que irradia su fuerte preparación filosófico-teológica sobre las más diversas cuestiones que se suscitan en los distintos estamentos de la sociedad civil y eclesiástica.

Nació en Valladolid en 1388 y profesó dominico en el convento vallisoletano de san Pablo. Hizo sus estudios de artes o filosofía en la universidad de Salamanca; estudió la teología en el Estudio General de San Esteban de Salamanca, en la cátedra agregada a la universidad del Tormes. En 1417 y 1418 lo encontramos en el Concilio de Constanza como compañero de Luis de Valladolid, enviado por Juan II de Castilla. La licencia y el doctorado en teología los obtuvo en París en 1424 y 1425. Eugenio IV le nombró maestro del Sacro Palacio en 1431.

Con razón se le ha llamado «el nuevo Osio de Córdoba del siglo xv» por su dinamismo en pro de la ortodoxia. Y se le puede decir también «Padre de los Concilios», como llamó a Osio san Atanasio en el siglo iv. Si aquel célebre español del siglo iv se enfrentó valientemente contra el error teológico de su tiempo, el arrianismo, Torquemada hará frente, sin retroceder, al mal teológico de su siglo, el conciliarismo. El papa Eugenio IV lo envió como teólogo pontificio al Concilio de Basilea en 1432, en donde defendió la autoridad del Papa contra la doctrina del conciliarismo, que logró imponerse en Basilea.

Se puso del lado del papa Eugenio IV, cuando éste trasladó el Concilio de Basilea a Ferrara, donde se trataría principalmente de la unión de la Iglesia

griega con la latina. Fue uno de los que más participaron, y con mayor eficacia, en los debates teológicos allí suscitados, tanto en la etapa de Ferrara como en la de Florencia. Por la defensa que hizo siempre del Primado Romano le otorgó el Papa a finales de 1439 el título de Defensor de la fe. Fue elevado al cardenalato, con el título de san Sixto, el 18 de diciembre de 1439.

Ocupó sucesivamente los obispados de Cádiz, Orense y León. Brilló por su actividad en la reforma de la Iglesia y fue mecenas de construcción y restauración de monumentos, como de la iglesia de san Pablo de Valladolid y de la Minerva de Roma. Introdujo, el primero, hacia 1465, la imprenta en Italia, en Subiaco, y poco después en Roma.

No es, pues, Juan de Torquemada un puro estudioso. Es al mismo tiempo un hombre de gobierno. Es un hombre activo, que encontramos siempre allí donde hay problemas de repercusión universal o general para toda Europa. Mantuvo fuertes y públicas polémicas con grandes figuras contemporáneas del pensamiento, como con Agustín de Roma, Alonso Martínez de Madrigal o «El Tostado», con Rodrigo Sánchez de Arévalo, con el cardenal Julián Cesarini y otras personalidades sobre temas de teología y política civil y eclesial.

## 1.2. Obras de Torquemada sobre nuestro tema

Hacemos una breve reseña de sus libros, con sus manuscritos y ediciones impresas más relacionados con la materia de nuestra disertación.

### 1.2.1. *Commentarii in Decretum Gratiani*

Códices manuscritos: Vaticano, Bibliot. Apostólica Vaticana, Vat. Lat. 2267, s. xv; 2268, s. xv; 2269, s. xv; 2270, s. xv; 2271, s. xv; 2272, ss. xv-vi; 2273, s. xvi; 2566, s. xv; 2567, s. xv; 2568, ss. xv-xvi; 2569, s. xv; 2570, ss. xv-xvi; 2571, ss. xv-xvi; 2572, s. xv; 2573, s. xv; 2574, año 1457; 2575, año 1463; 2576, s. xv; 4223, s. xvi; Ottob. Lat. 1607, s. xvi; Ross. Lat. 1091, s. xv; 1092, año 1489; 1093, s. xv; 1094, s. xv; 1095, s. xv; Segovia, Bibliot. de la Catedral, 317; ib., Vitrina 17, n. 12; Milán, Bibliot. Ambros., A. 255 inf., s. xv; Padua, Bibliot. Capit., C 2, C 3, C 4, C 5, C 6 y D 35, s. xv. Fue impresa esta grandiosa obra en: Lyon 1519, Venecia 1524, Roma 1555 y Venecia 1578.

### 1.2.2. *Nova ordinatio Decreti Gratiani*

También aparece titulada esta obra: *Turris Aurea Decretorum, sive Nova Compilatio Decreti*. Puso en duda la pertenencia de esta obra a Juan de Torquemada G. Haenel, en 1835, encontrando una réplica definitiva, a favor de nuestro teólogo, en Karl Binder, *Kardinal Juan de Torquemada, Verfasser*

der «*Nova Ordinatio Decreti Gratiani*», en «*Archivum Fratrum Praedicatorum*», 12 (1952) 268-293.

También de esta obra se conservan algunos manuscritos en: Vaticano, Bibliot. Apost. Vat., Barber. Lat., 1456, s. xv; Roma, Bibliot. Casanat., 666 y 667, ss. XVI-XVII; Braunschweig, Staadtbibliothek, cod. 179, s. xv; Pommersfelden, Gräfl. Schönborn'sche Bibliot., 326, fols. 1-47, s. xv. I. Ph. Tomasini, *Bibliothecae Patavinae Manuscripta Publicae et Privatae*, Utini 1639, p. 4, y Quetif-Echard, apoyado en el anterior, afirman la existencia de un manuscrito también en: Pavia, Bibliot. Eccles. Maior. Está además el códice de las investigaciones de Haenel: Leipzig, Bibliot. Univers., Cod. Haenelianus 22, s. xv. Fue impresa en: Roma, cura Justi Pontanini, sumptibus Mainardi, 1727, según el manuscrito del fondo Barberini de la Biblioteca Apostólica Vaticana.

### 1.2.3. *Summa de Ecclesia*

La compuso entre 1450 y 1453, dedicándola al papa Nicolás V. Ha ejercido una gran influencia durante cinco largos siglos en la enseñanza de la teología de la Iglesia, siendo casi el manual oficial de esa disciplina, hasta la promulgación de la constitución dogmática *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II. Se conservan manuscritos en: Bibliot. Apost. Vat., Vat. Lat. 2577, ss. xv-xvi; 2578, a. 1473; 2701, s. xv; 4336, ss. xv-xvi; 7088, ss. xv-xvi; ib., Chig. Lat., B.VIII.142, s. xv; Bolonia, Bibliot. Univers., 2009, a. 1470; Londres, Brit. Libr., Add. 19888, a. 1472; Oxford, St. John's Coll, 74, s. xv; Praga, Narodni Mus., XII.E.4, s. xv; Venecia, Bibliot. Naz. di S. Marco, II.115, s. xv; Roma, Bibliot. Casanat. 840, s. xvii. Hay varias ediciones impresas, hechas en: Roma 1489; Lyon 1496; Salamanca 1560; Venecia 1561. Parcialmente ha sido objeto de otras ediciones; Juan Tomás de Rocaberti, OP, edita las partes segunda y tercera en *Bibliotheca Maxima Pontificia*, Roma 1697, t. XIII, columnas 283-574.

### 1.2.4. *Opusculum ad honorem Romani Imperii et dominorum romanorum*

Lo compuso al final de sus días, en 1467, o 1468. Hay un manuscrito de este opúsculo en: Bibliot. Apost. Vat., Vat. Lat., 974, ff. 65r-67v, ss. xv-xvi. Un estudio de este escrito y su edición encontramos en: Hubert Jedin, *Juan de Torquemada un das Imperium Romanum*, en «*Archivum Fratrum Praedicatorum*», 12 (1942) 247-278.

### 1.2.5. *Quaestio de praeceptis iuris naturalis et in quo differt ius naturale a iure gentium*

Se conserva manuscrito en: Bibliot. Apost. Vat., Vat. Lat., 1043, ff. 133r-135r, ss. xv-xvi.

### 1.2.6. *Tractatus contra Madianitas et Israelitas*

Fue terminado en Roma en 1450. Hay manuscritos en: Bibliot. Apost. Vat., Vat. Lat., 2580, ff. 165r-178v, s. xv; 5606, ff. 351r-408v, ss. xvi-xvii; Ottob. Lat., 1760, ss. xvi-xvii; Bolonia, Bibliot. del Real Colegio de España, 67, s. xv; Lucca, Bibliot. cap., 312, s. xv. Fue impreso en: Burgos 1957, en «Publicaciones del Seminario de Burgos», Serie B, vol. 2, por N. López Martínez y V. Proaño Gil.

### 1.3. *Bibliografía selecta sobre Juan de Torquemada*

S. Lederer, *Der spanische Cardinal Johann von Torquemada sein Leben und seine Schriften* (Friburgo de B. 1879); J. Garrastachu, *Los manuscritos del cardenal Torquemada en la Biblioteca Vaticana*, en «La Ciencia Tomista» 41 (1930) 188-217 y 291-322; V. Beltrán de Heredia, OP, *Colección de documentos inéditos para ilustrar la vida del cardenal Juan de Torquemada*, OP, en «Archivum Fratrum Praedicatorum» 7 (1937) 210-245; M. Candal, SJ, *Apparatus super Decretum Florentinum unionis Graecorum Ioannis de Torquemada* (Roma 1942); K. Binder, *El cardenal Juan de Torquemada y el movimiento de reforma eclesiástica en el siglo xv*, en «Revista de Teología» (La Plata) 3 (1953) 42-66; M. Candal, SJ, *Ioannis de Toquemada, OP, oratio synodalis de primatu, editio critica nova...*, en *Concilium Florentinum, Documenta et Scriptorum*, Series B, vol. IV, fasc. II (Roma 1955); S. Ramírez, OP, *El derecho de gentes...* (Madrid 1955) 133-135; P. Massi, *Magistero infallibile del Papa nella teologia di Giovanni de Torquemada* (Turín 1957), con la edición del discurso de J. de Torquemada en la dieta de Maguncia; N. López Martínez y V. Gil Proaño, en J. de Torquemada, OP, *Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas (Defensa de los judíos conversos)*, Edición, Introducción histórica y notas por... (Burgos 1957); V. Beltrán de Heredia, OP, *Noticias y documentos para la biografía del cardenal Juan de Torquemada*, en «Archivum Fratrum Praedicatorum» 30 (1960) 53-148; R. Hernández, OP, *Teólogos Dominicanos Españoles Pretridentinos*, en *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España...*, vol. 3 (Salamanca 1971) 179-234; T. Kaepfelli - E. Panella, OP, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi...*, vol. 3 (Roma 1980) 24-42, vol. 4 (Roma 1993) 173-176; T. M. Izbicki, *Papalistic Reaction to the Council of Constance, Juan de Toquemada to the Present*, en «Church History» 55 (1966) 7-20; Id., *Notes on the manuscript library of card. Juan de Torquemada*, en «Scriptorium» 35 (1981) 306-311; Id., en Juan de Torquemada, *A disputation on the authority of pope and council...*, translation and introduction by... (Oxford 1988); H. Santiago Otero, *Manuscritos de autores medievales hispanos*, I (Madrid 1987) 129-145.

## 2. POLÍTICA Y SOCIEDAD: NOCIONES FUNDAMENTALES

Aunque la vida de Juan de Torquemada transcurre en los albores del Renacimiento, cuando se avanza hacia la formación de los poderosos Estados modernos, la mentalidad del medioevo cristiano es la que predomina en nuestro personaje. Torquemada, en sus actuaciones y en sus escritos, vive inmerso en la realidad y en la doctrina de lo que llamamos Cristiandad Medieval: unión estrecha, al menos como teoría y como ideal, entre los dos poderes, el civil y el eclesiástico, que tienen que dirigir la sociedad entera según los principios cristianos, pues su función principal es conducir a los hombres por el camino que les lleva a la felicidad completa y duradera, es decir, a la bienaventuranza eterna.

Entre las obras antes mencionadas destacan sus dos grandes tratados doctrinales: los *Comentarios al Decreto de Graciano* y la *Suma sobre la Iglesia*. En el presente estudio nos fijamos particularmente en estas dos obras, porque están escritas con espíritu sereno, fuera de toda polémica, en la madurez de los últimos veinte años de su vida, y porque integra en ellas lo substancial de los tratados menores.

