

# ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año II

1976

Núm. 3

## ÍNDICE

	Pág.
Vicente Collado Bertomeu: <b>Yahwe no es un Dios terrible</b> ... ..	1
Antonio Vilaplana: <b>El problema del hombre en el catolicismo actual</b> ... ..	21
Gonzalo Gironés: <b>Hardouin y Berruyer, dos herejes oportunos</b> ... ..	35
Antonio Molina Meliá: <b>Juan de Torquemada y la teoría de la potestad indirecta de la Iglesia en asuntos temporales</b> ... ..	45
Antonio Mestre Sanchis: <b>La reforma de la predicación en el siglo XVII (A propósito de un tratado de Bolifón)</b> .	79
Juan José Garrido: <b>Spinoza y la interpretación del cristianismo</b> ... ..	121
Salvador Castellote: <b>El hombre como persona, según Francisco Suárez</b> ...	179
Recensiones ... ..	209

# JUAN DE TORQUEMADA Y LA TEORÍA DE LA POTESTAD INDIRECTA DE LA IGLESIA EN ASUNTOS TEMPORALES

Por Antonio Molina Meliá

## INTRODUCCIÓN

Juan de Torquemada (1388-1468) representa un hito importante en el desarrollo de la teoría de la potestad indirecta de la Iglesia en asuntos temporales. En su famosa obra *Summa de Ecclesia*,<sup>1</sup> el gran Cardenal español expone esta teoría en la que logra una gran perfección no exenta de ambigüedades, como tendremos ocasión de demostrar a lo largo del presente artículo. En ella recoge Torquemada la doctrina anterior expuesta por teólogos y canonistas, así como por el mismo magisterio pontificio, tratando de sintetizar y profundizar en la misma. Su exposición sistemática sobre la “via media”, que evitaba por igual la teocracia y el césaropapismo, influirá poderosamente sobre el pensamiento de los grandes teólogos y canonistas de los siglos XVI y XVII, particularmente sobre Vitoria,<sup>2</sup> Cayetano,<sup>3</sup> D. Soto,<sup>4</sup> y, a través de Suárez<sup>5</sup> y Belarmino,<sup>6</sup> en los teólogos y canonistas contemporáneos.<sup>7</sup> Como hemos demostrado en otra parte,<sup>8</sup> la teoría de la potestad indirecta ha

---

<sup>1</sup> Juan de Torquemada, *Summa de Ecclesia*, Venetiis, 1561.

<sup>2</sup> Francisco de Vitoria, *Obras completas. Relecciones Teológicas*, Edición preparada por Teófilo Urdanoz, O.P. (BAC), Madrid, 1960. Cfr. *De potestate Ecclesiae prior*, p. 242; *De potestate ecclesiastica relectio secunda*, p. 353.

<sup>3</sup> *De comparatione auctoritatis papae et concilii cum Apologia eiusdem tractatus*. *Scripta theologica*, vol. I. Quetif-Echard, *Scriptores ord. praed.*, París, 1719.

<sup>4</sup> *De iustitia et iure libri decem*, Methymnae a Campo 1850, lib. IV.

<sup>5</sup> *De legibus et de Deo legislatore*, París, 1856, t. V-VI; *Defensio Fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores*, París, 1859, t. XXIV.

<sup>6</sup> *Tractatus de potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus adversus Guillelmum Barclatum*, Coloniae, 1611. — *De controversiis Christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, Lugduni, 1610.

<sup>7</sup> Entre otros, Billot, Ottaviani, Sotillo, Regatillo, Bender, Cappello. N., Jung, Montero, etc.

<sup>8</sup> *El pensamiento de F. Suárez sobre la potestad indirecta de la Iglesia en asuntos temporales* (Tesis doctoral; en vías de publicación).

marcado la pauta en las relaciones de la Iglesia con los distintos estados a lo largo de muchos siglos y fue defendida por la gran mayoría de escritores católicos. Todavía en nuestro siglo ha sido estudiada y defendida por no pocos autores anteriores al Vaticano II,<sup>9</sup> y podemos afirmar sin temor que muchos de los puntos básicos de esta teoría conservan aún su validez y actualidad y han sido recogidos lógicamente por el mismo Concilio Vaticano II, pues forman parte de la misma Iglesia en cuanto comunidad autónoma e independiente de toda potestad humana.<sup>10</sup> Juan de Torquemada ha sido objeto de numerosos estudios por los más variados especialistas,<sup>11</sup> pero creemos que su obra merece un nuevo análisis. Y esto es lo que nosotros vamos a intentar en estas páginas.

#### JUAN DE TORQUEMADA, UN HOMBRE MEDIEVAL

El autor de la *Summa de Ecclesia* es un hombre del medioevo. Vive plenamente inmerso en el conjunto de valores que caracterizan esta época. El dominico español se siente identificado y defensor de los mismos.

El “principium unitatis” constituye uno de los ejes del pensamiento medieval. De Dios, como de una cascada ontológica, descienden todos los seres: parten de Él y vuelven a Él. “Omnis multitudo derivatur ab uno et ad unum reducitur”. En toda pluralidad hay una tendencia hacia la unidad (ordinatio ad unum). “Binarius numerus est infamis, quia principium divisionis”. “Divisio autem fons et origo dissensionis, et di-

<sup>9</sup> Véanse los autores citados en nota 7.

<sup>10</sup> L. G., 36 d; 37 d; G. S., 36; 41 b; 42 b; 76. — D. H., 2; 7. — Cfr. Spinelli, L., *La Chiesa e gli Stati alla luce del Concilio Vaticano II*, Modena, 1969. Muselli, L., *Chiesa e comunità politica*, Padova, 1975.

<sup>11</sup> Beltrán de Heredia, V., *Colección de documentos inéditos para ilustrar la vida del Cardenal de Torquemada O. P.*, en *Archivum Fratrum Praedicatorum*, Romae, 1937, vol. VIII, pp. 210-245. Guillard, I. Th., *De plenitudine potestatis Romani Pontificis in Ecclesia*, (*Opusculum ex operibus I. de Turrecremata*), Torino, 1870. Dublanchi, E., *Turrecremata et le pouvoir du Pape dans les questions temporelles*, en la “Revue Thomiste”, 38 (1923), pp. 74 y ss. Leberer, St., *Der spanische Kardinal Johann von Torquemada, sein Leben und seine Schriften*, Freiburg, 1879. Michel, A., *Turrecremata*, en el “DTC”, vol. XV, col. 1235-1238. Biciunas, J., *Doctrina ecclesiologica S. Roberti Bellarmini cum illa Johannis Card. de Turrecremata comparata*, Romae, 1963, cap. IV, pp. 55-60. Jedin, H., *Juan de Torquemada und das Imperium Romanum*, en “Archivum Fratrum Praedicatorum”, vol. XII (1942), pp. 274-278. Carro, V., *Domingo de Soto y su doctrina jurídica*, Salamanca, 1944, pp. 373 y ss. Theeuwes, P., *J. de Turrecremata*, en “L’Org. corporative”, Louvain, 1943.

visio causa confusionis".<sup>12</sup> Bonifacio VIII inicia su famosa bula con estas palabras "Unam sanctam" y el Dante<sup>13</sup> exalta el principio de la unidad "como fuente de todo bien, pues el *maxime ens* debe ser *maxime unum*, y el *maxime unum* debe ser el *maxime bonum*". Hasta la misma física apoyaba estas ideas, pues el mismo universo estaba constituido, ordenado, "secundum sub et supra", sosteniéndose en una última instancia en un solo cuerpo superior que incluye a los otros: el cielo empíreo. En este sentido se manifiestan Santo Tomás, San Buenaventura y todos los escolásticos sin excepción alguna. Para un hombre del medioevo admitir varias cabezas en el cosmos o en la humanidad, no ordenadas entre sí, era un absurdo. Esta unidad tiene que darse en todo. Todos los seres quedan engarzados en la concepción metafísica y teocéntrica del universo.<sup>14</sup>

Esta unidad lleva como exigencia ineludible la *idea del orden* y de jerarquización. Ya Aristóteles había enseñado que en todas las artes y potestades ordenadas, aquélla cuyo fin es más alto debe dirigir a las otras potestades que tienen un fin inferior y subordinado al superior. Santo Tomás repite la misma argumentación.<sup>15</sup> Así el arte de construir navíos se ordena a la navegación, la arquitectura a la construcción, la construcción de arados a la agricultura. La navegación, la construcción y la agricultura tienen que ordenar necesariamente todo lo referente a la construcción de navíos o a la fabricación de arados. Porque "si el fin de una facultad depende de la otra, la primera depende también de la segunda".<sup>16</sup> Ahora bien, ¿qué sociedad persigue un fin más elevado, superior y excelente? Para un hombre de la edad media la respuesta era incuestionable: la Iglesia tiene un fin mucho más noble y superior que el de la sociedad civil. El fin del Estado es la consecución del bien común referente a la presente vida. La Iglesia, en cambio, se preocupa del más allá, de la vida eterna y definitiva. Y es evidente que el fin del

---

<sup>12</sup> *Quaestio in utramque partem*, p. 102-103; tomado de Rivière, *Le problème de l'Église et l'État au tems de Philippe le Bel*, Louvain-Paris, 1926, p. 183.

<sup>13</sup> Tomado de O. von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, III, Berlín, 1881; traducción española: *Teorías políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, 1963, pp. 200-201.

<sup>14</sup> *Summa de Ecclesia*, II, 116, 270 v. "Congruum ordo est ut per superiora inferiora regantur, dispensentur et gubernentur. Patet hoc in natura corporali, in elementis... Hoc patet etiam in natura intellectuali, quoniam angeli inferiores illuminantur per superiores... Et ita relinquitur debere esse in universitate hominum ut in eis ordo inveniatur, ut qui superiores sunt virtute et eminentiores intellectu regant inferiores" (*Sum. de Ecclesia*, I, 89, 98 v.).

<sup>15</sup> 2,2, q. 40, a. 3, ad 3.

<sup>16</sup> *I Ethicorum*; citado por Vitoria, *De potest. Ecclesiae prior, utrum pot. spir.*, 10 (BAC, p. 302).