### 2.1. Una suma teológica del Derecho canónico

Así podemos titular a sus *Comentarios al Decreto de Graciano*, cuyos manuscritos y ediciones dimos a conocer anteriormente. La primera edición, que es la que aquí usamos y cuya estructura editorial siguen las otras, fue llevada a cabo en Francia en los años 1519 y 1520. Fue preparada la edición por el consejero del rey de Francia, Nicolás Bobier, con permiso real, y con la real licencia para hacer acomodaciones y adiciones. Tiene la siguiente portada, en el fol. 1r:

*JOANNES DE TURRE CREMATA, Super toto Decreto Commentaria Reverendi in Christo Patris Domini Joannis de Turre Cremata, OP, Sabinensis episcopi ac Sacrosante Romane Ecclesie Presbyteri Cardinalis meritissimi tituli Sancte Marie trans Tyberim, vulgo dicti Sancti Sixti, Juris Pontificii ac Sacre Theologie interpretis acutissimi, Super toto Decreto, et primo super distinctionibus, haud sine exactissimo labore recognita per iuris utriusque famosissimus professorem Dominum Nicolaum Boberium, regium consiliarium, et Senatus Burdegalensis presidens, qui additiones edidit et summaria ante capitula et parayphos apponi curavit cum repertorio examussim concinnato.*

[La portada está encuadrada en una cenefa renacentista. Debajo del texto transcrito hay dos viñetas; una de ellas alude a los dos poderes con las llaves de san Pedro y la espada del emperador, y la otra viñeta contiene el signo y el lema del editor. Y sigue el texto de la portada:] *Habes lector amice commen-*

*taria Joannis de Turrecremata super toto Decreto, que in quinque dividimus volumina; Distinctiones uno complexi volumine, Causis, duobus; Tractatum de Penitentia, uno; et alio De Consecratione; addito Repertorio, quod sextum faciet.*

[Termina la portada con estas palabras:] *Cum gratia et privilegio.*

[La portada del volumen que yo he utilizado, que pertenece a la biblioteca del convento dominicano de san Esteban de Salamanca, tiene la firma del historiador dominico del siglo XVI «Fr. Hernando de Castillo»].

[En el colofón del primer volumen, en el fol. 299v., leemos los datos de su impresión:] «Lugduni apud Joannem de Jonuelle dictum Piston, mense septembris anno millesimo quingentesimo decimo nono».

[Según los colofones de los otros cinco volúmenes, el segundo, tercero y cuarto se imprimieron también en el mismo año, y el quinto y el sexto se imprimieron a principios del año siguiente de 1520, y todos en la misma imprenta].

Siguiendo en el primer volumen, en el fol. 1v, además de la licencia de Francisco I de Francia, contiene algunas notas biobibliográficas de Juan Torquemada tomadas de Juan Tritemio y de Rafael Volaterrano. Éste nos llama la atención sobre el testimonio del propio Torquemada sobre su toma de hábito dominicano en el convento de san Pablo de Valladolid; este dato se encuentra —nos dice— en este *Comentario al Decreto, Tratado de la Penitencia*, dist. 1, § *Item in Lev.*, n. 78, ad 7, vol. cuarto, fol. 41v: [habla de la concesión de la indulgencia por el Papa y dice que] «ad humilem supplicationem nostram Sanctus Dominus Noster Niccolaus pro sua clementia concessit conventui Predicatorum in Valle Oleti, in regno Castelle, unde nos sumus oriundi et Sacre Religionis habitum suscepimus, semel in anno pro festo Exaltationis Sancte Crucis usque ad decenium omnibus visitantibus conventum prefatum in predicta solemnitate, et ad eius fabricam manus porrigentes adiutrices secundum facultates eorum, indulgentiam plenariam».

Muy importante para conocer el proceso de composición de esta voluminosa y valiosa obra, sobre la intención del autor y el enfoque teológico de su comentario, es la carta dedicatoria y de presentación con que encabeza el tratado. La dirige al papa Calixto III (antes Alfonso Borja).

Deseando continuar —le dice— mis aficiones teológicas y escribir algo para el bien de los demás, observé que el temario, que nos ofrece Graciano en su *Decreto*, es oportunísimo y de gran utilidad. «Se trata en efecto en este libro de las altísimas y sumas cumbres de la teología»: el misterio de la Trinidad de Personas en Dios; la infalibilidad, la presciencia y la predestinación divina; la creación; la nobleza del hombre; la Encarnación y la muerte de Jesucristo; los sacramentos; las virtudes teológicas; los dogmas católicos. Y va Torquemada señalando en su carta a Calixto III dónde encontramos algo de esos temas dentro del *Decreto* de Graciano.

Por lo que se refiere a los temas más filosóficos añade: «además casi toda la filosofía moral se contiene en este libro, pues habla copiosamente de todas las virtudes, que son necesarias para orientar y fomentar las costumbres de los diversos estados de la religión». Con las sentencias y normas tomadas de los Santos Padres, de los Concilios y de Papas se nos enseña lo concerniente a la religión y a la disciplina, dando a cada uno según su condición y estado las reglas más apropiadas de vida personal y de convivencia social.

«Habiendo contemplado todo este tesoro de doctrina y de vida, he decidido comentarlo, fijando principalmente mi atención en las cuestiones en que sobresale más la materia teológica que la jurídica. Por ello mis fuentes más principales para conseguir este fin han sido los más prestigiosos teólogos y filósofos». En efecto, desde la misma carta-prólogo vemos con frecuencia en este comentario de Juan de Torquemada citas no sólo de la Biblia y escritores eclesiásticos, sino también de filósofos y pensadores antiguos paganos, como Aristóteles, Cicerón y Séneca, por el que siente el afecto de compatriota, añadiendo a veces al citarlo el posesivo «noster».

Además de lo dicho y de la invitación de mis amigos, tres razones me han movido a emprender este trabajo, a pesar de mis limitaciones. La primera razón es la necesidad de dar a conocer la gran sabiduría que se encierra en esta áurea obra y que es como la luz «oculta bajo el celemín» por la falta de suficiente explicación de orden teológico y espiritual, para que «puesta sobre el candelero... alumbré a todos los que están en la casa de Dios». El segundo motivo es el deseo de ser útil a los demás, pues sé que «nadie nace para sí solo» (*nemo nascitur sibi soli*). Deseo, como manifiesta «nuestro Séneca en cierta epístola, *quae scio in alium transfundere, et in hoc gaudio aliquid discere...*». Me mueven, en tercer lugar, los premios prometidos a los que trabajan en la viña del Señor.

Al hablar de los premios que espera de estos trabajos de dar a conocer los contenidos teológicos del *Decreto*, los resume en las dos glorias, la de los sabios en este mundo y la de los santos en el otro. Por lo que se refiere a la fama ante los hombres se aplica las palabras de *Sab* 8, 10 y 13: «alcanzaré gloria ante los muchedumbres» y «gozaré de la inmortalidad y dejaré para los venideros una memoria eterna». Con respecto a la bienaventuraza celestial, dice que ese es el principal y máximo premio que aspira a conseguir, y que lo otorga la divina Sabiduría a los que la dan a conocer, según se expone en todo el capítulo 24 del *Eclco*.

Cuenta también en esta carta-dedicatoria algo del proceso de elaboración de este comentario. Llegué a la distinción 8 de la primera parte del *Decreto* y, sintiéndome enfermo y viejo, aconsejado para seguir escribiendo, dejé el orden primero, y escribí sobre la tercera parte, que trata *Sobre la Consagración*. Esto me era más fácil por su afinidad «a la ciencia teológica, que profeso». «Terminado esto, por la misma causa, empecé lo concerniente a la penitencia en la segunda parte del *Decreto*. Casi terminados estos comentarios, los presenté al papa Nicolás V para su corrección. Al sentirme restablecido volví a la primera parte, comentando las distinciones que me faltaban».

«Con mi flojo ingenio procuré seguir las sentencias más probables de los doctores, pasando las cuestiones menos teológicas, o más propias de juristas que de teólogos. Terminé mi empeño y lo presenté para su corrección a Su Santidad el papa Calixto III, “que en nuestros tiempos es considerado como luz en los dos Derechos, y fuente de sabiduría”; cuyo nombre de bautismo es Alfonso, que significa alta fuente (“quasi Altus Fons”). Díguese Su Beatitud recibir benignamente los trabajos de mi ancianidad».

Toda esta obra de Juan de Torquemada, como él lo indica en esta carta a Calixto III y a lo largo de todo el comentario, es una exposición teológica. Si a su célebre tratado de eclesiología se le puede considerar como la Suma Teológica sobre la Iglesia, a estos comentarios al Derecho eclesiástico se les pueden llamar también Suma Teológica sobre el Derecho canónico.

Además del temario teológico indicado en la carta-dedicatoria, que se puede fácilmente encontrar y estudiar, pues el mismo Torquemada nos indica los lugares en que se trata de ellos, podíamos señalar los temas siguientes con sus propios lugares: el Derecho y sus clases, la ley y la costumbre, el plebiscito, la constitución, la jurisprudencia, el privilegio (Primera Parte, distinciones 1, 2, 8, y 9); misión social de la Iglesia y sus Pastores en pro de los pobres y desvalidos (Ib., dist. 87 y 88); relaciones entre el emperador y el Papa, o entre el Estado y la Iglesia (Ib., dist. 116); buen trato con respecto a los súbditos (Segunda Parte, causa 12, cuestión 2, cánones 68 y 69); sobre la restitución (Ib., causa 14, cuestiones 3 y 4); sobre la prescripción (Ib., causa 16, cuest. 3, cánones 7 y 8).

Los primeros puntos de que trata en el proemio se parecen mucho en su planteamiento y en su desarrollo a los artículos de la cuestión primera de la *Suma de Teología* de santo Tomás de Aquino:

1. Necesidad de esta *sacra doctrina* que se contiene en este libro de los *Decretos*.
2. Si es ciencia.
3. A qué parte de la filosofía pertenece.
4. Si es ciencia especulativa o práctica.
5. Cuál es el objeto de esta ciencia.
6. Si es más excelente que las otras ciencias...

Parece tener delante el texto de la cuestión citada de santo Tomás, cuando al comenzar el primer punto del proemio, escribe: «Ad primum sic proceditur. Et videtur quod preter philosophiam naturalem et Scripturam Sacram non sit necessaria hec scientia que dicitur canonica»...

## 2.2. Nociones sobre la costumbre y su obligatoriedad

Entrando ya en el cuerpo del Decreto, sobre el tema de la costumbre, de que se habla en la dist. 1, canon 4, se plantea Torquemada, siempre al modo



escolástico, cuatro interrogantes, como si fueran cuatro artículos de una cuestión de un tratado medieval de teología:

1. Si la palabra *mos* y *consuetudo* son lo mismo.
2. Diferencia entre *ius*, *mos* y *honestum*.
3. Si son necesarios varios actos para la introducción de la costumbre.
4. En cuánto tiempo se consolida y se hace firme la costumbre.

Una vez precisados los conceptos y examinadas sus modalidades de significado en los puntos primero y segundo, se pregunta en el punto tercero si se requieren varios actos para que se forme una costumbre. Digamos, desde ahora, que Juan de Torquemada, en ésta y en la mayoría de las cuestiones de talante filosófico-teológico recurre a una variada y amplia gama de autores, antiguos y recientes: Aristóteles, Cicerón, san Agustín, Hugo de San Víctor, san Bernardo, santo Tomás de Aquino, san Alberto Magno, etc. De la costumbre, termina diciendo Juan de Torquemada, se puede hablar de dos modos:

Primero, en cuanto que con la palabra costumbre queremos significar cierta disposición dejada en la mente del hombre por la frecuentación de los actos. De ella dice san Agustín que es como una «segunda naturaleza», y Marco Tulio Cicerón escribe que «consuetudinis magna vis est».

Segundo, en cuanto implica el derecho y la autoridad de la ley.

Considerada la costumbre según el modo primero, él establece su doctrina en dos conclusiones.

Primera conclusión: no basta un solo acto para argüir o para presumir que tal hecho haya sido efecto de una disposición o costumbre.

Segunda conclusión: algunas veces basta un segundo acto para argüir o presumir que ese hecho ha sido efecto de un hábito o costumbre.

Pero es el segundo modo de considerar la costumbre el que es tratado de forma especial en el *Decreto*, a saber, en cuanto se ha establecido o puede establecer en ley con su correspondiente autoridad y exigencia. También aquí no basta un acto solo para que se considere nacida una costumbre y pueda instituirse como ley. En efecto, para que una costumbre pueda tener valor de ley se requiere el consentimiento, al menos implícito, del pueblo y la determinación expresa de la autoridad pública aceptándolo. Ahora bien, por un acto aislado no puede constar la existencia de ese consentimiento. Tratando de precisar el tiempo necesario para que una costumbre pueda adquirir el derecho y el valor de una ley, considera como suficiente diez años, pues con esa duración una costumbre se presume que ha conseguido firmeza.