Estado no debe estorbar en absoluto la consecución de la vida que nunca termina. La finalidad del Estado acaba con la presente vida. El fin de la Iglesia, por el contrario, comprende toda la vida del hombre. En consecuencia el fin del Estado no podía ser nunca un fin absoluto, sino un *fin relativo* (a este mundo, a la vida presente) y *parcial* (de los fines totales del hombre). La conclusión era clara: el poder, cuyo fin es parcial y relativo (es decir, sólo satisface una parte de las necesidades del hombre) tiene que estar sometido al fin total y absoluto del mismo. Este orden de fines nos lleva a la subordinación de los fines. En consecuencia la Iglesia —encargada por Dios de los fines superiores y definitivos del hombre— tenía que estar por encima del poder temporal. Entre ambas potestades tenía que darse una jerarquización de acuerdo con los fines objetivos perseguidos por las mismas.<sup>17</sup>

Esta concepción metafísico-teológica la encontraban confirmada en todo elemento compuesto:

Quando aliquid constituitur ex pluribus ordinatis ad invicem sive ex coniunctis... sive ex divisis... est invenire *principans* et... in mixto est *unum elementum praedominans*...<sup>18</sup>

Y en otro lugar escribe el mismo Torquemada:

... ad divinam providentiam pertinet *ut servetur ordo in rebus*. Proprium est enim Sapientiae omnia ordinate disponere... sed sapientia dicitur quod attingit a fine ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.<sup>19</sup>

Como resultado de todo ello, para el hombre medieval hay un Dios, un cosmos, un Adán, padre de todos los vivientes, una fe, una Iglesia, un imperio o un rey, un papa. Todos los seres celestes y terrestres están como interrelacionados dentro de un orden unitario y orgánico.

A esto hay que añadir una teleología teocéntrica. Todos los seres persiguen un fin que forma parte de una corriente finalística que lo envuelve todo. El fin forma parte de la esencia de las cosas. Dios mismo imprimió en todos los seres una teleología que les caracteriza. La sabiduría, la felicidad, la santidad incluso, consisten en descubrir y respetar dicho finalismo.

En este clima de ideas era lógico que la filosofía estuviera al servicio de la teología, la física al servicio de la metafísica, la materia al servicio

<sup>17</sup> Rommen, H., *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, Buenos Aires-Madrid, 1951, p. 389.

<sup>18</sup> *Summa de Ecclesia*, II, 96, 270 v.

<sup>19</sup> *Ibid.*, I, 89, 98 v.

del espíritu, el cuerpo del alma, lo terrestre de lo celeste, etc. La Iglesia estaba por encima del Imperio, el clérigo del laico, la teología sobre las ciencias profanas... Es más, hubo intentos de convertir toda la actividad humana en teología. Este fue el caso del *agustinismo político* que se caracteriza por la tendencia a absorber el derecho natural en la justicia sobrenatural, “el derecho del Estado en el de la Iglesia”.<sup>20</sup>

El dominico español justifica la existencia de una potestad temporal “ex consequenti” en la Iglesia precisamente como una exigencia del fin último.<sup>21</sup>

Históricamente este proceso unitario y jerarquizador tuvo una lenta y gradual maduración. La interrelación o integración político-religiosa, se inicia con Constantino, sigue con los emperadores cristianos, los reyes carolingios y visigodos. Particularmente importante es la figura de Carlomagno. Su coronación por el Papa marca un momento decisivo en la creación del poder ideal unitario que anima toda la Edad Media.

Para el cristiano-romano y aun para el cristiano de las invasiones bárbaras la distinción entre poder secular y religioso se mantiene, tal como lo había propuesto el Papa Gelasio en su famosa carta al emperador: “Hay dos poderes que gobiernan *este mundo*...”<sup>22</sup> Pero “aunque la fórmula gelasiana sea irreprochable —escribe acertadamente Victor de Reina—<sup>23</sup> y pueda decirse que estuvo doctrinalmente en vigor hasta el siglo IX—, no cabe duda de que suponía una concepción, una ideología tan rigurosa y simple, que en ella se encuentra el fundamento del poder ideal unitario que anima a buena parte de la doctrina de la Edad Media”. El hecho es que *sensim sine sensu* el “*mundus hic*” se transforma en la *Ecclesia universalis*. Los hombres de aquella época tienen conciencia de que ya no existen por separado la *Ecclesia* y el *Orbis*, sino que son un mismo organismo: el *Orbis Christianus* o la *Civitas Dei*. Jonás de Orleáns escribe:

Todos los fieles deben saber que la Iglesia universal es el cuerpo de Cristo, que su cabeza es el mismo Cristo y que a la cabeza de esta Iglesia hay dos personas: la persona sacerdotal y la persona real.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Arquillière, H. X., *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques au moyen-âge*, Paris, 1956, p. 4; Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII siècle*, Louvain, 1911. Reina, V., *Los términos de la polémica sacerdocio-reino*, en “*Jus Canonicum*”, VI (1966), p. 153-199.

<sup>21</sup> *Sum. de Eccl.*, II, 114, 265 v.

<sup>22</sup> Migne, *P. L.*, LIX, 42.

<sup>23</sup> *Los términos de la polémica sacerdocio-reino*, en “*Jus Canonicum*”, VI (1966), p. 155.

<sup>24</sup> *De institutione regia*, c. 1; ed. Reviron, Paris, 1950, p. 134. Citado por Lecler, *Historia de la tolerancia en el siglo de la reforma*, Alcoy, 1969, p. 110.

Estas mismas ideas se repiten por Hincmaro de Reims en el año 843:

No hay más que un solo reino, una sola paloma de Cristo, y es la Iglesia, bajo la ley de una sola cristiandad, de un solo reino, de una sola Iglesia, aunque el gobierno sea administrado por varios reyes y diferentes autoridades eclesiásticas<sup>25</sup>

Similar clima de ideas se observa en Gregorio VII:

... lo mismo que el cuerpo humano está dirigido por los dos ojos que son su luz natural, así también el cuerpo de la Iglesia está conducido e iluminado por estas dos dignidades... (sacerdotal e imperial).<sup>26</sup>

Y en 1160, escribía Esteban de Tournai:

En la misma ciudad, bajo el mismo rey, hay dos pueblos, y para esos dos pueblos, dos vidas, dos principados; en esos dos principados, dos jurisdicciones respectivas. La ciudad es la Iglesia; el rey de la ciudad, Cristo; los dos pueblos, los órdenes de la Iglesia, es decir, los clérigos y los laicos; las dos vidas, la vida espiritual y la vida corporal; los dos principados, el sacerdocio y la realeza; la doble jurisdicción, el derecho divino y el derecho humano. Dad a cada uno lo que se debe y todo andaré de acuerdo.<sup>27</sup>

Estas ideas no sólo eran compartidas por los eclesiásticos, sino que eran comunes a todos los escritores de la época. Los mismos emperadores y reyes participaban de las mismas. Así, Federico II, en una carta escrita a Gregorio IX el 3 de diciembre de 1232, afirma:

Existen dos espadas (es decir, dos potestades), pero su vaina es una sola, la Iglesia nuestra que nos ha iluminado a todos con la fe... Lejos de nosotros... querer romper esta unidad sustancial de las dos espadas, la unión del Padre y del Hijo. Antes al contrario creemos que nosotros dos... somos una misma cosa.<sup>28</sup>

Y finalmente un diplomático germánico afirma tajantemente:

*Ecclesiam et Imperium esse unum et idem.*<sup>29</sup>

<sup>25</sup> *De divortii Lotharii* (860), inter. XII, y quaestio I; P. L., CXXXV, 699, 746-747.

<sup>26</sup> *Registrum*, I, 19; tomado de Lecler, J., *obr. cit.*, p. 112.

<sup>27</sup> *Summa Decreti*, prólogo; ed. Schulte, Giessen, 1891, pp. 1-2. Tomado de Lecler, J., *Obr. cit.*, p. 112.

<sup>28</sup> Huillard-Breholles, *Historia diplomatica Frederici II*, t. IV, p. 408. Citado por Lecler, *Obr. cit.*, p. 113.

<sup>29</sup> *M. G. H., Const. et acta*, II, 63. Citado por J. Lecler, *Obr. cit.*, p. 113.

Es patente —y las citas se podrían multiplicar—<sup>30</sup> que para estos hombres toda la humanidad constituye una *Ecclesia, unum corpus*, el *corpus Christi*, en el que destacan, como dos lumbreras, el *sacerdos* y el *rex*. Estos dos elementos se entrelazan, se condicionan mutuamente, se disputan con frecuencia la competencia y la primacía sobre el *Orbis Christianus*.<sup>31</sup> Todos los órganos de ese cuerpo complejo, todas las funciones y ministerios tenían que servir a la Iglesia. Eran como los dos lados del cuerpo de Cristo.<sup>32</sup>

Desde este clima cultural, ético, religioso y político hay que entender las relaciones poder temporal-poder espiritual. Inmerso en estos valores escribe el gran Cardenal español. A nuestro modo de ver, sólo desde ángulo visual cabe la comprensión de la obra de Torquemada.

Era lógico que a los hombres de la Edad Media preocupara hondamente cuál de estos poderes tenía la supremacía. Preocupación no sólo teórica sino práctica. No sólo se limitaron a escribir tratados sobre el particular, sino que se dieron guerras y disensiones graves entre los príncipes seculares y la autoridad eclesiástica. Son de sobra conocidos los conflictos entre el papado y los emperadores del Sacro Romano Imperio y los reyes de Francia.

Desde el punto de vista doctrinal se formaron dos corrientes extremas. Los legistas o defensores del poder real —aunque con distintos matices— caen en el césaropapismo dentro siempre de la unidad cristiana. Los representantes más significativos de esta corriente son Marsilio de Padua y Guillermo de Ockam. Los curialistas, en cambio, propugnan la hegemonía de la Iglesia, del papado. Entre los curialistas hay dos claras tendencias. La representada por los teócratas o partidarios de la potestad directa de la Iglesia en asuntos políticos, que exageran el poder papal hasta convertirlo en fuente y raíz de todo poder incluso del secular; aunque también dentro de los defensores de esta corriente se dan matices distintos. Entre esas dos corrientes extremas se abrió paso una *vía media*, que se la conoce con el nombre de potestad indirecta de la Iglesia en asuntos temporales. A nuestro juicio son pocos los papas —o quizás ninguno— los que pueden incluirse entre los partidarios de la teocracia.<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> Calasso, F., *Medio Evo del diritto*, I, 144-158. Gilson, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Paris, 1931. Arquillère, H. X., *L'Augustinisme politique...*, Paris, 1956. Ullmann, *Medieval Papalism*, London, 1949. Pacaut, *La théocratie. L'Eglise et le pouvoir au Moyen-âge*, Paris, 1957.

<sup>31</sup> Calasso, F., *Obr. cit.*, p. 149.

<sup>32</sup> Hugo de San Victor, *De Sacramentis*, II, 1; *P. L.*, 174, 415.

<sup>33</sup> En este punto disentimos de Menéndez Pidal, *Historia de España*, vol. I (*La España del Cid*), Madrid, 1929, pp. 256-257. Asimismo nos parece exagerada la opinión de Otto Von Gierke (*Teorías políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, 1963, p. 208, nota 13), quien escribe: "De Gregorio VII en adelante, los papas

Entre los teólogos y canonistas hay que señalar, entre otros, a Egidio Romano,<sup>34</sup> Jacobo de Viterbo,<sup>35</sup> Agustín Triunfo<sup>36</sup> y a Álvaro Pelayo.<sup>37</sup> A nuestro parecer el primer teócrata fue Roberto Grossatesta.<sup>38</sup> Entre los partidarios de la *vía media* —teoría que se fue perfilando a lo largo de los siglos y que alcanza su perfección con Suárez y Belarmino —merecen especial importancia Santo Tomás, Cayetano, Juan de Torquemada, Vitoria, Cayetano, D. Soto, Molina, Suárez y Belarmino, entre otros. Y naturalmente también la mayoría de los papas.

## EL PENSAMIENTO DE J. DE TORQUEMADA

### 1. *Legitimidad de la potestad secular*

Creemos que una de las notas esenciales de la teoría de la potestad indirecta y que la distinguen de la teocracia o agustinismo político es precisamente admitir sin cortapisas la autonomía, independencia y necesidad de la potestad temporal. Al contrario que el teócrata que hace depender del papa toda potestad, sea religiosa o civil, el defensor de la potestad indirecta sostiene que la autoridad de los reyes y emperadores procede de la misma naturaleza social del hombre, de tal forma que aun cuando no hubiera habido redención o elevación al orden sobrenatural

y sus sostenedores son unánimes en afirmar que por lo que concierne a la sustancia, el Poder Temporal así como el Espiritual, pertenecen a la Silla de Pedro, y que la separación ordenada por derecho divino afecta únicamente a la Administración pero no a la sustancia”.

<sup>34</sup> *De potestate papae*, editado por los italianos Oxilia y Boffito, con el título *Un trattato inedito di Egidio Colonna*, Florencia, 1908; y *De Ecclesiastica potestate*, Weimar, 1929. Para el estudio de su obra pueden verse las siguientes obras: Mariani, U., *Chiesa e Stato nei teologi agostiniani del secolo XIV*, Roma, 1957. Arquillière, H. X., *La formation de la théocratie pontificale* en “Mélanges Ferdinand Lot”, Paris, 1925. Bross, S., *Gilles de Rome et son traité du “Ecclesiastica potestate*, Paris, 1930. Kuiters, R., *De ecclesiastica potestate Papae secundum Aegidium Romanum*, Romae, 1948.

<sup>35</sup> Arquillière, H. X., *Les plus anciens traités de l'Église. Jacques de Viterbe, De regimine christiano (1301-1302). Étude de sources et édition critique*, Paris, 1926. Gutiérrez, D., *De B. Jacobi Viterbiensi, vita, operibus et doctrina theologica*, Romae, 1939. Mariani, U., *Obr. cit.*, pp. 151 y ss.

<sup>36</sup> Ministieri, B., *De Augustini de Ancona vita et operibus*, en “Analecta Augustiniana”, 1951. Mariani, U., *Obr. cit.*, p. 187.

<sup>37</sup> Amaro, A., *Alvaro Pelayo*, Madrid, 1916. Lecler, J., *Note sur les théories politiques de Alvaro Pelayo*, en “Rech. Scienc. Rel.”, 1931, pp. 582 y ss. Jung, N., *Alvaro Pelayo, un franciscain, théologien du pouvoir pontifical au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1931.

<sup>38</sup> Maccarrone, “*Potestas directa*” e “*potestas indirecta*” nei teologi del XII e XIII secolo, en “Miscel. Hist. Pont.”, 18 (1954).

existiría la potestad humana como algo legítimo y querido por Dios, autor de la naturaleza social del hombre. Y aún después de la Redención y de la concesión de la “plenitudo potestatis” al Papa, la autoridad temporal goza de una cierta autonomía e independencia respecto de la autoridad religiosa o eclesiástica.

Juan de Torquemada, fiel al magisterio de los Pontífices y a la muy extendida opinión de teólogos y canonistas anteriores, concibe la Iglesia como un ser complejo, con dos lados, uno formado por clérigos (sacerdocio) y otro por laicos (imperio o potestad civil). Por eso repite una y otra vez que entre la variedad de funciones que se dan en la Iglesia está la “potestas secularis”.<sup>39</sup> Y más adelante, en ese mismo capítulo, escribe: “Necessaria est in populo christiano alia potestas... praeter potestatem secularem”.<sup>40</sup> Siguiendo a Hugo de San Víctor,<sup>41</sup> Torquemada escribe que los dos órdenes de personas (laicos y clérigos) que hay en la Iglesia abarcan la totalidad de la misma. Los laicos, preocupados por las cosas terrestres, forman la parte izquierda del cuerpo eclesial, mientras que los clérigos “quibus ea quae ad vitam spiritualem pertinent”,<sup>42</sup> constituyen la parte derecha. Los laicos poseen la potestad terrena y a ellos pertenece el cuidado de las cosas de este mundo. Los clérigos, en cambio, “ad quorum studium spectat ea quae ad spiritualis vitae bona sunt”,<sup>43</sup> poseen la potestad divina. En las dos columnas que Salomón colocó a la entrada del templo, ve Torquemada la confirmación de la dualidad de personas y de poderes en la Iglesia. La de la izquierda representa a los laicos y la de la derecha a los clérigos:

Duas columnas, id est, duas potestates, spiritualem scilicet et temporalem, posuit in atrio sive in porticu templi, id est, in Ecclesia militanti, quibus tamquam columnis respublica christiana fulciretur et confirmatur.<sup>44</sup>

<sup>39</sup> *Sum. de Eccl.*, I, 87, 97.

<sup>40</sup> *Ibid.*, I, 87, 98 v.

<sup>41</sup> *De Sacramentis*, II, 1; *P. L.*, 174, 415.

<sup>42</sup> *Sum. de Eccl.* I, 87, 97.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.* I, 87, 97v. No deja de sorprender al lector moderno la manera de plantear este tema del origen de la potestad civil. Pero su sentido unitario del cosmos y de la humanidad les llevaba necesariamente a ello. Aún en pleno siglo XVI y XVII, la teología se muestra reacia a romper la unidad y a considerarla como desaparecida. Vitoria encabeza así la *Relectio de potestate Ecclesiae prior* (BAC, p. 247): “An in Ecclesia sit aliqua dignitas vel auctoritas ecclesiastica praeter civilem”. Y más adelante (proposición 14, BAC, p. 309) se lee: “Quia cum sint in una Ecclesia relectae a Christo duae potestates distinctae ad conservationem et incrementum bonorum, tam temporalium quam spiritualium”. Suárez escribe asimismo: “... nam utraque potestas temporalis et spiritualis, prout in Ecclesia existunt” (Defensio Fidei, III, 22, 7). Y el título del capítulo séptimo

Por otra parte, toda su argumentación acerca de la superioridad del Papa sobre los poderes seculares implica lógicamente la existencia de una potestad humana independiente del Papa, ya que éste, como veremos, sólo tiene potestad espiritual y en la medida de lo necesario tiene también poder espiritual, pero nunca tan amplio como los príncipes seculares.<sup>45</sup> Afirma expresamente que el príncipe secular tiene potestad sobre sus súbditos “quantum ad praesentem vitam, et civilem et politicam”.<sup>46</sup> Y citando a Durando escribe<sup>47</sup> que además de la potestad secular o laical hay que poner en la república cristiana una potestad espiritual.

No deja de utilizar el famoso “argumentum prioritatis” según el cual: “nullum prius dependet in suo esse a posteriori”. Ahora bien, antes de que hubieran papas y obispos había reyes y emperadores. Luego “non potest dici cum veritate quod a principatu apostolico dependeat potestas iurisdictionis principium secularium”.<sup>48</sup> Es más Torquemada señala como fin de la potestad secular “ut homines arceantur a malis et inducantur ad bona”.<sup>49</sup> Sólo a la potestad secular corresponde obligar a los hombres a que hagan ciertos actos buenos cuando guardan relación “ad praesentem vitam civilem et politicam”.<sup>50</sup> Y si no hubiera una vida sobrenatural “praeter potestatem secularem nulla alia potestas esset necessaria ad regendum populum in via civili, et politica sic praecise accepta”.<sup>51</sup>

Y de forma tajante condena la doctrina teocrática que había propugnado el dominio absoluto del Papa sobre todo el orbe. Tras citar en su apoyo a Inocencio III y Alejandro III, escribe nuestro autor que hay reyes cristianos —como es el caso del rey de Francia— que no reconocen al Papa como superior y no por ello dejan de estar “in statu salutis”. Decir lo contrario... “esset gravissimum dicere et totum mundum conturbare...”<sup>52</sup> Para Torquemada todo el poder del Papa procede de su

lo encabeza así: “Utrum sit in Ecclesia Christi praeter potestatem spirituales externam aliqua potestas quasipolitica a temporalis distincta” (*Def. Fid.*, III, 7; cfr. n. 4). Y Belarmino (*De Romano Pontifici*, V, 7): “Reges et Pontifices non constituunt duas republicas, sed unam”. Ya el padre Urdanoz (*Obras de F. de Vitoria...*, p. 205) escribía: “No deja de ser extraño el planteo del tema. Los dos poderes, civil y eclesiástico, son referidos a una misma sociedad que es la Iglesia, como dos poderes de la misma. Es un reflejo de la concepción unitaria de la Edad Media. Iglesia y Estado eran fusionados en un solo orden cristiano...” La ruptura de esta unidad significó la quiebra de la Edad Media.