### 2.3. En torno al concepto de derecho natural

Comentando el can. 6 *Ius autem*, se pregunta Torquemada «si el derecho de gentes se distingue del derecho natural». Santiago Ramírez cree que Juan de

Torquemada ha sabido recoger aquí la esencia del pensamiento de santo Tomás en esta materia y que se muestra más clarividente que grandes comentaristas posteriores, incluidos los de la Escuela Salmantina. El derecho de gentes bajo un aspecto es lo mismo que el derecho natural, y bajo otro aspecto no. En efecto, derecho natural es lo que se adecua al hombre por su propia naturaleza. Esta adecuación o conmensuración puede darse de dos formas: una, según la propia naturaleza considerada en sí misma, y otra, según alguna circunstancia. En el primer caso tenemos el derecho natural estricto, y en el segundo caso, el derecho de gentes.

El ejemplo con que mejor lo clarifica es el de la propiedad privada. Las cosas en sí mismas son comunes, es decir, por derecho natural, son comunes, pero por razón de ciertas circunstancias, o por derecho de gentes, pueden hacerse propias. Entre esas circunstancias señala: la mayor facilidad de su uso, la pacífica explotación del campo. Así lo enseña, termina diciendo, Aristóteles en el libro tercero de los *Políticos*.

Una objeción contra el derecho de gentes es la inexistencia o no constancia de la existencia de un acuerdo común entre los hombres para determinar que por tales razones de utilidad, o por tales circunstancias se establecen unas normas, que, debido a eso reciben el nombre de derecho de gentes. Esta convención —responde Torquemada— no es necesaria, pues las cosas de derecho de gentes se adecuan tan de cerca al derecho natural que no necesitan una institución expresa, sino que la misma razón natural, implícita o virtualmente, las establece.

En el comentario al can. 7 *Ius naturale est* se plantea Torquemada la cuestión de si es buena definición de derecho natural la siguiente: «*ius naturale est commune omnium nationum eo quod ubique instinctu naturae, non aliqua constitutione habetur*» (derecho natural es el común a todas las naciones, por fundarse no en alguna constitución o acuerdo, sino en el instinto de la naturaleza). Responde afirmativamente. La definición está tomada del *Decreto*, que la asume, a su vez, del capítulo cuarto del libro V de las *Etimologías* de san Isidoro. Se aducen además las autoridades de san Alberto Magno, santo Tomás, Aristóteles y Cicerón.

Pone como ejemplos de derechos naturales: el matrimonio, la educación de los hijos, la propia defensa, la libertad y la comunidad de bienes. Acerca de esto último precisa los diversos sentidos en que la comunidad de bienes ha de considerarse como perteneciente al derecho natural. Y enseña que bajo cuatro puntos de vista puede decirse que la posesión de las cosas en común es de derecho natural.

En primer lugar, la comunidad de bienes se dice que es un derecho que pertenece a la naturaleza, no porque el derecho natural dicte que todas las cosas han de poseerse comúnmente y que nada debe poseerse como propio, sino porque por derecho natural no hay distinción de posesiones, sino que esta división se hizo por acuerdo entre los hombres, para evitar las discordias que suelen originarse de la comunidad de bienes.

En segundo lugar, pertenece al derecho natural la comunidad de bienes, referida ésta a los casos de extrema necesidad, pues todos los doctores reconocen que en caso de extrema necesidad todas las cosas son comunes. Y, por consiguiente, en semejantes situaciones no hay propiamente robo, pues esa necesidad extrema hace suyo propio todo lo que se necesita para sostener la propia vida.

El tercer sentido en que la comunidad de bienes se puede decir de derecho natural es en cuanto al uso. Las posesiones deben hacerse privadas, porque cada uno está inclinado a mirar mejor por las cosas propias que por las comunes. El uso, sin embargo, según enseñan Aristóteles y santo Tomás, debe ser común, según el proverbio que dice que es de amigos gozar de las cosas en común. Esta comunidad de uso se funda en el amor natural que debe haber entre los hombres, de manera que fácilmente el hombre disponga de sus bienes teniendo en cuenta las necesidades de los otros. Esto lo enseña también san Pablo en *Tim 6, 17 s.*: «a los ricos de este mundo ordénales que sean fáciles en comunicar sus bienes».

El cuarto y último sentido en que dice Torquemada que se entiende la comunidad de bienes como de derecho natural es por lo que se refiere al estado de inocencia, pues en ese estado las voluntades de los hombres estaban tan ordenadas que sin peligro de discordia se usaban todas las cosas comúnmente, según a cada uno competía.

#### 2.4. *El derecho civil y su justicia*

Comentando el can. 8 *Ius civile* de la distinción primera de la primera parte, Torquemada propone la cuestión de si el derecho civil deriva del derecho natural. La respuesta que da es afirmativa, y trae a colación, como otras veces, a Cicerón, san Agustín y, sobre todo, a santo Tomás.

Una ley para que sea verdaderamente ley tiene que ser justa. Y es en la justicia en donde se encuentra la esencia de la verdadera ley. En las cosas humanas se dice de algo que es justo en cuanto es recto o adecuado a la regla de la razón. Ahora bien, la primera regla de la razón es la ley natural. Luego la ley humana o civil en tanto tiene razón de la ley en cuanto deriva de la ley natural, o en cuanto se conforma a la ley o exigencias de la humana naturaleza.

Hay normas que derivan de los principios comunes de la ley natural a modo de conclusiones. Así del principio de la razón natural de que no se debe hacer mal a nadie se deriva como conclusión la ley positiva que prohíbe el homicidio. Otras normas derivan del derecho o de la ley natural a modo de determinación o concreción. Así es ley natural que el pecado debe ser castigado, pero el que sea castigado con esta pena concreta es ya una determinación de la ley positiva. Ambas cosas, las conclusiones y las determinaciones, se

encuentran en el derecho civil, pero el vigor de las primeras no sólo lo reciben de la ley humana, o positiva, sino también de la natural. En cambio, las segundas o las determinaciones sólo tienen el vigor que les viene de la ley positiva o humana.

## 2.5. Concepto de derecho de gentes

En el comentario al canon 9 *Ius gentium* Juan de Torquemada se pregunta si es buena la definición dada por san Isidoro en el cap. 6 del libro V de las *Etimologías*, y asumida por el Decreto, a saber: «es derecho de gentes la ocupación del domicilio, la edificación, la defensa, la servidumbre, el retorno a la patria, las alianzas, las treguas, las paces, la inviolabilidad de los legados, la prohibición del matrimonio con extranjeros. Todo esto recibe el nombre de derecho de gentes, porque de él usan casi toda clase de gentes».

Torquemada advierte que no es una definición propiamente dicha la ofrecida por el Decreto, sino que es una descripción por los efectos. La definición verdadera es la que da el *Digesto*, *De Iustitia et Iure*, ley *Omnes populi*: «quod vera naturalis ratio inter omnes homines constituit id apud omnes gentes pereque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur. Itaque ius gentium dicitur id quod ratio naturalis apud omnes homines constituit».

La cuestión que se plantea a este propósito Juan de Torquemada es cómo se distingue el derecho de gentes del derecho natural: ¿son dos derechos formalmente distintos? Expone, en primer lugar, la doctrina del dominico Durando de Saint Pourçain en su tratado *De legibus* y que se puede resumir en las siguientes tres conclusiones.

Primera conclusión: el derecho natural y el derecho de gentes no se distinguen formalmente.

Da la siguiente prueba. Aquellas conclusiones que se reducen a un mismo medio formal no se distinguen formalmente. En efecto, la conclusión recibe su entidad del principio de donde procede y, por consiguiente, también su distinción formal. Ahora bien, en las conclusiones del derecho natural y en las del derecho de gentes el fundamento es la naturaleza misma absolutamente considerada; luego sólo hay entre ellas diversidad accidental, y, por consiguiente, no existe distinción formal entre los dos derechos, el natural y el de gentes.

Las conclusiones del derecho natural y del derecho de gentes se distinguen en que las primeras son del derecho natural primario, para cuya observancia hay una inclinación común en todos los animales, mientras que para la observancia de las segundas hay una inclinación natural común en todos los hombres. Por eso dice Durando que a veces al derecho de gentes se le llama derecho natural, porque no hay más que distinción accidental con el derecho natural. Así aparece en *Institutiones, De eorum divisione*, § *Singulorum*.

Segunda conclusión de Durando: el derecho natural en cuanto es común al derecho natural primario y el derecho de gentes se distinguen formalmente del derecho civil.

Lo prueba de este modo. Para que unas conclusiones se distingan formalmente de otras tienen que tener unos principios formalmente distintos. Ahora bien, las conclusiones del derecho natural y las del derecho civil se reducen a principios formalmente distintos. En efecto, las conclusiones del derecho natural miran a la naturaleza absolutamente considerada, y las conclusiones del derecho civil miran a la conveniencia pública. Por tanto, ambos derechos se distinguen formalmente.

Tercera conclusión de Durando: no puede haber más que dos derechos formalmente distintos, el derecho natural y el derecho positivo.

La razón es que sólo hay dos principios que fundan las conclusiones políticas, pues todo lo que es necesario hacer lo dicta o la naturaleza de las cosas absolutamente hablando o la conveniencia pública.

Juan de Torquemada no está de acuerdo con la doctrina tan sencilla de Durando de Sain Pourçain. Siguiendo a santo Tomás enseña que, aunque el derecho de gentes, como había dicho antes, sea natural en cuanto viene postulado por la naturaleza del hombre, no todo lo que es natural en este sentido debe decirse derecho de gentes.

Efectivamente, hay cosas que son naturales de una manera completa o absoluta, como son los primeros principios universales del derecho, que no han sido establecidos por la mera razón, sino que están por naturaleza ínsitos en la razón misma. Por eso Tulio Cicerón, definiendo el derecho natural, dice: «derecho natural es lo que no engendra la opinión, etc. A este género pertenecen aquellas normas que son justas, considerando absolutamente su naturaleza, como el principio: no harás a otro lo que no quieres que te hagan a ti mismo».

En cambio, el derecho de gentes, como dice santo Tomás en la *Secunda Secundae*, no mira a lo que por su naturaleza absolutamente considerada es justo, sino a lo que es justo según alguna circunstancia, y pone el ejemplo de la propiedad privada. Por eso santo Tomás en la *Prima Secundae*, cuest. 95, art. 4, dice que el derecho positivo se divide en derecho de gentes y derecho civil, según el doble modo de derivar uno y otro de la ley natural.

Al derecho de gentes pertenecen las cosas que derivan de la ley natural, como las conclusiones de los principios primeros; así, las compras y ventas justas, sin las cuales el hombre no puede vivir. Todo esto pertenece a la ley natural, porque el hombre es un «animal social», como dice Aristóteles en el libro primero de los *Políticos*. Las cosas, en cambio, que derivan de la ley natural por una particular determinación o circunstancia pertenecen al derecho civil; según este derecho, la sociedad o los que la gobiernan determinan un conjunto de normas para su bien o utilidad.

Por eso, según dijimos, el derecho de gentes en alguna manera se distingue del derecho natural, y en alguna manera no. Se distingue del derecho natu-

ral en cuanto el derecho natural se toma de la naturaleza común a hombres y animales. Se comprende bajo el derecho natural en cuanto se toma por la naturaleza propia de los hombres.

También se distingue el derecho de gentes del derecho consuetudinario por razones fundamentales. La primera es que el derecho de gentes se extiende a todos los hombres, mientras que el derecho consuetudinario afecta a cierto territorio o a cierta asociación de hombres. La segunda razón es que del derecho de gentes usan todos los hombres por el instinto de la naturaleza racional, mas el derecho consuetudinario procede no del instinto de la naturaleza racional, sino de las costumbres de los hombres. Por eso el derecho de gentes es uno para todas las gentes, y el derecho consuetudinario varía según la clase de gentes.

## 2.6. *Derecho privado y derecho público*

Sobre el can. 11 *Ius publicum* Juan de Torquemada estudia, entre otros, los siguientes tres puntos:

- 1.º Qué es derecho privado y qué es derecho público.
- 2.º Qué misión social tiene el sacerdote.
- 3.º Qué es y representa el magistrado en la sociedad.

Con respecto al primer tema, Torquemada establece claramente las dos clases de derechos, el privado y el público, y la razón de su distinción. El privado —dice— es el que mira el bien o utilidad de los individuos. El público es el que atiende al bien común o a la utilidad de toda la república; mira por su bienestar y por su dignidad. Entre todo lo que contribuye a la utilidad y al bienestar de la república se encuentran las cosas sagradas, los sacerdotes y los magistrados. Por eso el *Decreto*, en el canon que comentamos, considera estas tres instituciones como partes del derecho público.

Como resumiendo su pensamiento en torno a estos temas, se plantea dos cuestiones. La primera pregunta, si para la utilidad de la república es necesario el sacerdocio. La segunda trata de si es pecado contra el derecho público no honrar a los sacerdotes y magistrados.