<sup>45</sup> *Sum. de Eccl.*, II, 113, 263.

<sup>46</sup> *Ibid.*, I, 89, 98 v.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*, II, 113, 263.

<sup>49</sup> *Ibid.*, I, 89, 98 v.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *Ibid.*, II, 113, fol. 264.

servicio a la “salus animarum” que a veces exige el uso de ciertos poderes inferiores. Pero no se puede afirmar en absoluto que el Papa sea “dominus orbis”, ni que su “potestas secularis” sea “ita amplam sive plenarium aut extensam” como la tienen los príncipes.<sup>53</sup> No puede, en consecuencia, inmiscuirse en los asuntos temporales como si fuera rey o emperador. Ni puede tampoco deponer a su arbitrio a las autoridades civiles, ni disponer de sus bienes “ut sit regulariter dispensator”.<sup>54</sup> Ni mucho menos puede privar o inmiscuirse “directe” en los feudos y posesiones de los príncipes seculares. El Papa “nihil agit privando...”<sup>55</sup> Y concluye: “Et ita patet quod iurisdictio temporalis non pertinet ad ecclesiam”.<sup>56</sup>

Toda esta serie de argumentos prueban hasta la saciedad que Torquemada reconoce la legitimidad y autonomía de la potestad civil, a pesar de que no dedica un capítulo especial a estudiarla, como harán más tarde Vitoria o Suárez. De esta forma se separa nuestro autor de toda sospecha de teócrata, aunque, como veremos más adelante, algunas afirmaciones suyas exaltando la potestad papal apenas se distinguen de la de los teócratas.

## 2. Existencia y autonomía de la potestad espiritual

Para la Iglesia católica este es un dato de fe. Representa asimismo una de las profundas innovaciones introducidas por el cristianismo. En las sociedades precristianas y no cristianas, la comunidad política regula toda la vida del hombre; la actividad política incluye también el cultivo de la religiosidad de sus ciudadanos. Así pensaba Aristóteles<sup>57</sup> en el mundo griego. Y las mismas ideas valían para el mundo romano. El Emperador era al mismo tiempo Pontifex Maximus. Lo religioso formaba parte de la soberanía política. Cada pueblo tenía sus dioses, su culto. “Sua cuique civitati religio est, nostra nobis”, escribía Cicerón.<sup>58</sup> En cambio el cristianismo se presenta como una religión universalista independiente del Imperio romano y de cualquier otra potestad. Aparece como una comunidad al margen del poder político, con su autoridad propia, con sus dogmas, con sus ideales. Las autoridades romanas comprendieron muy pronto la gravedad y novedad de esta nueva religión, y no dejaron

<sup>53</sup> *Ibid.*, fol. 263.

<sup>54</sup> *Ibid.*, fol. 265.

<sup>55</sup> *Ibid.*, fol. 265.

<sup>56</sup> *Ibid.*, fol. 264.

<sup>57</sup> *VII Polit.*, cap. 8, n. 4. Véase especialmente el siguiente texto: “Quantum est quod primo loco penendum es fuit, rerum divinarum et caerimoniarum curatio, quam sacerdotium appellant”.

<sup>58</sup> *Pro Flacco*, 28.

de obrar en consecuencia. “En la antigüedad clásica, escribe del Vecchio,<sup>59</sup> sobre el individuo existía el estado como unidad perfecta, el individuo tenía la suprema misión de ser un buen ciudadano; nada había más allá del Estado. Con el cristianismo, en cambio, se propone otro fin al individuo: el fin religioso, ultraterreno. La norma última no es ya la vida civil sino la adquisición de la felicidad eterna”. La entrada del evangelio en el mundo dividió el gobierno del mismo en dos campos claramente separados: político y religioso.

Todo ello explica la tragedia de las persecuciones religiosas en el mundo romano, las dificultades que la Iglesia ha tenido con los gobiernos a lo largo de los siglos. La Iglesia se considera como un organismo autónomo, originario y primario. Hay en ella unos poderes que no están sometidos a los poderes políticos. Estas ideas se plantean más radicalmente en la Iglesia católica que en las otras confesiones cristianas que cedieron, en parte, al famoso principio: “cuius regio eius et religio” que tiene mucho que ver con el pensamiento de Cicerón antes citado. Esta doctrina se considera por la Iglesia católica como consustancial con ella misma. Este dualismo político-religioso marca profundamente la historia europea durante muchos siglos y particularmente la historia de España.

Juan de Torquemada no podía pensar de otra manera. La Iglesia fundada por Cristo no es una comunidad de creyentes, misteriosa e invisible, vinculados entre sí por la fe personal o la predestinación divina más o menos selectiva. Cristo había constituido un organismo visible e invisible, con una trabazón jurídica, externa, independiente de cualquier otra potestad o sociedad.

Por eso una vez probada la necesidad y legitimidad de la “potestas laicalis”, el autor de la “Summa Ecclesia” demuestra seguidamente que no basta la potestad política para dirigir la vida humana en su totalidad. Si sólo hubiera vida terrena y política “sufficeret ad regimen Christiani populi potestas secularis”,<sup>59 bis</sup> Pero la vida del hombre es inmortal, no tendrá fin. Tras la presente vida, la espera la eternidad. Ahora bien, la consecución de la vida eterna excede las fuerzas naturales. Sólo la gracia divina posee la llave de la misma. Por otra parte, la otra vida es la vida verdadera y definitiva. Por eso el hombre debe buscar primero el reino de Dios y su justicia<sup>60</sup> y debe temer al que le puede arrojar al fuego eterno.<sup>61</sup> Este es el plan de Dios. El hombre no puede cambiar los designios divinos.

---

<sup>59</sup> *Filosofía del Derecho*, Barcelona, 1930, II, pp. 47-48.

<sup>59 bis</sup> *Sum. de Eccl.*, I, 89, 99.

<sup>60</sup> *Mat.* 7, 33.

<sup>61</sup> *I. c.*, 12, 5.

Pues bien, para evitar que los hombres “ne exorbitent a fine quem intendunt, et si erraverint in viam ducantur, et deviantes corrigere et ad vitam rectam dirigere, non solum erhortationibus, sed etiam poenis congruentibus”,<sup>62</sup> es por lo que se hace también necesaria la “potestas spiritualis”, ya que la potestad secular “de se nihil novit de poenis et praemiis vitae futurae, nec de meritis quae ad eas perducunt seu adducunt”.<sup>63</sup>

Son necesarias, por otra parte, ambas potestades porque Cristo así lo ha establecido en diferentes pasajes, como por ejemplo, cuando instituye la Iglesia o el primado de Pedro. Y también porque los fines de la vida humana son dos. La vida sobrenatural es un don inmerecido de Dios y es Él quien regula y ordena lo referente a la misma: “Duae vitae... ad vitam terrenam pertinent omnia quae terrena sunt, ad vitam spiritualem omnia quae spiritualia sunt”.<sup>64</sup>

Además si la misma sociedad humana “sine utraque vita” no puede conservarse, es necesaria una doble potestad “una quae praesit in terrenis ad ordinandam vitam terrenam, alia quae praesit in spiritualibus ad ordinandam vitam spiritualem”.<sup>65</sup>

Finalmente todo lo que supera las fuerzas naturales “necesse est ut ab auctore naturae originem duxerit, sed utraque potestas spiritualis (orden y jurisdicción) excedit totam facultatem naturae”.<sup>66</sup> Esta argumentación era clásica. Ya la había empleado Santo Tomás.<sup>67</sup>

### 3. *Mayor excelencia y dignidad de la potestad espiritual*

Para el pensamiento escolástico, la autoridad civil o secular es una consecuencia necesaria de la naturaleza social del hombre. Se trata de una potestad profana, para el “saeculum”, no sagrada, destinada la orden de la tierra, de la vida presente caduca y perecedera. Ello no quiere decir que esta autoridad fuera fruto del pecado o injusta en si misma. La naturaleza humana procedía ciertamente de Dios, había sido redimida por Cristo y de ninguna forma podía considerarse como obra diabólica o creación de un dios malévolos, como pensaron los maniqueos.<sup>68</sup> Nada

<sup>62</sup> *Sum. de Ecc.*, I, 89, 99.

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> *Ibid.*, I, 93, 104.

<sup>67</sup> *De Reg. Princ.*, I, 1, c. 14.

<sup>68</sup> Algunos han querido incluir entre los partidarios del origen diabólico del poder civil al mismo San Agustín. Así Von Gierke escribe: “Resumiendo la enseñanza de San Agustín, Gregorio VII fue el primero en declarar que el poder temporal es obra del pecado y del demonio” (*Obr. cit.*, pp. 210-211). No se puede negar que San Agustín, algunos papas medievales y los teólogos teócratas tienen frases sospechosas a este respecto. La mayoría de ellos —ciertamente el

mas lejos de la verdad. Pero, por otra parte, calificar una cosa de material, natural, corporal, terrena o secular llevaba consigo cierta carga despectiva; connotaba cierta inferioridad e indignidad respecto de lo espiritual, sobrenatural, celestial, sagrado... En su jerarquía de valores lo natural ocupaba un segundo plano. Esta calificación tenía, lógicamente, implicaciones políticas. Las mismas analogías entre la potestad espiritual y el sol, el alma, el oro, etc. era una forma de destacar la mayor dignidad y excelencia de la Iglesia. La distancia que hay entre la luna y el sol, el alma y el cuerpo, el oro y el plomo, etc., es la distancia que hay entre la Iglesia y el Estado, entre la espada material y la espada espiritual... Dios, “causa prima et universalis” de todos los seres, había confiado a la Iglesia las cosas espirituales, las más excelentes, las que se acercan más a la naturaleza divina, y participan más intensamente de la divinidad. Al Estado, en cambio, se le han confiado las cosas materiales, sublunares, corpóreas..., que participan en menor grado de la naturaleza divina, son un reflejo más pálido de la divinidad. Aquí radica la profunda razón por la cual la Iglesia es superior y más excelente que el Estado. La Iglesia es espiritual —procede del acto redentor de Cristo—, el Estado es material y procede de Dios en cuanto autor de la naturaleza. Ambos de Dios. Pero la Iglesia es gracia; el Estado es naturaleza. La Iglesia procede de Dios “titulo redemptionis”. El Estado procede de Dios “titulo creationis”.