Respecto de la primera pregunta establece esta primera conclusión: para la utilidad de la república fue necesaria la institución del sacerdocio y del magistrado. Aduce primero la autoridad de Aristóteles, que en el libro séptimo de los *Políticos* entre las cosas que considera necesarias para el buen gobierno de la ciudad juzga como máximamente pertinente el sacerdocio y lo califica, igualmente que al magistrado de los jueces, como los más dignos de los oficios que las ciudades o las repúblicas pueden tener.

La razón de la institución del sacerdocio es porque sin el culto a Dios no puede haber una vida feliz, y, por consiguiente, tampoco una perfecta vida ciu-

dadana, de modo que no haya nada que impida la verdadera felicidad, sino que todo contribuya a conseguirla. Por esa misma razón es necesario en la sociedad el magistrado, pues sin la autoridad de los jueces, que resuelvan las diferencias diarias entre los ciudadanos, la república no podría subsistir por mucho tiempo.

Trae a propósito de ambas instituciones sendos textos bíblicos. El primero está tomado de *Ex* 28, 1, y nos habla de la fundación del sacerdocio, cuando dirigiéndose Dios a Moisés, le dijo: «y tú haz que se acerque Arón, tu hermano, con sus hijos, de en medio de los hijos de Israel, para que desempeñen el sacerdocio para conmigo». El segundo texto bíblico está tomado de *Dt* 16, 18, y nos habla de la creación del magistrado: «te constituirás jueces y magistrados en todas las ciudades que el Señor tu Dios te dará según tus tribus, para que juzguen al pueblo rectamente».

Sobre la segunda cuestión que se había propuesto dilucidar establece la conclusión siguiente: el sacerdocio y el magisterio deben ser honrados en gran medida, y los que no los honran pecan contra la república.

Ofrecemos dos de las razones que aduce. En la primera dice que los sacerdotes y magistrados hacen las veces o son vicarios de Dios en las cosas espirituales y temporales, respectivamente. Por tanto, el mismo Dios es honrado cuando son honrados aquéllos, o es deshonrado cuando se deshonra a esos que le representan. Jesucristo lo expresó así, según *Lc* 10, 16: «el que a vosotros oye a mí me oye, y el que a vosotros desprecia, me desprecia a mí y al que me envió».

La segunda de las razones es que los sacerdotes y magistrados son personas públicas y en ellas es honrada la misma sociedad. Por tanto, van contra la sociedad los que deshonran a esas personas que la representan. Lo corrobora con un texto de la Sagrada Escritura, el de *Dt* 17, 12: «el que, dejándose llevar de la soberbia, no escuchare al sacerdote que está allí para servir al Señor tu Dios, o no escuchare al juez, será condenado a muerte».

Éstas son las nociones previas para pasar a tratar de las grandes cuestiones que hacen referencia al poder. Aquí las trata, como dijimos arriba, a propósito de las relaciones entre el emperador y el Papa, o entre el Estado y la Iglesia (*Decreto*, Primera Parte, dist. 116); y cuando se ocupa del buen trato con respecto a los súbditos (*Ib.*, Segunda Parte, causa 12, cuestión 2, cánones 68 y 69).

Mejor todavía que en el *Comentario al Decreto de Graciano* encontramos explicadas por Juan de Torquemada estas cuestiones en la *Summa de Ecclesia*. Y es en esta obra en la que vamos a fijarnos preferentemente para exponer el pensamiento de Torquemada sobre esta materia.

### 3. LOS DOS PODERES: EL SECULAR Y EL ESPIRITUAL

En la *Summa de Ecclesia* Juan de Torquemada dedica, tanto en el libro primero como en el segundo, varios capítulos a hablar de la doble potestad en

la república cristiana, la potestad temporal o secular y la potestad eclesiástica o espiritual. En el libro primero trata directamente de los dos poderes, el espiritual y el temporal, dedicando a esta materia los capítulos 87-90. En el libro segundo, que versa acerca de la Iglesia Romana y del Primado del Papa, se ocupa del poder pontificio (espiritual y temporal) en los capítulos 114-116. Seguimos para nuestro trabajo la edición de Salamanca de 1560.

Fiel Juan de Torquemada al método escolástico sobre el problema de los dos poderes, en el libro primero de la *Summa de Ecclesia* se pregunta primeramente por la necesidad y el alcance u objeto de cada una de las dos potestades, con las objeciones y las soluciones correspondientes. Y en segundo lugar se pregunta por las relaciones entre los dos poderes, añadiendo también aquí un capítulo de objeciones y otro de respuestas a esas dificultades.

### 3.1. Necesidad y objeto de los dos poderes

La necesidad de ambos poderes, temporal y espiritual, la hace basar en las dos clases de actividades y oficios que encontramos en la sociedad: las que se refieren a los asuntos materiales y las que atienden a las exigencias del espíritu. Estas dos clases de actividades exigen un orden y un gobierno apropiados a cada una de ellas. Confirma Torquemada esta exigencia natural del hombre con la autoridad de Aristóteles, que en su obra *De somno et vigilia* dice que a cada clase de actos corresponde una distinta clase de potencias.

Dentro del orbe cristiano o de la Cristiandad, bajo cuyo ambiente desarrolló Torquemada toda su doctrina política y social, es necesario distinguir dos órdenes o clases de fieles, los clérigos y los laicos, que son como dos partes de un mismo cuerpo. Por eso es natural también que haya dos potestades, la clerical o espiritual y la laical o temporal.

Trae a colación para explicar esto un texto de Hugo de San Víctor en la segunda parte de su obra *De Sacramentis*: en los laicos, que se afanan por las cosas necesarias para la vida terrena, el poder es terreno; en los clérigos, que se ocupan de las cosas o bienes de la vida espiritual, el poder es divino. El primero recibe el nombre de potestad secular o temporal, y el segundo es y se llama potestad espiritual.

El recurso de Juan de Torquemada a la Sagrada Escritura es constante, unas veces para ofrecernos las pruebas de sus afirmaciones; otras, para confirmar sus doctrinas y razonamientos con algún testimonio de la palabra de Dios, y otras, para ilustrar sus exposiciones con algún modelo o algún acontecimiento de la historia sagrada o con algún simbolismo apropiado de carácter bíblico.

De las dos potestades mencionadas encuentra Torquemada un símbolo o una figura en el pasaje del libro tercero de los *Reyes*, capítulo 7, en donde se dice que Salomón erigió dos columnas de bronce en el pórtico del templo.



Colocó la columna de la derecha y le puso el nombre de Joaquín, y levantó la columna de la izquierda y le dio el nombre de Booz.

Torquemada desarrolla con cierta amplitud el simbolismo de este texto. La Iglesia militante está significada por el atrio, y la Iglesia triunfante, por el templo del Señor: como por el atrio se entra al templo, así por la Iglesia militante a la triunfante.

Nuestro Salomón sapientísimo es Jesucristo, el Hijo de Dios, «en el que están todos los tesoros de la sabiduría» (*Col 2, 2s*). También Jesucristo, como Salomón, estableció dos columnas, es decir, dos potestades, la espiritual y la temporal, y las puso en el atrio o pórtico del templo, o, lo que es lo mismo, en la Iglesia militante. De ellas se servirá la república cristiana y mediante ellas se consolidará.

Como las cosas espirituales están por encima de las temporales, así la potestad espiritual está representada por la columna de la derecha, y la temporal, por la de la izquierda. Se le dio en el Antiguo Testamento el nombre de Joaquín, que significa preparación, y designa con ello apropiadamente la potestad espiritual, y debe brillar en todas las virtudes, pues de lo contrario no podría dar firmeza a las otras potestades. De ahí que a san Pedro, al que le fue conferida la plenitud del poder, le dijera Cristo: «y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos» (*Lc 22, 32*).

Aduce la autoridad de Hugo de San Víctor, que habla de diversos grados y órdenes de potestades por una y otra parte y que dimanar de un solo principio. La potestad terrena tiene como principio o cabeza al rey, y la potestad espiritual tiene como jefe supremo al romano pontífice. De ambas potestades el papa Pelagio escribe al emperador Anastasio estas palabras recogidas en el *Decreto*, parte primera, dist. 96, can. 10 *Duo sunt*: «son dos, emperador augusto, los que principalmente rigen este mundo: la autoridad sagrada de los pontífices y la potestad real».

Los grados y órdenes son distintos dentro de cada una de las dos potestades. El Antiguo y el Nuevo Testamento hablan de esos grados explícitamente. En *Ex 17* se dice que Moisés hizo una selección entre los varones más valientes de Israel y los constituyó en príncipes del pueblo: tribunales, centuriones, jefes de cincuenta y jefes de diez, que juzgaran al pueblo de Dios en todo tiempo. En el Nuevo Testamento leemos en *Rom 13, 1*: «todos han de estar sometidos a las autoridades superiores». Y la Glosa explica: «sirva también el hombre a las potestades seculares, buenas y malas; a saber, a los reyes, príncipes, tribunales, centuriones y otros similares».

*I Pe 2, 13*, dice: «por amor del Señor, estad sujetos a toda institución humana, ya al emperador como a soberano, ya a los gobernadores como a sus delegados». También nos hablan el Antiguo y el Nuevo Testamento de grados y de órdenes en la potestad espiritual. Del Antiguo Testamento cita Torquemada *Num 3*, donde se habla de los grados del sumo sacerdote Arón y de los sacerdotes menores que servían a Arón; también se habla ahí de los levitas

según diferentes grados. Del Nuevo Testamento evoca a *Jn* 21, 15-17, en que Jesucristo entrega a Pedro el cuidado de todo el rebaño.

En el grado supremo, es decir en el Primado sobre la Iglesia, sucede a Pedro el romano pontífice. El segundo lugar lo ocupan los obispos, que suceden a los otros Apóstoles; así lo establece el Señor en *Mt* 18, 18: «en verdad os digo, cuanto atareis en la tierra será atado en el cielo y cuanto desatareis en la tierra será desatado en el cielo». El grado de los presbíteros se establece cuando el Señor envía a los setenta y dos discípulos que representaban a los sacerdotes del grado menor. Se lee en *Lc* 10, 1, que le precedían a todo lugar adonde pensaba ir él. Debajo de la potestad de los presbíteros está el orden de los diáconos, de los cuales dice *I Tim* 3, 13, que, si desempeñan bien su ministerio, adquieren un buen grado.

### 3.2. *Objeciones contra la dualidad de poderes*

Después de esta exposición de la necesidad de los dos poderes, Juan de Torquemada recoge las objeciones que hay contra la dualidad de poderes y que muestran que lo ideal es una sola autoridad que reúna en sí ambas potestades. El primer argumento se apoya en el libro 12 de la *Metafísica* de Aristóteles, en que se afirma que la pluralidad de potestades y jurisdicciones no es buena. El segundo argumento es que al pueblo le basta con vivir virtuosamente. Aristóteles en el libro segundo de la *Ética* dice que ésa es la misión del gobernante: mediante premios y castigos, hacer a los hombres buenos, virtuosos y emprendedores de buenas obras.

Si el argumento segundo favorece la exclusividad del poder temporal, como autoridad única necesaria en la sociedad, el argumento tercero y el cuarto se fundan en la sola necesidad del poder espiritual. El tercer argumento toma como base el Antiguo Testamento, en donde se manifiesta que el origen de la potestad temporal fue un capricho del pueblo y una permisión de Dios, y por lo mismo algo de lo que se debiera prescindir. El cuarto y último argumento se toma de *Mt* 17, 26, en que Jesucristo dice que «los hijos son libres»; los cristianos, como hijos de Dios, están exentos de los poderes temporales.

La objeción que acabamos de exponer, junto con sus argumentos, son fácilmente rebatibles. A la divina providencia pertenece mantener el orden de las cosas, y es propio de la divina sabiduría disponer todas las cosas ordenadamente. Vemos afirmado esto en el libro primero de la *Metafísica* de Aristóteles, y sobre todo en *Sab* 7, 1, donde se dice de la sabiduría que alcanza poderosamente del uno al otro extremo y dispone todas las cosas con suavidad.

El orden conveniente de las cosas es que las inferiores sean regidas por las superiores. Lo vemos claramente en los mismos elementos materiales de la naturaleza. Enseña Aristóteles en el libro primero de los *Meteoros* que toda la región de los elementos naturales se encuentra sometida a la influencia de

los astros y es gobernada desde arriba por éstos. Torquemada cita a otros autores que han seguido esa concepción aristotélica o antigua del orden físico de las cosas, y que ven en esto un signo o una prueba de lo que pasa entre los seres intelectuales. En el libro tercero *Sobre la Trinidad*, de san Agustín, leemos: como los cuerpos más bastos e inferiores son regidos con cierto orden por los que son superiores a ellos, así universalmente todos los cuerpos son regidos por el espíritu racional de la vida, y el espíritu racional inferior es regido por el espíritu racional superior.