Para Torquemada no hay duda sobre la superioridad de la Iglesia respecto de la potestad secular. En todo elemento compuesto o mixto —escribe el Cardenal— se da “unum elementum praedominans”. La Iglesia está constituida de dos lados, el lado espiritual y el lado temporal. Uno de los dos debe prevalecer sobre el otro, ya que Dios todo lo hace ordenado. Y no hay orden sin “subiectio” y “praelatio”, sin “prius” y “posterius”.<sup>69</sup>

Pero ¿cuál de ellas será superior a la otra? La respuesta de Torquemada es tajante: “non autem terrena spirituali”.<sup>70</sup> Y en otro lugar escribe: “necesse est dicere quod potestati seculari principetur potestas spiritualis ita quod ad hierarchiam ecclesiae militantis (... Romani Pontificis) regimen totius ecclesiae non tam in spiritualibus quam in temporalibus aliquo modo pertineat”.<sup>71</sup>

Obispo de Hipona y los papas— están pensando en reinos concretos, cuyos gobernantes alcanzaron la suprema magistratura por la fuerza, con derramamiento de sangre y el atropello de todo derecho y justicia. Sería, desde luego, muy raro que los papas pensarán que la autoridad civil procede del diablo o de un dios maligno, puesto que Dios es bueno y no hay más que uno y San Pablo y toda la tradición patristica fue muy respetuosa con la autoridad imperial o real.

<sup>69</sup> *Sum. de Eccl.*, II, 1, 117.

<sup>70</sup> *Ibid.*, I, 90, 100.

<sup>71</sup> *Ibid.*, II, 115, 270.

Diez son las razones en las que se funda el Cardenal español para probar su afirmación de que la potestad espiritual es más excelente y más digna que la potestad temporal.<sup>72</sup> Vamos a analizarlas brevemente.

La primera razón es de tipo puramente cronológico. El sacerdocio es más antiguo que el imperio político. Antes de que hubiera reyes, hubo sacerdotes. Por su sacerdocio, virginidad y martirio, Abel representa el comienzo de la Iglesia y del sacerdocio cristiano, ya que “Christi figuram gessit”.<sup>73</sup> Incluso el mismo sacerdocio natural es también una institución anterior a la realeza. Noé fue sacerdote y no rey. Y en el mismo pueblo israelita, el sacerdote ungía al rey. Señal evidente de su superioridad.<sup>74</sup> Todo lo demuestra con numerosas citas bíblicas.

En segundo lugar está la nobleza de origen. La potestad regia, al menos en lo que se refiere a los cuatro grandes imperios de la antigüedad, fue introducida por la violencia.<sup>75</sup> Este es el caso de los famosos imperios caldeo, asirio, griego y romano, los cuales “non insurrexerunt per viam rationis, sed impetu sensualitatis quantum ad suam primam originem... Unde si temporis processu haec regna reducta sunt ad statum legitimum, oportuit quod auctoritate Dei fieret aut consensu populi expresso aut interpretativo”.<sup>76</sup> En cambio, “la potestad espiritual procede inmediatamente de Cristo que la entregó directamente a una persona determinada, a Pedro y a sus legítimos sucesores”.<sup>77</sup>

Además la potestad espiritual regula la vida del espíritu que es “dignior quam terrena”. Es más digna la vida del espíritu respecto de la vida del cuerpo que el oro respecto del plomo, al decir de San Ambrosio. Son cosas que caen por su propio peso. Torquemada no se detiene en explicarlo con detalle. Tampoco lo necesitaba. Era una idea comúnmente admitida. Nadie dudaba, como hemos dicho varias veces, de la primacía de la vida del espíritu. A su favor tenía toda la tradición cristiana. Lógicamente no deja de citar la mayor nobleza del fin perseguido por la Iglesia: la salvación celestial.<sup>78</sup>

Recuerda también nuestro dominico la unción y consagración de emperadores y reyes por el sacerdocio. No hay duda de que “maior est qui benedicat quam qui benedicatur”.<sup>79</sup>

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, I, 90, 100.

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> Ello no quiere decir que Torquemada defendiera la procedencia satánica del poder civil. Sólo quiere señalar que esos imperios —caldeo, asirio, griego, y romano— tuvieron un origen violento desde el punto de vista histórico. No que la potestad civil en abstracto sea siempre inmoral, satánica o despótica.

<sup>76</sup> *Sum. de Eccl.*, I, 90, 100.

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> *Ibid.*

La sexta razón se funda en una triple causalidad de la potestad espiritual respecto de la secular. Se trata de una causalidad eficiente, formal y final. A nuestro modo de ver esta triple causalidad utilizada por Torquemada para demostrar la superioridad de la Iglesia sobre el poder político es muy ambigua y se presta a malentendidos. El hecho es que los defensores de la potestad directa lo utilizaron ampliamente.<sup>80</sup> Da la impresión de que el Cardenal español no ha podido sustraerse a la influencia de las ideas dominantes en su época en lo que se refería a la plenitud papal.

La potestad espiritual es causa eficiente desde un doble punto de vista. En primer lugar porque ya en el Antiguo Testamento “per sacerdotium Deo ordinante... ordinata est primo in populo Dei potestas regalis”.<sup>81</sup> Y en segundo lugar porque la “potestas secularis veram et perfectam rationem potestatis sortitur ex formatione seu derivatione potestatis spiritualis”.<sup>82</sup> ¿De qué manera forma la potestad espiritual a la temporal? Porque la “potestas regitiva populi” debe conducir a los hombres a la virtud. Y como dice Santo Tomás<sup>83</sup> las virtudes morales “sine fide Christi” no son virtudes en el sentido pleno de la palabra, porque no ordenan al hombre al último fin “simpliciter”, es decir, a la “superna beatitudo”, sino sólo al fin natural, a un fin que no supera las fuerzas naturales. Es todo lo que puede la autoridad política: lograr para sus súbditos la felicidad terrena. Nada más. Pero sabemos que los hombres están llamados por Dios a un fin sobrenatural, a una vida eterna; fin y vida sobrenatural que sólo puede conseguirse con la gracia de Cristo. Es evidente, también, que la “potestas secularis, ut sic accepta, nihil noverit de felicitate superna nec de his quae ad illam homines disponunt.... Luego necesariamente “in hac potestatis perfectione pendet ex potestate spirituali cui per se et directe competit homines inducere ad finem supernae felicitatis, et nulli alii nisi ex directione huiusmodi”.<sup>84</sup> Es decir, por una parte los hombres deben ordenar su vida de tal manera que alcancen la vida eterna, única vida verdadera y definitiva; por la otra, la potestad secular nada sabe de cómo inducir a los hombres por este camino y al mismo tiempo está obligado a dictar leyes y normas en este sentido. Evidentemente necesita de la Iglesia —potestas spiritualis— para conseguir este objetivo básico de sus súbditos. ¿Cómo podrían los reyes prohibir lo

---

<sup>80</sup> Álvaro Pelayo, *De statu et planctu Ecclesiae*, I, art. 13, fol. 13. Agustín Triunfo, *Tractatus de duplici potestate praelatorum et laicorum qualiter se habet*, Ed. de R. Scholz, 497.

<sup>81</sup> *Sum. de Eccl.*, I, 90, 100.

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> I-II.

<sup>84</sup> *Sum. de Eccl.*, I, 90, 101.

<sup>85</sup> *Ibid.*

que va contra Dios y mandar acertadamente lo que le agrada si desconocen la voluntad de Dios, si no aprenden de la Iglesia el camino verdadero? En realidad, concluye Torquemada “vera autem iustitia non est in republica, cuius Christus non est rector”.<sup>86</sup>

Existe también una causalidad formal. Lo mismo que la caridad es la forma de las demás virtudes, “non quidem per modum inhaerentiae, sed per modum cuiusdam directionis”, pues ordena los actos de las otras virtudes al último fin. Así también la “potestas spiritualis potestati seculari regulam et formam regiminis et directionis dat”.<sup>87</sup> Como el arte de producir medicamentos se ordena a la medicina y el de caballería a la guerra, y el de construir navíos a la navegación, etc., así la potestad secular se ordena a la espiritual.

Y en tercer lugar se da la causalidad final, que exige la subordinación de los fines temporales a los espirituales. La “felicitas politica ad quam ex naturalibus pervenitur” se ordena (se subordina) al fin de la potestad espiritual.<sup>88</sup> Por ello la “potestas secularis dicitur etiam data in obsequium spiritualis”.<sup>89</sup> Cita en su favor los conocidos textos de San Ambrosio, Hugo de San Víctor, el Papa Gelasio; recuerda también una serie de acontecimientos históricos en los que los papas juzgan a los reyes cuando se desvían del recto fin, como, por ejemplo, al Papa Zacarías, Esteban II, Honorio II, etc.<sup>90</sup> Cita también al emperador Teodosio excomulgado por San Ambrosio, al rey de los francos depuesto por el Papa Zacarías “non tam pro suis iniquitatibus quam pro eo quod tantae potestatis erat inutilis”,<sup>91</sup> y al emperador Federico anatematizado por el Papa Honorio II, siendo depuesto más tarde por Inocencio IV.<sup>92</sup> Con ello pretende demostrar Torquemada que la Iglesia se ha considerado competente y con autoridad para juzgar y corregir los actos de los poderes temporales.

En las últimas razones insiste una vez más en la “superioritate praelationis” —¿sería justo que el espíritu se doblegara a la carne?—, en la “amplitudine principatus” que se extiende “a mari usque ad mare et a flumine usque ad terminos orbis terrarum” (Sal. 72, 71), y finalmente en el “robore firmitatis et fortitudinis”. Las puertas del infierno no prevalecerán contra ella, mientras que los poderes humanos pasarán, se derrum-

---

<sup>86</sup> *Ibid.*

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> *Ibid.*

<sup>90</sup> *Ibid.*

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> Mansi, *Concilia*, vol. XXIII, col. 633-647.

barán. Los poderes de este mundo son “parvae durationis et exiguae firmitatis”.<sup>93</sup>

#### 4. *En las cosas espirituales el Papa tiene la suprema potestad*

La potestad del Romano Pontífice en lo espiritual es absoluta e indiscutible. Para Torquemada no hay duda. El pastor está por encima del rebaño. A él le corresponde guiarlo, protegerlo, castigarlo. Por eso el Romano Pontífice está también muy por encima del Concilio, puede interpretar el sentido de los dogmas, precisar el símbolo de la fe, legislar sobre materia sacramental. Su suprema potestad no puede ser limitada o ampliada por nadie. Salvo en caso de herejía, nadie le puede juzgar. Ni siquiera puede someterse a otra persona, aun cuando libremente lo quisiera... Su potestad es omnimoda sobre toda la Iglesia, sobre la que ejerce su jurisdicción “directe et regulariter”.

Nuestro autor dedica muchas páginas a demostrar estas y otras afirmaciones referentes al poder del Papa sobre la Iglesia. Pero a nosotros nos interesa, más bien, analizar su pensamiento acerca de la potestad del Romano Pontífice sobre las cosas temporales. Quizás lo único que interesa destacar es que para el Cardenal dominico el Papa tiene una potestad espiritual plena, directa y absoluta. Su postura es clara y tajante a este respecto. Ningún rey o emperador puede inmiscuirse lo más mínimo en este campo.<sup>94</sup>

#### 5. *El Papa no tiene potestad temporal sobre todo el orbe*

Más arriba, al hablar del origen y necesidad de la potestad secular, hemos resumido el pensamiento de Torquemada sobre este punto. Frente a la opinión de los defensores a ultranza del poder teocrático del Papa, Torquemada sostiene que el Romano Pontífice no es el “dominus orbis”. Más tarde Vitoria repetirá sus mismas palabras.<sup>95</sup> Veamos sus palabras:

... non potest dici cum veritate quod a principatu apostolico dependeat potestas iurisdictionis principum secularium<sup>96</sup>

Papa non sic est dicendus habere iurisdictionem in temporalibus iure papatus, ut sic dicendus sit orbis dominus<sup>97</sup>

No vamos a insistir en este punto que ya hemos tratado más arriba.

<sup>93</sup> *Sum. de Eccl.*, I, 90, 103.

<sup>94</sup> *Ibid.*, II, 116, 273.

<sup>95</sup> *De potestate Ecclesiae prior, Utrum pot. spirt.*, II, prop. 1 (BAC, p. 293).

<sup>96</sup> *Sum. de Eccl.*, II, 113, 263.

<sup>97</sup> *Ibid.*

Es evidente —todo el capítulo 113, del segundo libro lo dedica a negar la pretensión de los teócratas— que Torquemada no puede ser considerado como defensor del poder temporal —directe et regulariter— del Papa, como todavía defendían muchos contemporáneos suyos.

6. *El Papa tiene alguna potestad temporal “ex consequenti”*

A pesar de lo dicho anteriormente, el autor de la *Summa de Ecclesia* reconoce en el Papa una cierta potestad temporal. Llega incluso a afirmar que el Pontífice Romano tiene el ápice (*apicem habeat*) de la potestad temporal,<sup>98</sup> “aunque no en todas las cosas y del mismo modo que la tiene el príncipe secular, sino de una forma más digna, superior y más perfecta”. Es una potestad que la ejerce “en ciertos casos”,<sup>99</sup> la posee “secundario et per quandam consequentiam”,<sup>100</sup> tiene una cierta jurisdicción temporal “in radice”, “secundario et ex consequenti”.<sup>101</sup>

En su opinión, el Papa tiene alguna potestad temporal, pero no al igual ni en la misma amplitud que la poseen los reyes o emperadores:

Dicimus quod Romanus Pontifex licet non habeat potestatem *regulariter sive directe* ita plenam sicut in spiritualibus: nihilominus etiam habet potestatem in temporalibus *ex consequenti et hoc proprio iure*, quantum scilicet necessarium est ad conservationem rerum spiritualium...<sup>102</sup>

Notemos la precisión. El poder papal no es directo, ni regular, sino “ex consequenti”, si bien “proprio iure”, es decir, “virtute sui pontificatus”. Su potestad espiritual exige, como una consecuencia necesaria, un cierto poder sobre las cosas temporales; como consecuencia del poder supremo que Dios le ha dado de dirigir a los cristianos a su último fin: “in salutem aeternam”, y de mantener la paz en el pueblo cristiano: “ad conservandam pacem”. Su “potestas in temporalibus” le viene como una consecuencia (ex consequenti) de su poder espiritual. Cuando actúa sobre problemas temporales lo hace legitimado, no por la voluntad popular, por guerra o herencia, etc., sino por su suprema jefatura espiritual o religiosa. El Papa actúa en la temporalidad, no por razones intrínsecas a la misma temporalidad, sino por motivos extrínsecos, como de rechazo, puesto que el hombre actuando en política, economía, etc. puede ser causa de salvación o perdición eterna personal y de otros muchos.<sup>103</sup>

<sup>98</sup> *Ibid.*, II, 114, 266.

<sup>99</sup> *Ibid.*

<sup>100</sup> *Ibid.*, II, 116, 273.

<sup>101</sup> *Ibid.*

<sup>102</sup> *Ibid.*, II, 114, 265 v.

<sup>103</sup> *Ibid.*, II, 114, 265.

Y en otra parte escribe: "...secundario et per quandam consequentiam se extendit ad actiones hominum circa temporalia quae ordi-  
nantur ad spiritualia tamquam ad finem quatenus abusus hominum circa  
ea potest impedire finem".<sup>104</sup>

Hemos de notar que Torquemada no utiliza todavía la terminología que Suárez y Belarmino divulgarían más tarde. Sus términos son imprecisos. La palabra potestad "indirecta", como se viene empleando en la actualidad se debe a Vicente el Hispano, quien comentando un texto de Inocencio III en el que decía que no "pretendía juzgar sobre el feudo..., sino juzgar sobre el pecado cuya decisión corresponde a nosotros sin duda alguna...",<sup>105</sup> escribió:

No entendemos juzgar del feudo... *directamente*, sino *indirectamente* examinado si hubo pecado e imponiendo la debida penitencia... E inmediatamente prosigue: Mi opinión explícita es que el papa no es mayor o menor que el emperador en las cosas temporales... El papa no debe entrometerse en la jurisdicción temporal a no ser *indirectamente* y *por razón de pecado*.<sup>106</sup>

### 7. Título que legitima su intervención en las cosas temporales

Hemos visto cómo en la Iglesia, según el pensamiento de Torquemada, hay una potestad que le legitima a intervenir en las cosas temporales. ¿Cuál es el título en virtud del cual dicha intervención se hace legítimamente? ¿En qué casos será legítima la intromisión de la Iglesia en los asuntos políticos?

La respuesta es teóricamente clara. Lo que legitima la intervención de la Iglesia en las cosas temporales es la relación que guardan éstas, en ciertos casos, con la salvación de las almas, es decir, con las cosas espirituales. Gran parte de la actividad estatal se proyecta en la esfera propia de la jurisdicción de la Iglesia, es decir, en todo aquello "quae ad salutem animarum pertinet". La Iglesia se considera a sí misma como la intérprete exclusiva de todo lo que interesa a la salvación de las almas. Esta es también una doctrina común. Torquemada recoge esta doctrina tradicional.

Ya el Papa Gelasio<sup>107</sup> recordaba la tremenda responsabilidad que pesa sobre su conciencia en lo que se refiere a la salvación del mundo entero, particularmente de los reyes. "La autoridad de los sacerdotes es mucho más pesada por cuanto ellos tendrán que dar cuenta a Dios en el juicio

<sup>104</sup> *Ibid.*, fol. 273.

<sup>105</sup> *Decret. Novit ille*, cap. 13, X, *de iudiciis*, 2, 1.

<sup>106</sup> Tomado de Gillmann, F., *Von wem stammen die Ausdrücke "potestas directa" und "potestas indirecta"*, en "Archiv für kathol. Kirchenrecht", XCVIII, 1918, pp. 407-409.

<sup>107</sup> *Epist. ad Anastasium*, a. 494; P. L. LIX, 42.

final de los mismos reyes... y sabes que debes someterte y no dirigir el orden religioso y que tú dependes en estas cosas de su juicio...".

Hincmaro de Reims enseñaba que la Iglesia puede imponer la penitencia pública a todos los bautizados por cualquier "criminale peccatum".<sup>108</sup> Huguccio hablaba de la "ratio criminis in suo territorio commissio", del "delictum commissum" y de la "ratio criminis", como del título que justificaba la intervención del Papa en la vida del imperio y que determinaba la "subiectio imperialis" "in spiritualibus et quodammodo in temporalibus".<sup>109</sup> Hay que señalar que para Huguccio la "ratio criminis" tenía un valor universal, ya que se refería también al "rex qui non subest imperatori".<sup>110</sup> También Alano sostenía que el Papa podía deponer al emperador por cualquier delito: "pro omni crimine".<sup>111</sup> Vicente el Hispano se manifestaba de la misma manera, como ya hemos visto. En este mismo sentido se manifiestan todos los teólogos y canonistas.

También los papas hablaron de la misma manera. Gregorio VII entiende que podía deponer a los reyes por ser pastor universal del rebaño de Cristo.<sup>112</sup> Inocencio III escribe: "Nadie que esté cuerdo ignora que a nuestro oficio pertenece corregir a cualquier cristiano de cualquier pecado...".<sup>113</sup> Gregorio IX, Papa muy discutido en este punto, dice que los príncipes sólo deben obediencia al Papa "in his quae ad salutem animarum vestrarum spectat".<sup>114</sup> Bonifacio VIII habla de la sumisión de toda criatura humana al Romano Pontífice en razón de su pastoreo universal, pero sólo intervenía en la "iurisdictio regis" cuando lo exigiera la "ratio peccati".<sup>115</sup> Y en otra parte afirma: "non potest negare rex, seu quicumque alter fidelis, quin sit nobis subiectus ratione peccati".<sup>116</sup>

En este mismo clima se mueve nuestro autor. La Iglesia puede intervenir en las cosas temporales:

... quantum scilicet necessarium est ad conservationem rerum spiritualium, ad directionem fidelium in salutem aeternam, et ad correctionem peccatorum et conservandam pacem in populo christiano.<sup>117</sup>

<sup>108</sup> Dumas, A., *Jurisdiction ecclésiastique*, en "DTC", VI, pp. 257 y ss.