El mismo Aristóteles hace esa aplicación en el libro primero de la *Política*, estableciendo que en toda pluralidad ordenada natural es necesario poner a uno que gobierne y a otros que le obedezcan como súbditos. Por consiguiente, en la multitud o sociedad de los hombres es necesario defender lo mismo: que haya uno que gobierne y que los demás sean sus súbditos. En esto consiste la razón de ser de la autoridad, mantener el orden postulado por la misma naturaleza. En conclusión, en la cristiandad o república cristiana tiene que haber alguna potestad, por la que un individuo presida, rija y gobierne al resto de los hombres que la componen.

Que además de la potestad laica o secular, postulada por la misma naturaleza de las cosas, sea necesaria en el pueblo una potestad espiritual, lo demuestra Juan de Torquemada, recurriendo primero a la prueba de autoridad. Entre los autores especialistas en la materia cita a Durando en su *Tratado sobre el origen de las jurisdicciones*, que defiende que es necesario poner en la república una potestad espiritual para proteger a los hombres de las cosas malas e inducirlos a las cosas buenas. Aduce asimismo algunos textos bíblicos. *I Pe 2, 14*, dice que la autoridad ha sido instituida «para castigo de los malos y alabanza de los buenos». San Pablo, en *Rom 13, 3s*, escribe: «¿quieres no temer a la autoridad? Haz el bien y tendrás alabanza, pues los príncipes han sido instituidos no por razón del temor de las obras buenas, sino por el temor de las obras malas».

En realidad, advierte Torquemada, todos estos argumentos no prueban la necesidad de una autoridad espiritual, pues todas estas cosas, como es en resumen la protección en el ejercicio del bien y represión en la ejecución del mal, puede hacerlo la potestad secular, que es la que aparece como absolutamente necesaria en la república, y no sería entonces preciso recurrir a ninguna otra. Es todavía esto más claro, si pensamos que lo propio del rey o del rector de la sociedad es poseer en el mayor grado posible las virtudes de la prudencia y de la justicia, que son las propias para gobernar a los hombres. Ahora bien, estas virtudes bastan para que los súbditos puedan llevar una vida suficientemente ordenada en las relaciones morales, políticas y civiles. No parece, pues, que sea necesario ninguna otra autoridad para gobernar de modo debido al pueblo.

Pero la vida de los hombres, y particularmente de los hombres cristianos, no sólo tiende a las cosas buenas y malas de la vida presente, sino que también tiende y debe tender de forma principal a los bienes de la vida futura,

e incluso debe ordenar a éstos los bienes todos de la vida. Es la enseñanza de Jesucristo en *Mt* 6, 33: «buscad primero el reino de Dios y su justicia y todo lo demás se os dará por añadidura».

Además, en el orden de las penas, el hombre siente el máximo horror por las de la otra vida, en que el alma y el cuerpo son enviados al fuego eterno. El mismo Cristo así lo predica en *Mt* 10, 28: «no queráis temer a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma; temed más bien a aquel que puede enviar el cuerpo y el alma al fuego eterno».

Por tanto, para que los hombres no se aparten del fin último al que deben ordenarse, y para que, si erraren, puedan ser reconducidos a él, es necesaria una potestad, a la que corresponda esa misión de dirigir a ese fin y corregir a los que se desvíen, utilizando para ello no sólo las exhortaciones a conducirse bien, sino las penas que juzgue convenientes. Para todo esto no basta el poder secular, que por sí mismo no sabe de las penas y de los premios de la otra vida, ni de los méritos o deméritos que puedan relacionarse con ella. Por consiguiente, es necesaria en el pueblo otra potestad, que es la que comúnmente se llama poder o autoridad espiritual.

Como otras veces evoca Torquemada, la autoridad de Hugo de San Víctor, que en el *Libro sobre los misterios* enseña la necesidad que hay en el pueblo de los dos poderes: «hay dos vidas, una terrena y otra espiritual. A la vida terrena pertenecen todas las cosas que son temporales; a la vida espiritual, todas las cosas que son espirituales. Para que en ambas vidas se observe la justicia, y se promueva el progreso o la utilidad se han instituido los diversos poderes. En primer lugar, han sido constituidos de una y otra parte los que se ocupan de los bienes de uno y otro orden. En segundo lugar, han sido distribuidos los otros mandos, para que por su oficio delegado dispongan las cosas según justicia, y nadie abuse de otro en los diversos negocios.

«Si la sociedad humana no puede mantenerse sin ninguna de las dos clases de vida (temporal y espiritual), es necesaria para la conservación de la justicia la doble potestad: una que presida en las cosas terrenas, para ordenar la vida temporal; otra que presida las cosas espirituales, para que presida la vida espiritual».

De estas dos potestades parece hablar san Pablo en *Rom* 13, 1: «todos los hombres han de estar sometidos a las autoridades superiores». Nicolás de Lyra interpreta estas palabras de la siguiente forma: «a saber a los prelados en las cosas espirituales, y a los príncipes seculares en las cosas temporales».

De ahí la necesidad de la armonía entre los dos poderes, secular y espiritual, como debe existir relación de armonía entre los géneros de vida que ha de llevar el mismo hombre, sea considerado individual, o colectiva, o socialmente. Hay cierta superioridad en la potestad espiritual, porque a la vida espiritual debe ordenarse la vida temporal del hombre, pero también en las cosas temporales el poder espiritual debe estar sometido al poder temporal.

En respuesta a los que piensan que basta con un solo poder y que este único poder necesario es el temporal, escribe Torquemada que no debe bas-

tar al pueblo fiel, o al pueblo cristiano, vivir virtuosamente en orden a las virtudes morales y políticas, de las que habla la filosofía natural, sino que es necesario que viva también según las virtudes teológicas, que dirigen los actos humanos al fin trascendente o supranatural, cual es la bienaventuranza eterna. De esta vida eterna y de las virtudes teológicas nada sabe la razón natural, ni la potestad temporal que en esa razón natural tiene su fundamento.

Juan de Torquemada atiende también a los espiritualistas, según los cuales basta con un solo poder, y ése debe ser el espiritual. El argumento de éstos es eminentemente bíblico, pues en la Sagrada Escritura el poder real parece introducido contra la voluntad de Dios o sólo permitido por éste ante el capricho del pueblo.

Torquemada se amolda a la base argumentativa de los espiritualistas y responde que, aunque sea verdad que la introducción de la realeza sea sólo permitida y no ordenada por Dios en la Escritura, la autoridad secular, que es de lo que se trata sustancialmente y no de los nombres que ésta reciba, ya se encuentra bien establecida por Dios en la Biblia. Así leemos en *Dt* 16, 18: «constituirás jueces y escribas en todas las ciudades que Dios te dará según tus tribus, para que juzguen al pueblo justamente».

Además, aunque Saúl haya sido constituido rey contra la voluntad de Dios, no se sigue que el poder real no venga de Dios. En efecto, dice *Prov* 8, 15: «por mí reinan los reyes». San Pablo dice en *Rom* 13, 1: «no hay potestad que no venga de Dios». La constitución de Saúl en rey no fue según la voluntad de Dios en cuanto que Dios lo preceptuara, sino que Dios lo permitió, accediendo a los deseos de los israelitas.

La glosa hace este comentario a ese pasaje sobre la constitución de la realeza mediante Saúl, tomándolo de san Agustín: «permitido se dice del mal, y eso fue un mal para aquel pueblo, pues el bien del pueblo hebreo o elegido consistía en que sólo Dios reinara sobre él, pues era su pueblo peculiar. Por eso dijo Samuel a los hijos de Israel: “vosotros habéis rechazado hoy a Dios, que ha sido el único que os ha salvado”».

Otra razón contra el espiritualismo exagerado de la sola necesidad del poder espiritual es la siguiente, inspirada en santo Tomás. La servidumbre por la que un hombre se somete a otro no pertenece al alma, sino al cuerpo. Ahora bien, en el estado presente de nuestra vida temporal somos librados por la gracia de Jesucristo de los males del alma, no de los males del cuerpo. Lo dice el Apóstol de sí mismo: «con la mente sirvo a la ley de Dios; pero con la carne, a la ley del pecado» (*Rom* 7, 25). Por consiguiente, la libertad de los hijos de Dios se refiere a la liberación de la servidumbre espiritual o del pecado, no a la liberación de la servidumbre corporal o del sometimiento a las autoridades temporales.

### 3.3. *Relación entre los poderes espiritual y secular*

Después de haber tratado sobre la necesidad de los dos poderes, se extiende Torquemada muy largamente acerca de la relación entre ambos. Comienza con un texto de san Gelasio, papa, que viene recogido en el canon 10 *Duo sunt quippe*, de la dist. 96 de la primera parte del *Decreto* de Graciano. En ese texto se dirige el papa Gelasio al emperador Anastasio, para indicarle que el régimen del universo pende de los dos poderes, el temporal y el espiritual, pero que el poder espiritual está por encima del temporal.

Juan de Torquemada aduce diez argumentos para probar esa tesis que refleja el pensamiento de la tradición patristica y canónica de la Iglesia. La primera razón está tomada de la mayor antigüedad del poder espiritual sobre el temporal. Se remonta con ello a los primeros tiempos de la historia, según se narra en la Sagrada Escritura. Abel sería el primero en haber ejercido el sacerdocio, pues fue el primero en ofrecer sacrificios aceptos al Dios Altísimo. La carta a los *Hebreos* 11, 4, lo recuerda indicando que mereció que «Dios testimoniara en favor de sus ofrendas». San Agustín, en su obra *Ad Orosium contra priscillianistas et origenistas*, defiende que Abel es una figura de Cristo no sólo por su martirio, sino también por su sacerdocio.

La mayor antigüedad del sacerdocio sobre el poder temporal la ve expresada Torquemada incluso en la misma ley de la naturaleza, pues antes de que apareciera el poder real o imperial existía el sacerdocio, que se heredaba anejo a la primogenitura. De ahí que todos los primogénitos desde Noé hasta Arón eran considerados sacerdotes. De hecho, en el pueblo de Israel el sacerdocio precedió a la dignidad real y estaba por encima de ella, pues se lee en *I Re* 10, 1, que Samuel, como sacerdote, ungió por mandato del Señor a Saúl como rey, que fue el primero de los reyes del pueblo hebreo.

No sólo por razón de la antigüedad es superior el poder espiritual al temporal, sino también por razón de la nobleza de su origen. La potestad espiritual procede inmediatamente de Dios. Esto se ve con toda claridad en el Nuevo Testamento. Jesucristo entrega sus poderes espirituales o sacerdotales a Pedro y a sus sucesores. Así le dice: «te daré las llaves del reino de los cielos» (*Mt* 16, 19) y «apacienta mis ovejas» (*Jn* 21, 16s).

La potestad temporal, en cambio, no fue instituida en un principio sino por la violencia y la usurpación. No sólo es esto evidente por lo que se refiere a la Biblia. La misma historia profana lo confirma. Así lo vemos de modo manifiesto en los cuatro imperios antiguos: el asirio-caldeo, el medo-persa, el griego y el romano. En todos ellos se introdujo el poder secular desde un principio por usurpación y por violencia. Presenta para probarlo un esbozo histórico del nacimiento de esos imperios, en los que no hay más que ambición de poder, exacerbación de las pasiones instintivas del hombre, violencia y usurpación por el más fuerte.

La potestad espiritual está también por encima de la temporal por razón de la dignidad. Así tiene que ser en la verdadera consideración del valor de las cosas. La vida espiritual es más digna que la corporal, como el espíritu es más digno que la materia. Viene esta razón expuesta en el capítulo *Solitae*, del *Corpus Iuris Canonici*, libro *Extra*, tit. *De maiori et obedientia*, tomado del papa Inocencio III, en donde se dice que las cosas espirituales en tanto son más dignas que las temporales en cuanto el alma se encuentra por encima del cuerpo.

Con pruebas similares va examinando Juan de Torquemada otras excelencias de la potestad espiritual sobre la temporal, o de la potestad eclesiástica sobre el poder real e imperial. Llama en particular la atención sobre la mayor nobleza del fin y la mayor nobleza de los medios.

Ciertamente el fin último hacia el que deben conducir las dos potestades es el bien de la multitud, o el bien común de la sociedad, y el bien común de la sociedad consiste principalmente en vivir según la virtud, y en la práctica de la virtud consiste la felicidad, que es el bien perfecto y final. Las posibilidades, sin embargo, de los dos poderes son distintas. En efecto, de modos muy diferentes intentan el bien de la multitud la potestad secular y la potestad espiritual. La primera intenta el bien de la comunidad, al que puede llegar por las solas fuerzas de la naturaleza; la autoridad espiritual intenta el bien celestial o sobrenatural, que supera todo sentido, como dice san Pablo en *Fil 4, 7*. Como prueba de esto prometió Jesucristo a san Pedro que le daría las llaves del reino de los cielos.

Más profundo es el argumento de Torquemada en torno a las causas para manifestar esa superioridad del poder espiritual sobre el temporal. Lo hace analizando una a una estas tres causas: la eficiente, la formal y la final.

Por lo que se refiere a la causa eficiente, el poder espiritual está por encima del secular por dos razones. La primera es porque fue mediante el sacerdocio cómo, por disposición divina, fue establecida en el pueblo la potestad real. Así aparece en *I Re, 8*. Cuando los israelitas pidieron al sacerdote Samuel que les constituyera un rey, Samuel consultó al Señor, y éste le dijo: «escúchalos y constituye sobre ellos un rey» (v. 22). Que Samuel era sacerdote no puede dudarse, pues leemos de él que ofrecía sacrificios y que ungió a los reyes Saúl y David. En la Biblia aparece como el sucesor del sacerdote Helí en el ministerio sacerdotal.

La segunda razón de la superioridad del poder espiritual en el orden de la causa eficiente con respecto a la temporal es que ésta depende o se deriva de aquél, siendo, por consiguiente, el poder espiritual el que origina, o produce, o es causa eficiente del poder secular. En la vida cristiana las virtudes morales sin la fe no tienen la razón completa de virtud, como enseña santo Tomás en la *Prima Secundae*, pues no ordenan al hombre al fin último absoluto, sino al último fin relativo, que es bien del hombre en algún orden de las cosas de la vida.

De la misma manera debe también decirse que la potestad temporal lleva a los hombres ciertamente a la virtud, como lo afirma Aristóteles en el segundo libro de los *Éticos*; pero ese poder temporal no tiene fuerza para regir a los súbditos de manera que los ordene no sólo al fin último relativo, sino además al fin último absoluto o bienaventuranza eterna.

También en el orden de la causa formal el poder temporal depende del espiritual. Lo prueba aduciendo, como otras veces, argumentos teológicos, filosóficos y de autoridad, preferentemente canónicos. La virtud teologal de la caridad se dice que es la forma de las otras virtudes, no porque sea inherente a ellas, sino porque las ordena al último fin. De modo semejante la potestad espiritual da a la temporal la orientación o la forma para el buen régimen del pueblo.

En el campo de las artes hay un principio según el cual el arte, al que pertenece el último fin de un grupo de ellas, es el que da la dirección y las normas a las otras de ese grupo. Acompaña la exposición de este argumento el ejemplo clásico: al arte militar se ordena el arte ecuestre y las artes que dependen de éste.

Por esta razón en el capítulo *Clerici, Extra De iudi.*, se dice que las leyes imperiales no se rebajan imitando a los cánones sagrados. En el canon 4, *Constitutiones*, de la dist. 10 de la *Primera Parte*, tomado del papa Félix III, leemos que las constituciones de los príncipes contra los cánones y decretos de los romanos Pontífices o contra las buenas costumbres carecen de valor.

También en el orden de la causa final el poder secular depende del espiritual. Ya había dicho Juan de Torquemada que el fin de la felicidad política, a la que se llega por las cosas naturales, se ordena al fin de la potestad espiritual, que es la bienaventuranza suprema, que supera todas las posibilidades de la naturaleza humana. De modo semejante debemos decir que la potestad secular se ordena a la espiritual.

Éste es el espíritu del canon 20, *Principes*, de la cuestión 5, de la causa 23, de la *Segunda Parte del Decreto*, que dice que los príncipes seculares alguna vez dentro de la Iglesia ocupan el culmen del poder, para proteger mediante su autoridad la disciplina eclesiástica. Por consiguiente, la potestad secular no es necesaria dentro de la Iglesia, a no ser para que, lo que los sacerdotes no pueden conseguir por medio de la palabra, la autoridad lo imponga por el rigor de la disciplina.

Otro de los aspectos en que Juan de Torquemada enseña que la potestad espiritual supera a la temporal es el de la amplitud jurisdiccional. El poder espiritual es más amplio y superior, pues juzga al secular, si éste se desvía de su misión. La autoridad secular, en cambio, no juzga a la espiritual. Evoca en esta argumentación las palabras de san Pablo en *I Cor 2, 15*: «el hombre espiritual juzga de todo, pero a él nadie lo puede juzgar». Cita varios cánones extraídos de santos y de papas; entre ellos el canon 3, *Alius*, de la causa 6 de la cuestión 15, que recuerda cómo el papa Zacarías depuso al rey de los francos, no tanto por sus iniquidades, cuanto por su inutilidad para tan alta potestad.



No sólo la potestad espiritual es más amplia en el orden de la intensidad o de los poderes, sino también en el orden de la extensión externa o territorial de la jurisdicción. En este sentido la jurisdicción espiritual no tiene ningún límite, puede extenderse a todo el mundo. Como dice el *Salmo 71, 8*, el dominio del Mesías «se extiende de mar a mar, desde el río hasta los confines del orbe».

Ese poder sin límites en la extensión se lo confirió Jesucristo a san Pedro con las conocidas palabras: «todo cuanto ligares sobre la tierra será ligado en el cielo» (*Mt 16, 19*). San Agustín exalta en un sermón de la fiesta de san Pedro y san Pablo la potestad espiritual del romano Pontífice: «¡oh admirable poder e inefable gracia del Salvador! ¿Quién podría creer que un pobre pescador iba a convertirse en el Príncipe de los Apóstoles, resistiera a los jefes, santificara o consagrara a los reyes, mandara sobre los príncipes y reformara con sus leyes el mundo, etc.?».

Otra de las notas de superioridad del poder espiritual sobre el temporal reside en la duración, o en su firmeza y estabilidad. Las potestades seculares, en efecto, son de poca duración y de exigua firmeza. El cap. 7 del libro de *Daniel* lo dice de los antiguos imperios. El *Eclo 10, 11* dice que «la vida de todo potentado es breve». Sin embargo, el poder espiritual dura por siempre. En *Mt 16, 18*: «sobre esta piedra edificaré mi Iglesia». E inmediatamente, haciendo especial atención a su firmeza, añade: «y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella». Con estas palabras queda garantizada la estabilidad de la sede apostólica.

### 3.4. *Objeciones contra la superioridad del poder espiritual*

No todos los autores admitían esta doctrina de la eminencia del poder eclesiástico. Juan de Torquemada recoge las objeciones más fuertes que se hacían entonces contra ella.

En primer lugar, está la diversa interpretación de la historia para probar la anterioridad cronológica de la potestad real o de la potestad espiritual. Antes del diluvio universal Caín sería para los opositores el primer jefe temporal entre los hombres, cuando no había aún ningún sacerdote. Después del diluvio habría sido Nemrod el primero en tener o ejercer dominio temporal sobre los otros hombres y pueblos, antes de que volviera a aparecer el sacerdocio.

Torquemada, por una parte, considera a ambos como usurpadores, opresores y tiranos, y por otra, juzga que primeros en el tiempo están, por lo que se refiere a la época anterior al diluvio, el sacerdocio de Abel, llamado justo por Jesucristo (*Lc 11, 51*) y cuyos sacrificios eran aceptados por Dios, y con respecto a la época posterior al diluvio, tenemos el sacerdocio del propio Noé, que al salir del arca edificó un altar y ofreció un holocausto, que le fue a Dios agradable (*Gen 9, 20s*).

Una dialéctica parecida, basada en distintas interpretaciones de los pasajes bíblicos, se utiliza en relación a los otros argumentos que fundamentan la doctrina expuesta anteriormente por Torquemada.

Mayor fuerza parece tener la objeción que hace referencia al orden de la causalidad, y dice lo siguiente: Los dos poderes proceden igualmente de Dios y tienen a Dios como su única causa eficiente; por tanto, ninguno es, en sentido estricto, superior u originante del otro.

La solución de esta objeción está en que, en efecto, los dos poderes vienen de Dios, pero el espiritual procede de modo directo; el poder secular, en cambio, de en última instancia de Dios, pero de modo directo procede de la sociedad civil, y ministerialmente dimana de la autoridad espiritual, pues en la Sagrada Escritura vemos que fue el sacerdote el encargado por Dios de instituir el poder real y de ungirlo. Además, por si esto fuera poco o no bastara, en el género de la causalidad final y formal ya hemos visto que ciertamente el poder civil depende del espiritual.

#### 4. EL PODER TEMPORAL DE LOS PAPAS

Una de las cuestiones por las que es más conocido Juan de Torquemada es la referente al poder temporal de los Papas, hoy de escasa actualidad, pero siempre de mucha hasta el Pacto de Letrán de 1929, entre Pío XI y Benito Mussolini. La síntesis doctrinal de Torquemada en la *Suma sobre la Iglesia* ha sido tenida muy en cuenta por los tratadistas posteriores sobre esta materia y puede considerarse como la más oficial en la enseñanza superior y en el magisterio eclesiástico. Dejando, por consiguiente, aparte el indiscutible poder espiritual de los pontífices romanos, queda limitado el problema a su posible poder temporal, que trata Juan de Torquemada en su citada *Suma*, libro segundo, capítulos 114-116.

Sobre esta cuestión hay dos posiciones extremas. La primera niega toda posibilidad de poder temporal en el Papa, de modo que bajo ningún aspecto la autoridad espiritual amplísima, que ciertamente posee, redunde o tenga repercusión en el orden temporal. Hablamos del poder del Papa en cuanto es pontífice de la Iglesia, porque puede haber otras consideraciones que le hagan acreedor a ciertos poderes temporales: su patrimonio personal, donaciones de los fieles, concesiones jurisdiccionales otorgadas al papado por los príncipes seculares. En efecto, por estas concesiones los Papas llegaron a formar los Estados Pontificios con jurisdicción plena sobre los pueblos comprendidos en esos Estados.

La segunda opinión es totalmente opuesta a la primera. Según ella, el Romano Pontífice, por la razón misma de su pontificado sobre la Iglesia como Vicario que es de Jesucristo, tiene la jurisdicción plena temporal sobre toda la tierra. La extensión de su jurisdicción temporal es la misma que la extensión de

su pontificado espiritual. Es más, los poderes que tienen los príncipes seculares del orbe les vienen a éstos como derivados del poder supremo universal que sobre las cosas de este mundo posee legitimante el Papa.

#### 4.1. *El Papa, como Papa, tiene algún dominio temporal*

Juan de Torquemada advierte ya desde un principio que su doctrina se aparta igualmente de ambos extremos y que sigue una vía media. Su pensamiento lo deja claramente sintetizado en dos conclusiones, que va a ir probando sucesivamente.

Primera conclusión, que va contra la primera de las dos posiciones extremas ya expuestas: el Romano Pontífice, por razón de su pontificado, tiene alguna jurisdicción sobre las cosas temporales en todo el orbe de la tierra.

Los argumentos que aduce son tomados de la tradición canónica y doctrinal de la Iglesia. El canon 1, *Omnnes*, de la distinción 22 de la *Primera Parte del Decreto*, es un texto del papa Nicolás II, y dice que Cristo encomendó a san Pedro al mismo tiempo los derechos del imperio terreno y del imperio celeste. Y la Glosa añade: esto es prueba de que el Papa tiene las dos espadas, la espiritual y la temporal.

Recurre también Torquemada como autoridad a santo Tomás de Aquino. Este santo doctor, en su *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo, libro segundo, al final, dice que la potestad secular en el Papa está unida a la espiritual. El Papa, según este santo, «posee la cúspide de ambos poderes, el espiritual y el secular por disposición de aquel que es rey y sacerdote según el orden de Melquisedek y señor de todos los señores», a saber, de Jesucristo.

La segunda conclusión, que va contra la segunda opinión, es decir, contra los que afirman que el Papa, por razón de su pontificado, posee el pleno poder temporal sobre todo el orbe, dice así: aunque el Papa tenga algún modo de jurisdicción en las cosas temporales en todo el orbe cristiano, no la tiene, sin embargo, tan amplia, o plenaria, o extensa, como éstos afirman, sino sólo en cuanto es necesario para conservar el bien espiritual propio o de los otros, o en cuanto lo exige la necesidad de la Iglesia, o en cuanto lo pide la obligación del oficio pastoral en la corrección de los pecados.

Para la mayor inteligencia de estas dos conclusiones, Torquemada divide la cuestión en dos secciones. En la primera establece los modos según los cuales el Romano Pontífice parece que no puede decirse que tenga autoridad sobre todo el orbe cristiano en las cosas temporales. En la segunda expone los modos según los cuales el Romano Pontífice tiene jurisdicción en las cosas temporales. En cada una de estas secciones Juan de Torquemada nos da a conocer su doctrina mediante un grupo de proposiciones con sus pruebas.