<sup>109</sup> Mocchi-Onory, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato*, Milano, 1951, p. 150 y 154.

<sup>110</sup> *Summa*, fol. 210 v., en la c. 3 C, XV, p. 6; tomado de Mocchi-Onory, *Obr. cit.*, p. 154.

<sup>111</sup> Mocchi-Onory, *Obr. cit.*, p. 193.

<sup>112</sup> M.G.H., *Epist. selectae*, II, p. 11.

<sup>113</sup> *Decret. Novit ille*, 13, X, de iudiciis, 2, 1.

<sup>114</sup> Potthast, *Regesta Pontificum Romanorum*, 1041; Ripoll, *Bullarium*, I, 108, n. 198.

<sup>115</sup> Lo Grasso, *Ecclesia et Status. Fontes selecti*. Tomae, 1952.

<sup>116</sup> Lo Grasso, *Obr. cit.*, p. 211, n. 490.

<sup>117</sup> *Sum. de Eccl.*, II, 4, 265 v.

Al recibir de Cristo la plenitud de poder “sicut caput et rector totius politicae christianae”, recibe también el Papa la potestad secular “en la medida que sea necesaria para la conservación de los bienes espirituales v la dirección de los fieles al reino de los cielos, “unde in collatione clavium coelestium maxime quo ad clavem iurisdictionis intervenit traditio clavium terrenorum in vim cuiusdam necessarie consequentiae...”.<sup>118</sup>

Siempre, pues, que lo exija la “conservatio bonorum spiritualium” o la “correctio fidelium”, puede el Sumo Pontífice intervenir libremente en los asuntos temporales. A los príncipes y reyes corresponde legislar, juzgar y gobernar civilmente a sus súbditos. Pero si alguna ley o decisión de los gobernantes resultara perjudicial para el pueblo cristiano, entonces puede el Papa actuar sobre lo temporal con el mismo derecho y con la misma autoridad que lo hace el rey o cualquier otro gobernante, aunque, como hemos visto, la razón o título de su intervención sea esencialmente diferente en uno y en otro caso.

Veamos las palabras de Torquemada :

... sed quia divina et spiritualia perturbantur et quandoque impediuntur per abusum hominum circa temporalia”, corresponde al “sacerdos apostolicus”, “se cundario et ex consequenti”, o “vi cuiusdan necessariae consequentiae”, etc., “impedimenta et perturbatione tollere”<sup>119</sup>

... causa charitatis, et urgente necessitate ad conservationem spiritualium, ad correctionem vitiorum, ad punitionem malefactorum ac manutentionem pacis et iustitiae in populo christiano, aliquando de negotiis secularibus se intromittat ut director et praeceptor<sup>120</sup>

ex cura ergo pastorali quam Rom. Pontifex habet super omnes fideles cuiuscumque status, dignitatis vel conditionis existant statim datur intelligi quod apicem non tantum spiritualis potestatis, sed etiam aliquo modo habere dicendus est<sup>121</sup>

El Papa es el pastor, el conductor de nuestras almas hacia la eterna bienaventuranza, el responsable ante Dios de nuestra salvación. Ahora bien, aquel a quien se le confía la consecución del fin último y definitivo, se le debe dar también la necesaria autoridad para juzgar de las cosas que se oponen o ayudan a conseguir dicho fin. “A quien pertenece juzgar del fin —escribe el Cardenal— le corresponde también juzgar de las cosas que deben ordenarse al fin, pues la naturaleza de las cosas que se ordenan a un fin se toma del fin, del mismo modo que pertenece a quien

<sup>118</sup> *Ibid.*, II, 116, 273.

<sup>119</sup> *Sum. de Eccl.*, II, 116, 273.

<sup>120</sup> *Ibid.*, II, 116, 273-273 v.

<sup>121</sup> *Ibid.*, II, 114, 266.

persigue algún fin escoger las cosas más aptas para la consecución del mismo, así como desechar las que constituyen un obstáculo, como ocurre en el caso del médico”.<sup>122</sup> Este no sólo debe proporcionar al enfermo todo lo conveniente para su curación, sino que debe evitar y alejar del mismo todo cuanto vaya contra su salud. Según los mismos filósofos paganos, sigue escribiendo Torquemada, “el cuerpo está ordenado al alma y las cosas temporales a las espirituales; y según la fe católica todas las acciones de los cristianos deben ordenarse a la vida eterna “*tamquem nostrum finem ultimum*”.<sup>123</sup>

#### 8. *Objeto y extensión de la “potestas ex consequenti”*

El objeto de la potestad que tiene la Iglesia “*ex consequenti*” no son las cosas sagradas o espirituales, sino las mismas cosas temporales y profanas. Las cosas estrictamente espirituales son, propiamente hablando, objeto directo e inmediato de la potestad eclesiástica. Constituyen su objeto primario “*propter se*”. Es evidente para Torquemada —y en esto están de acuerdo todos los teólogos y canonistas— que todos los actos sobrenaturales, como los actos de fe, los dogmas, los sacramentos, y otras acciones sagradas que se ordenan próxima y directamente al culto divino, como son los votos, los juramentos, etc.; las personas sagradas, los lugares, templos y vasos sagrados. También las cosas contrarias a tales actos o cosas que pertenecen de suyo y constituyen el objeto de la potestad directa de la Iglesia. Y sólo la Iglesia es competente en estas materias.

Quede, pues, bien claro, que el objeto de la potestad “*quae exercetur ex consequenti*” no son las cosas llamadas espirituales, sino que su objeto son las mismas cosas temporales, sobre las que también tiene jurisdicción la autoridad civil. Tanto el Papa como el rey legislan, en ciertos casos, sobre las mismas cosas temporales. Sólo cambia el título que justifica su intervención. En un caso el bien común temporal, y en el otro la “*salus animarum*” o la *ratio peccati*”.

Por cosas puramente temporales entendemos aquellas que no son sagradas porque carecen del suficiente grado de espiritualidad; aquellas que no se ordenan al fin espiritual por sí mismas, sino que de por sí se ordenan a la conservación, evolución y perfección de la vida humana y natural, de la sociedad política. Cuando estas cosas guardan alguna relación con lo espiritual, bien porque son necesarias para su fomento, bien porque perjudican al hombre en su necesaria búsqueda de la salvación

---

<sup>122</sup> *Ibid.*

<sup>123</sup> *Ibid.*

eterna, último y absoluto fin del hombre, entonces la Iglesia puede intervenir en las mismas “*proprio iure*”, “*iure pontificatus*” o “*iure suo*”.<sup>124</sup>

En consecuencia la potestad indirecta o secundaria del Romano Pontífice se extiende a todas aquellas cosas políticas que guarden cierta relación con los fines espirituales. Pues los hombres haciendo política, legislando, declarando la guerra, promoviendo las artes y las ciencias, etc. pueden obstaculizar o fomentar, impedir o facilitar la salvación eterna de sus súbditos. La Iglesia, el Papa —como padre y pastor— no puede sentirse extraño a estas posibilidades, no puede quedar indiferente ante ciertas situaciones que condenan o salvan a su rebaño. En cambio, la autoridad de los reyes nunca afecta a las cosas espirituales. Estos no tienen una potestad indirecta o secundaria sobre las cosas sagradas. En esto se separa Torquemada de Juan de París.<sup>125</sup>

Esta potestad “*per quamdam consequentiam*” se extiende a todas las personas:

... ipse princeps ecclesiasticus... *se extendit ad omnem hominem fidelem, et ad omnem sexum et ad omnem statum; ergo omnes fideles cuiuscumque conditionis et status... extenditur auctoritas regiminis et administrationis summi Pontificis*<sup>126</sup>

Alcanza a toda la república:

... papa qui est ille unus qui vice Christi omnibus praesidet non solum in spiritualibus, sed etiam aliquo modo ... in temporalibus Principatum et potestatem habet *in tota republica christiana* ...<sup>127</sup>

Su amplitud alcanza a toda la actividad humana:

... secundario et per quamdam consequentiam se extendit *ad actiones hominum circa temporalia*, quae ordinantur ad spiritualia, tamquam ad finem quatenus abusus hominum circa eum ea potest impedire finem.<sup>128</sup>

<sup>124</sup> *Ibid.*, II, 114, 268-268 v.

<sup>125</sup> “Si papa esset criminosus et scandalisat ecclesiam et incorregibilis esset princeps, posset ipsum excommunicare *indirecte* et deponere ipsum per accidens, movendo scilicet ipsum per se et per cardinales. Et si quidem papa acquiescere nollit, posset aliquid facere in populo unde compelleretur cedere vel deponeretur a populo” (*De potestate regia et papali*, cap. 14, p. 127. Editado por Goldast, M., *Monarchiae S. Romani Imperii sive tractatus de iurisdictione imperiali, regia et pontificia seu sacerdotali*, 3 volúmenes, Frankfurt, 1668. Leclercq, J., *Jean de Paris et l'Éclesiologie du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1942. Grabmann, M., *Studien zu Johannes Quidort von Paris*, München, 1922.

<sup>126</sup> *Sum. de Eccl.*, II, 114, 266.

<sup>127</sup> *Ibid.*

<sup>128</sup> *Ibid.*, II, 116, 273.

Cuando el Papa “in aliquibus casibus”<sup>129</sup> interviene en las cosas políticas lo hace “meliori modo”, es decir, “imperando, dirigiendo et regulando ad suum finem operibus eius utendo”.<sup>130</sup>

El Papa tiene, pues, una amplísima potestad sobre todas las cosas temporales y puede juzgar “etiam de omnibus peccatis mortalibus circa quascumque actiones personales etiam seculares commissis”.<sup>131</sup>

Estas mismas ideas las vuelve a repetir Torquemada una y otra vez:

Cum ergo peccata huiusmodi contingant circa actones personales hominum et contractus eorum etiam in temporalibus, de omnibus his pertinet ad ecclesiam iudicare maxime si attenderetur actio per modum iniuriae vel cuiuscumque alterius peccati tam inter laicos quam inter clericos, vel inter clericum et laicum, quicumque eorum sit actor vel reus.<sup>132</sup>

### 9. Aplicaciones concretas

Sentados estos principios generales sobre el objeto y extensión de la potestad indirecta, Torquemada los aplica a las diferentes funciones del poder gubernativo. Es decir, ¿puede el Papa legislar en materia civil, dirimir pleitos civiles, urgir eficazmente el cumplimiento de sus leyes y decisiones mediante la fuerza si fuera necesario? Veámoslo con detalle.