#### 4.2. *Cómo el Papa no tiene jurisdicción temporal*

Sobre la primera sección expone las siguientes proposiciones y argumentos.

Proposición primera: no debe decirse que el Papa tiene jurisdicción sobre las cosas temporales por derecho del papado, de modo pueda decirse que el Romano Pontífice es el señor de todo el orbe.

Esta proposición, dice Juan de Torquemada, es clara para nosotros, pero vamos a probarla. La primera prueba, la toma de los textos evangélicos. Nada, arguye Torquemada, que esté prohibido en los Evangelios a los Apóstoles, puede decirse que convenga al Romano Pontífice por razón de su pontificado. Esto es claro, pues el Papa sucede a san Pedro en la potestad, y no puede tener, por el derecho del papado, lo que le fue prohibido a san Pedro y a los Apóstoles. Ahora bien, a los Apóstoles les fue prohibido el señorío de las cosas temporales; luego el Romano Pontífice, por razón de su pontificado, no puede tener de tal manera poder y jurisdicción en las cosas temporales que sea de verdad el señor temporal de todo el orbe.

¿Dónde prohíbe Jesús en los Evangelios el señorío temporal a sus Apóstoles? En *Mt* 20, 25-28 (e igualmente en *Mc* 10, 42-45) les dice: «vosotros sabéis que los príncipes de las naciones las subyugan y que los grandes imperan sobre ellas. No ha de ser así entre vosotros; al contrario, el que entre vosotros quiera llegar a ser grande, sea vuestro servidor, y el que entre vosotros quiera ser el primero, sea vuestro siervo. Como el Hijo del hombre no vino a ser servido, sino a servir, y a dar su vida en rescate por muchos». Las mismas palabras encontramos en *Lc* 22, 25-27, pronunciadas por Jesucristo inmediatamente después de la última cena.

San Bernardo, en el segundo libro de su tratado *De consideratione*, dirigido al papa Eugenio III, escribe: «¿qué otra cosa dejó el santo Apóstol [Pedro]? Lo que tengo —dijo— eso te doy. ¿Qué era eso? Una sola cosa, pues no tengo plata. Por otra razón tendrá esto, pero no por derecho apostólico...». Y más adelante añade el santo: «sal al campo. El campo es el mundo; a ti ha sido confiado. Sal a él no como señor, sino como colono, al que un día se le exigirá cuenta».

Juan de Torquemada, como los otros autores medievales, da su fe a la famosa donación de Constantino y la aduce como argumento. Si fue donación —arguye— es porque el Romano Pontífice no era dueño o señor temporal por propio derecho. Le viene este argumento para su doctrina y lo recoge del *Decreto, Parte Primera*, dist. 96, canon 14, *Constantinus*.

Proposición segunda: el Romano Pontífice no tiene el principado o la jurisdicción plenaria en las cosas temporales en todo el orbe de manera que pueda atribuirse con verdad y reivindicar para sí el nombre de rey o de emperador del orbe en las cosas temporales.

Esta proposición se desprende fácilmente de la anterior e interpreta el verdadero sentido de la tradición canónica de la Iglesia. Así lo vemos en el canon 6, *Cum ad verum*, de la distinción 96, de la primera parte del *Decreto*. Está tomado este canon del papa Nicolás I, y dice: «ni el emperador tomó los derechos del pontificado, ni el Pontífice usurpó el nombre de emperador, aunque el mismo mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo, les concedió a cada uno sus propios oficios y funciones..., de modo que los emperadores para la vida eterna necesiten de los Pontífices, y los Pontífices en el uso de las cosas terrenas se sirvan de las leyes de los emperadores». La misma doctrina viene expresada en otros cánones.

Proposición tercera: el Romano Pontífice no posee la potestad secular o la jurisdicción plenaria en las cosas temporales, de manera que todas las dignidades seculares dependan de la Sede Apostólica, recibiendo de ella la jurisdicción.

Aduce, en primer lugar, varias pruebas canónicas, en las que se establece claramente la distinción entre los dos poderes, y se recurre a la metáfora clásica, en esas discusiones entre canonistas y legistas, del sol y la luna.

Recurre luego a pruebas más racionales. Nada depende en el orden del ser de algo que es posterior en el tiempo. Ahora bien, la potestad del Papa es posterior en el orden del tiempo a las potestades de los reyes y de los emperadores. Luego no se puede decir con verdad que los poderes de éstos dependan de la autoridad apostólica. Además, si todos los príncipes cristianos que no reconocen que sus dominios derivan del Papa, no se encontraran en estado o camino de salvación, por no conservar esos bienes de buena fe, se seguirían muy serios males y gravísimos escándalos en la Cristiandad. En efecto, como se dice en el capítulo *Per venerabilem*, del libro *Extra del Corpus Iuris Canonici* tomado de Inocencio III, el rey de Francia no reconoce esa derivación de sus poderes respecto del Romano Pontífice.

Proposición cuarta: el Romano Pontífice, por el derecho del papado, no posee el poder o la jurisdicción en las cosas temporales de tal manera que pueda, de modo regular, entrometerse directamente en los feudos y posesiones de los príncipes seculares.

El capítulo *Novit* del libro *Extra del Corpus Iuris Canonici*, y que está tomado de Inocencio III, dice lo siguiente: «No intentamos juzgar sobre el feudo, cuyo juicio pertenece al mismo rey, a no ser que tal vez en el derecho común, por privilegio especial o por contraria costumbre, haya dañado en algo...».

Además de otras pruebas canónicas trae a colación un pasaje de san Bernardo en la citada obra *De consideratione* dirigida al papa Eugenio III: «en lo referente a los pecados, no en las posesiones, está vuestra potestad; por ellos recibisteis las llaves del reino de los cielos». Y más abajo: «estas cosas ínfimas de la tierra tienen como jueces a los reyes y príncipes de este mundo».

Proposición quinta: el Papa no tiene la jurisdicción temporal de tal manera que se pueda apelar a él de ordinario y regularmente.

Asume como prueba el capítulo *Si duobus*, del libro *Extra*, del título *De appellationibus*, del *Corpus Iuris Canonici*, que está tomado del papa Alejandro III. Se pregunta en el texto que, si cuando se apela del juez civil al Papa, esa apelación vale. La respuesta es que vale en aquellos que están sujetos a la jurisdicción temporal pontificia; en los otros casos, aunque valga tal vez por razón de la costumbre, según el rigor del derecho no vale dicha apelación. De ahí lo que añade la *Glosa* a ese capítulo del derecho canónico: «así está claro que la jurisdicción temporal no pertenece a la Iglesia».

Proposición sexta: el Papa no tiene tanta jurisdicción en las cosas temporales que pueda disponer a su arbitrio de los bienes de los eclesiásticos.

La primera prueba que aduce Torquemada es que los bienes eclesiásticos son concedidos a las comunidades, no a las personas particulares. Por tanto, en los bienes eclesiásticos ninguna persona singular tiene potestad o dominio libre, sino la comunidad. Y pone estos ejemplos: la Iglesia de Valladolid, o de Toledo, tienen dominio y propiedad en sus lugares correspondientes; la persona singular, no como singular, sino como parte y miembro de la comunidad, tiene potestad para usar de esos bienes para su sustento, según las exigencias y el decoro de su estado.

La segunda prueba la toma de santo Tomás, que en la *Secunda Secundae*, cuest. 100, art. 1, dice lo siguiente: «aunque las cosas de la Iglesia sean del Papa como principal dispensador, no son de él como señor y propietario». Lo mismo enseña en la cuest. 175, art. 8. De ahí que el Papa no sólo puede disponer de los bienes de la Iglesia en pro del estado general de la Iglesia, o para el sustento de los ministros y de los pobres, sino también en favor del conveniente estado de su propia persona.

Proposición séptima: el Papa no tiene potestad o jurisdicción en los bienes temporales como la tienen los reyes, ni tampoco de modo que sea ordinariamente el dispensador de ellos.

Se demuestra por lo dicho antes. Si el Papa no tiene dominio en los bienes de los clérigos, menos lo tiene aún en los bienes de los laicos. Los bienes de los laicos no son conferidos a la comunidad, como los bienes de los eclesiásticos, sino que son adquiridos por cada persona individual por su habilidad, o por su trabajo, o por su industria propia. Las personas singulares de las que son esos bienes tienen sobre ellos derecho, potestad y dominio, y cada uno puede sobre sus cosas ordenar, dispensar, retener, alienar según su voluntad sin hacer injuria a nadie, pues son los señores de esos bienes. Ni el Papa ni los príncipes seculares tienen dominio o disposición en esas cosas.

El emperador, aunque sea el príncipe supremo y como la cabeza entre los príncipes seculares, no tiene una potestad tan libre para dispensar o administrar los bienes temporales de los laicos, como el Papa sobre los bienes temporales de los eclesiásticos. Por ello queda claro lo que expresamos en la proposición, es decir, que el Papa, aunque tenga autoridad y razón de cabeza no sólo

de los clérigos, sino también de los seglares, no puede tan libremente dispensar o disponer de los bienes de los seglares como de los bienes de los clérigos.

Proposición octava: el Romano Pontífice no tiene una jurisdicción tan plena sobre las cosas temporales como sobre las espirituales, de modo que así como puede deponer al prelado eclesiástico (aun sin culpa), así también pueda deponer al príncipe secular.

Trae Torquemada como autoridad para probar la proposición a Pedro de Palude en su libro *De potestate ecclesiastica*. Dice ahí Pedro de Palude que el Papa puede deponer al príncipe secular y al prelado eclesiástico, pero no igualmente. Al príncipe laico, sea vasallo o extraño, no puede deponerlo el Papa sin una causa justa y racional, de modo que se haya hecho indigno de su principado y merezca ser privado de él; si no existe esa causa, y lo priva de su principado, no sólo peca, sino que el acto es inválido, como no vale la sentencia dada por quien no es juez en la causa.

Con respecto a los prelados eclesiásticos no ocurre eso, pues los prelados eclesiásticos no son dueños, sino procuradores o administradores, y el Papa puede cesarlos cuando lo crea conveniente, aunque no haya falta o culpa alguna en esos prelados.

#### 4.3. Poder temporal del Papa sobre todo el orbe cristiano

Se trata del poder temporal que compete al Papa sobre el orbe cristiano en virtud de su pontificado: su verdadera jurisdicción en las cosas temporales con respecto a todo el orbe. A cinco puntos reduce Juan de Torquemada su estudio en esta materia:

- 1.º Qué potestad tiene el Romano Pontífice sobre las cosas temporales.
- 2.º Cómo el Papa puede llegar a deponer a los príncipes seculares.
- 3.º Relaciones del Papa con respecto a los reyes y príncipes temporales.
- 4.º Cómo y en qué cosas pueden ayudar al Romano Pontífice los seculares.
- 5.º Qué poder es el que tienen los Papas romanos sobre los infieles.

Una vez que hemos visto en el apartado anterior cómo no compete al Romano Pontífice por razón o derecho de su pontificado tener jurisdicción en las cosas temporales, vamos a tratar ahora de qué manera le compete al Papa alguna jurisdicción en ese campo de las cosas materiales.

Debemos dejar sentado desde un principio que el Romano Pontífice, aunque regularmente y de modo directo no tiene poder tan pleno en las cosas temporales como en las espirituales; sin embargo, también tiene potestad en las cosas temporales de modo indirecto («ex consequenti», dice aquí Torquemada). Y este poder indirecto lo posee el Papa por propio derecho, en cuanto es necesario para la conservación de las cosas espirituales, o para dirigir a los

fieles a la salvación eterna, o para corregir a los pecadores, o para conservar la paz en el pueblo cristiano. Todo este conjunto doctrinal lo va exponiendo y demostrando Juan de Torquemada a través de doce proposiciones con sus pruebas.

Proposición Primera: que el Romano Pontífice tiene por razón de su pontificado alguna potestad, o algún modo de potestad y de jurisdicción en las cosas temporales, se colige de que su pontificado de dirección y de mando se extiende también a la potestad secular, para que ésta administre su oficio según las exigencias del fin último, que es la bienaventuranza suprema o eterna a la que todos los fieles deben ser dirigidos.

La primera de las pruebas que expone es de origen aristotélico y la utiliza con mucha frecuencia. En todas las artes y potestades ordenadas entre sí, el arte o la potestad, a la que pertenece el fin último y principal, dirige y ordena a todas las demás artes o potestades, cuyos fines se ordenan a ese fin último y principal. Así lo enseña Aristóteles en el libro primero de los *Éticos*.

La segunda prueba es también de orden filosófico. El fin manda y domina e impone su ley a todos los que se ordenan a ese fin, de manera que éstos se ordenan entre sí según el modo y la medida en que se relacionan con ese fin. Ahora bien, el fin propio que se intenta por el principado del Papa es la vida o felicidad eterna, a la que se ordena el hombre por las virtudes teologales, mientras que el fin que intenta la potestad secular es la felicidad política, a la que se ordena el hombre por las virtudes morales.

El fin de la potestad espiritual es más importante que el de la temporal y, por consiguiente, ésta se ordena a aquélla. De ahí se deduce que el poder espiritual, y particularmente el Papa como autoridad máxima de la cristiandad, dirige, regula, ordena y da leyes al poder secular, para que pueda en la administración de su oficio dirigirse al último fin de la felicidad eterna.

Proposición segunda: el Romano Pontífice, por el derecho de su pontificado, o de ser Vicario de Cristo, tiene en alguna manera jurisdicción en las cosas temporales, pues ha sido constituido por Dios Pastor Supremo de todos los fieles, al decir Cristo a san Pedro «apacienta mis ovejas».

La Glosa explica así este texto de *Jn*: «apacientar es confirmar a las ovejas creyentes, para que no vacilen en la fe, proveer a los súbditos, si es necesario, los subsidios terrenos y darles ejemplos de virtudes con el verbo de la predicación, resistir a los adversarios y corregir a los súbditos errantes». Esto exige no sólo poder espiritual, sino también alguna autoridad en el orden temporal.

Proposición tercera: Que el Romano Pontífice tenga alguna potestad temporal por razón del papado se demuestra porque el poder espiritual debe tener conocimiento y juzgar de todos los pecados, que pueden darse en todas las acciones personales, y muchos de estos actos son externos y tienen por objeto cosas temporales.

Proposición cuarta: la jurisdicción temporal del Papa se muestra también en que no sólo puede castigar a los príncipes seculares que delinquen en el ejerci-



cio de su jurisdicción mediante la censura eclesiástica, sino también deponer a los notablemente negligentes.

Evoca entre las pruebas de autoridad la deposición por el papa Zacarías del rey de Francia por ser inútil para la dignidad real, y la autoridad de Pedro de Palude, que defiende ese poder del Papa de deponer a los reyes en los casos de insuficiencia para el cumplimiento de su misión.

Proposición quinta: el poder temporal del Papa se manifiesta también en que no sólo puede excomulgar a los príncipes seculares, sino también liberar a los súbditos de su obligación de fidelidad a esos reyes en casos de contumacia.

En el *Decreto* se recogen disposiciones con ese contenido de los papas Gregorio VII y de Urbano II, que las pusieron personalmente en práctica contra los emperadores germanos.

Proposición sexta: el Papa tiene en su mano en alguna manera el poder temporal, pues según la tradición canónica a él le pertenecen las dos espadas, que simbolizan los dos poderes.

Para probarlo cita a un conjunto de autores medievales, Papas y doctores, que hicieron uso en sus documentos y comentarios de la doctrina de las dos espadas. Siempre la espada o poder temporal aparece sometida a la espada o autoridad espiritual. Las dos son del Papa. La espiritual la usa él directamente; la temporal la usa el poder temporal, pero a la orden del Papa.

No parece se pueda argüir de ahí que los reyes no tengan poder por sí mismos. Tienen su poder temporal propio. Pero ese poder personal, cuando entra en colisión con el espiritual, debe ceder o someterse u obedecer a éste. Por eso concluye aquí Torquemada: pertenece al Romano Pontífice, como pastor y jefe supremo del pueblo cristiano, la disposición autoritativa de la espada material contra los infieles herejes, contra los cismáticos y contra los tiranos.

Proposición séptima: el Papa tiene en alguna manera poder temporal porque como Sumo Pontífice debe declarar, definir y juzgar las cosas dudosas en las acciones personales de los hombres, sobre las que los tribunales, civiles y eclesiásticos, se han pronunciado variadamente.

Aparte el *Corpus Iuris Canonici*, es aducido aquí el texto bíblico de Dt 17, 8-13, en que Dios ordena a Moisés que en los litigios dudosos vayan al sacerdote y se atengan a lo que él determine.

Proposición octava: la posesión por parte del Papa de cierto poder temporal se desprende de la legitimidad de su petición de décimas y tributos especiales y según la justa proporción para casos en los que lo postule la defensa de la fe.

Los fieles —comenta Torquemada— no sólo están obligados a socorrer al Romano Pontífice en las necesidades que atañen al bien de toda la Iglesia, sino también a las necesidades de su estado apostólico y de su persona, pues como «príncipe de toda la cristiandad son muchas las necesidades que tiene».

Proposición novena: el Papa posee cierto poder temporal porque puede por su propio derecho, como Sumo Pontífice, legitimar a los laicos sus honores y dignidades.

Así, en efecto, lo han hecho los Papas a través de los tiempos y así queda declarado en el cap. *Per venerabilem*, del libro *Extra*, tít. *Qui filii sint legit.*

Proposición décima: se manifiesta ese poder temporal del Papa en que por razón de su pontificado puede hacer justicia a los súbditos que padecen injuria de sus príncipes seculares.

Así consta por la legislación canónica y sus intérpretes.

Proposición undécima: lo manifiesta también el derecho que se ha concedido tradicionalmente al Papa en la elección del emperador romano-germano desde su fundación.

Proposición duodécima: igualmente es manifestación de cierto poder temporal en el Romano Pontífice el hecho, también tradicional, de que en la vacante del imperio el Papa mantiene la jurisdicción en las cosas temporales.

Proposición décimo tercera: el poder temporal del Papa viene corroborado por la potestad que ostenta acerca de los infieles, pues el Romano Pontífice puede quitarles el dominio y cualquier derecho que tengan sobre los fieles.

Lo enseña, en efecto, santo Tomás en la *Secunda Secundae*, cuest. 10, art. 10. El dominio y la prelación fueron introducidos por el derecho humano; la distinción de infieles y fieles es de derecho divino. Ahora bien, el derecho divino, que viene de la gracia, no deroga el derecho humano, que viene de la naturaleza o de la razón natural. Y ciertamente la distinción de infieles y fieles no quita el dominio y la prelación de los infieles sobre los fieles, pero el Papa tiene poder directo de Dios para hacerlo por sentencia o particular determinación.

La razón última que da santo Tomás es que los infieles, por razón de su infidelidad, merecen perder ese poder que tienen sobre los fieles, pues éstos han pasado a ser hijos de Dios. El uso de ese poder la Iglesia, a veces, lo pone en práctica, a veces no. En los infieles que, en cuanto a la jurisdicción temporal, están sometidos a la Iglesia o a sus miembros, la Iglesia lo llevó a la práctica, como es el caso de los fieles que son esclavos de los judíos, o los esclavos de los judíos que se hacen cristianos son puestos inmediatamente en libertad, sin ningún precio. En el caso de los infieles, que no son súbditos temporales de la Iglesia o de sus miembros, no lo pone en práctica para evitar el escándalo y mantener la paz, aunque en absoluto puede hacerlo.

Proposición décimo cuarta: la potestad temporal de los Papas se muestra, además, en que puede castigar a los judíos con penas temporales y espirituales.

Lo prueba el hecho de que el papa Inocencio III así lo hizo, y queda reflejado como norma en el Derecho canónico.

Proposición décimo quinta: también lo muestra el poder que tiene el Papa para castigar a los príncipes apóstatas, privándoles del dominio temporal que tienen sobre los fieles.

Toma la prueba de santo Tomás en la *Secunda Secundae*, cuest. 12, art. últ. A la Iglesia no pertenece castigar la infidelidad en los que nunca recibieron la fe, según *I Cor* 5, 12: «¿quién soy yo para juzgar a los de fuera?». Sin embargo, los que alguna vez recibieron la fe pueden ser castigados como súbditos rebeldes. Lo determina ya *Prov* 6, 12-15: «el hombre apóstata maquina el mal... y por eso será castigado».

Proposición décimo sexta: el Papa tiene potestad sobre lo temporal, pues puede promover la guerra contra los infieles herejes, contra los tiranos contumeliosos de la fe cristiana, contra los que se apoderan de los bienes de la Iglesia y contra los perturbadores de la paz y tranquilidad del pueblo cristiano.

Esa guerra no se declara para matar, sino para defender la fe, liberar la Iglesia y la patria, y conquistar la tierra ocupada. Con estos fines puede incluso el Papa, lícita y justamente, conceder indulgencias a los que se presten a tomar las armas para ello. Las razones que dimos sobre la proposición sexta valen también en este caso.

#### 4.4. *Objeciones y soluciones que ofrece Torquemada*

Juan de Torquemada, para coronar la exposición de su doctrina, presenta un conjunto de objeciones escriturísticas, teológicas y filosófico-políticas que pueden hacerse o se hacen de hecho contra ella, y que él resuelve con la mayor maestría y habilidad, aduciendo textos y buenos argumentos racionales. Veamos algunas de esas objeciones, las más salientes, con las correspondientes respuestas del autor.

Objeción primera. En *Mt* 16, 19 dice Jesucristo a san Pedro: «te daré las llaves del reino de los cielos». No le dice: «te daré las llaves del reino de la tierra».

Respuesta. El que da lo principal da lo secundario.

Objeción segunda. En *Jn* 18, 36 leemos esta afirmación de Jesús: «mi reino no es de este mundo».

Respuesta. También dice en *Mat* 28, 18 el Señor: «me ha sido dada toda potestad en el cielo y en la tierra». La expresión anterior «no es de este mundo» quiere decir que no se obtiene como los reinos de este mundo por usurpación, por herencia, por elección..., pues le pertenece a él por ser Dios.

Tercera. Dos especies del mismo género no caben en el mismo sujeto, como la blancura y la negrura, o ser asno y hombre. Luego no caben en el Papa los dos poderes, el espiritual y el temporal.

Respuesta. No caben dos especies o formas en el mismo sujeto cuando esas formas son contrarias, pero sí caben si son distintas, pero sólo diferentes, no contrarias; como la cualidad y la cantidad (en el orden del género generalísimo) o las virtudes morales e intelectuales, todo lo cual cabe en el mismo sujeto; incluso el que tiene una virtud moral perfectamente tiene las otras (el que tiene

perfectamente la justicia tiene también la fortaleza...) como enseña Aristóteles en el libro sexto de los *Éticos*. Las jurisdicciones secular y espiritual son distintas, pero no contrarias. Un contrario no se ordena a otro, sino que lo corrompe. Una jurisdicción se ordena a la otra y la ayuda y conforta.

Objeción cuarta. Los oficios no deben mezclarse o acumularse en la misma persona, pues se seguiría la confusión. El oficio de la jurisdicción espiritual debe tenerlo una persona, y el oficio de la jurisdicción temporal lo debe tener otra.

Respuesta. Esa confusión se da cuando varios se entrometen en el mismo asunto al mismo tiempo. En las cuestiones de la jurisdicción espiritual sólo puede entrometerse el juez eclesiástico. En los asuntos de la jurisdicción temporal la opción es del actor, que puede recurrir a uno u a otro juez.

Objeción quinta. En *Mt 22, 21*, dice Cristo: «dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios». Luego no caben las dos dignidades en la misma persona.

Respuesta. No era esa la cuestión que propusieron a Jesús (de qué autoridad eran súbditos), sino ésta: si, como dedicados al culto del Dios vivo o como pueblo elegido de Dios, debían pagar o debían considerarse exentos. «Dad al César el censo debido al César, y a Dios el culto de oblaiones y sacrificios debidos a Dios». Jesucristo habla de la obligación de restituir a cada cual lo que se le debe, y no de la distinción de jurisdicciones y de personas según las jurisdicciones, y a eso se refería la cuestión planteada, aunque era verdaderamente una «cuestión tentativa» ésta de los judíos [p. 409b].

Objeción sexta. Leemos en *II Tim 2, 4*: «ninguno que milita para Dios debe implicarse en negocios seculares». Luego los Papas, que militan para Dios, no deben implicarse en cuestiones de jurisdicción temporal.

Respuesta. La razón no parece tenga esa consecuencia. El que milita en las cosas de Dios o el Papa hace mal si se implica en las cosas materiales por ambición. No hace mal o no peca si se entromete en las cosas materiales por caridad y con la debida moderación.

No va contra la dignidad del papado si el Papa, por caridad, o por urgente necesidad, o por razón de la conservación espiritual, o para castigar a los malhechores, o por mantener la paz y la justicia en el pueblo cristiano, se entromete alguna vez en los negocios seculares como director o como preceptor con jurisdicción temporal.

RAMÓN HERNÁNDEZ, OP