#### a) Potestad legislativa

De por sí y mientras las leyes del príncipe o del rey se mantengan dentro de la mera politicidad no puede el Papa derogar, modificar o promulgar nuevas leyes. Pero si lo requiriera el “finis ultimus”, cosa que juzga el Romano Pontífice, entonces podría y estaría obligado a hacerlo. El Papa por ser “universalis dux et pastor populi christiani” puede “*leges dare potestati seculari* quibus in administratione sui officii dirigatur ad finem ultimum felicitatis aeternae”.<sup>133</sup> Y en otro lugar se lee: “... propter quod debet illis (principibus) *dare leges* secundum quas debent iurisdictionem suam exsequi et populum regere in ordine ad beatitudinem supernaturalem”.<sup>134</sup>

#### b) Potestad judicial

No hay duda para el Cardenal español que si el Papa puede legislar sobre materias temporales, puede también, como es lógico, “*declare*,

<sup>129</sup> *Ibid.*, II, 114, 266.

<sup>130</sup> *Ibid.*

<sup>131</sup> *Ibid.*, II, 114, 266 v.

<sup>132</sup> *Ibid.*

<sup>133</sup> *Ibid.*, II, 114, 265 v.

<sup>134</sup> *Ibid.*

*definire et iudicare dubia et ambigua circa quascumque actiones hominum personales quae inter iudices inferiores sive clericos sive seculares variantur*".<sup>135</sup>

c) *Potestad coactiva*

La suprema potestad espiritual "et per consequens in temporalibus" autoriza al Papa no sólo a excomulgar de la Iglesia a los príncipes que hubieren incurrido en la herejía o el cisma, sino que, en opinión de Torquemada, puede incluso deponerles de sus cargos, liberar a los súbditos del juramento de fidelidad y fomentar la sublevación militar contra dichos príncipes, quienes, a causa de la deposición papal, se convierten en intrusos, usurpadores y tiranos.<sup>136</sup>

El Papa puede deponer a los príncipes "non solum propter haeresim aut schisma, aut *aliquod crimen intolerabile in populo*, sed etiam *propter insufficientiam, utpote sit idiota sensu, vel impotens viribus in regno praeset*, propter cuius insufficientiam regnum fidelium periclitaretur, talis certum est quod quia demeretur deponi, quia bonum commune est praefendum privato, debet deponi per superiorem, et quia illi de regno sive sint proceres sive alii sint inferiores eo, et inferior non potest iudicare superiore, ideo non potest ab eis deponi, *sed quia papa est superior in spiritualibus et per consequentiam in temporalibus in quantum necesse est pro bono spirituali...* et ille sana conscientia non potest retinere regnum ad quod est insufficiens et indignus et per consequens papa potest eum monere ut regno cedat quod sine peccato non potest, quod si nollit facere excommunicet eum, quod si in excommunicatione perseveretur potest, ut dictum est, *deponere et subditos eius ab eius subiectione absolvere*".<sup>137</sup>

Esta doctrina no es nueva. La mayoría de autores anteriores y contemporáneos piensan lo mismo. Torquemada cita la opinión de numerosos teólogos y canonistas y recuerda al Papa Zacarías que depuso a Pipino, padre de Carlos I; a Inocencio IV que destituyó al rey de Portugal "qui prodigus et dilapidator era et personas ecclesiasticas, viduas, pupillos et orphanos gravabat et sinebat gravari".<sup>138</sup>

El Papa es como el arquitecto de todo el edificio eclesiástico. A él le corresponde admitir o rechazar a los obreros que le ayudan en la construcción del edificio. Como "sacerdos apostolicus" le compete "considerare qui et quales regna et principatus regere debeant, et bonos honorare et male gerentes deponere, et alios loco illorum substituere".<sup>139</sup>

<sup>135</sup> *Ibid.*, II, 114, 268.

<sup>136</sup> *Ibid.*, II, 114, 266 v.

<sup>137</sup> *Ibid.*, II, 114, 267-267 v.

<sup>138</sup> *Ibid.*, II, 114, 267 v.

<sup>139</sup> *Ibid.*

Es más, en casos muy excepcionales, el Papa puede también “*indicare bellum*” contra los príncipes “*haereticos, aut tyrannos contumeliosos fidei christianae, aut occupatores bonorum ecclesiae, aut perturbatores pacis et quietis populi christiani*”.<sup>140</sup>

Según esto el Papa tiene una especie de supervisión o inspección “*ratione peccati*” de toda la actuación política. Siempre que la fe, el dogma o la moral de la Iglesia se halle en peligro podrá el Sumo Pontífice tomar las medidas pertinentes. Es más, siempre que la misma paz y tranquilidad del pueblo cristiano lo exijan —y al Papa le corresponde juzgar cuando ha llegado ese momento— podrá recurrir a la fuerza para deponer al príncipe causante de esa situación.

Torquemada atribuye al Obispo de Roma el “*utrumque gladium*”. Es sabido cómo los papas y teólogos de la Edad Media utilizaron la frase de Cristo a Pedro: “*ecce duo gladii hic*”<sup>141</sup> con fines claramente políticos. El Papa tenía la espada material y la espada espiritual. La espada espiritual debía ser utilizada directa y exclusivamente por la Iglesia; en cambio, la espada material —poder temporal— debía ser utilizada por las “*mediocres potestates*”. Pero, cuando lo exigía el bien de las almas, podía el Papa urgir eficazmente a los poseedores de la espada material que la usaran al servicio de la Iglesia “*ad nutum Ecclesiae*”. A ella le correspondía no la “*exercitatio materialis*”, sino la simple “*dispositio*”. Así escribe nuestro autor:

Pertinebit ergo *dispositio etiam auctoritativa gladii materialis* adversus infideles, haereticos, schismaticos et tyrannos maxime ad Romanum Pontificem qui dux, et pastor, et pugil est populi christiani.<sup>142</sup>

Torquemada recuerda cómo el Papa León IV mandó que el pueblo se levantara contra los sarracenos; Adriano exhortó al rey Carlos que reclutara un ejército, “*et arma viriliter preparet*” contra los enemigos;<sup>143</sup> Gregorio ordenó a los “*civibus tusciae, ut contra longobardos arma preparent... et militantibus stipendia decrevit*”.<sup>144</sup>

Para el dominico español, la “*plenitudo potestatis*” papal no tiene fisuras. Su potestad no es sólo directiva u orientadora de las conciencias, no es una potestad puramente espiritual y que se limita a las penas espirituales, como la excomunión, etc., sino que es estrictamente coer-

<sup>140</sup> *Ibid.*, folio, 269.

<sup>141</sup> *Lc.*, 22, 38.

<sup>142</sup> *Sum. de Eccl.*, II, 114, 268.

<sup>143</sup> *Ibid.*

<sup>144</sup> *Ibid.*

citiva, jurisdiccional, “auctoritativa”, que se siente legitimada a recurrir a la fuerza física para hacer cumplir sus leyes, normas y decisiones de todo tipo. Todos los hombres —cualquiera que sea su sexo o condición social—; todas las cosas —siempre que lo exija el bien espiritual— le están sometidos jurisdiccionalmente. Su potestad “ex consequenti” o indirecta recae sobre el derecho privado y público. El papa se considera una fuente de poder que incide en el mismo mundo temporal o político, y puede utilizar, si hace falta, los mismos medios coercitivos que los príncipes u otros gobernantes.

A nuestro modo de ver esta potestad coactiva es lo que caracteriza “stricto sensu” a la potestad “ex consequenti” o indirecta. Aunque los defensores de esta teoría admiten la dualidad de poderes, en la práctica la diferencia entre ambas corrientes era muy poca. Ya que la autoridad papal era ingente al poder disponer “auctoritative” de todo el aparato estatal. Por ello no es de extrañar que muchos autores no distingan bien una teoría de la otra.<sup>145</sup>

#### d) *Potestad supletoria*

Torquemada atribuye también al Romano Pontífice una especie de poder supletorio, con dos aplicaciones fundamentales. La primera y más importante consiste en presidir el imperio durante la vacación del mismo: “vacante imperio ipse habet iurisdictionem in temporalibus”. Lo consideraba como una consecuencia de la “potestas temporalis” que tiene el Papa “in radice”.<sup>146</sup> Y nel segundo caso puede suplir a los jueces “si negligentibus dominis temporalibus facere iustitiam subditis suis iniuriam patientibus potest supplere negligentiam illorum, et iustitiam reddere quibuscumque subditis negligentium dominorum”.<sup>147</sup>

#### e) *Potestad tributaria*

Este punto no lo trata Torquemada ampliamente. Pero dice expresamente que el Papa puede exigir: “decimas vel decimatas portiones a singulis fidelium”.<sup>148</sup> Era una también una lógica consecuencia de la “potestas in temporalibus” del Romano Pontífice.

---

<sup>145</sup> En este error incurren, entre otros, Menéndez Pidal y Otto von Gierke, cuyas obras hemos citado anteriormente. También algunos canonistas siguen llamando a esta teoría igual que Suárez o Belarmino, pero en realidad la han vaciado de su contenido más esencial, al no reconocer al papa la debida competencia en orden a la destitución de los gobernantes, a la abrogación de sus leyes, etc

<sup>146</sup> *Sum. de Eccl.*, II, 114, 269.

<sup>147</sup> *Ibid.*, fol. 268 v.

<sup>148</sup> *Ibid.*

10 *Respuesta a las objeciones más importantes*

Dos capítulos<sup>149</sup> dedica Torquemada a exponer y refutar una serie de objeciones que tradicionalmente venían presentándose contra la teoría sobre la potestad papal “in temporalibus ex consequenti et hoc proprio iure”. Creemos interesante resumirlas porque en ellas nuestro teólogo matiza más todavía su pensamiento.

Antes de refutar cada una de ellas, recuerda una vez más el “argumentum unitatis”. Argumento axiomático para toda la Edad Media y en especial para el gran dominico español, ya que le concede un valor probatorio excepcional, definitivo e incuestionable. La “Ecclesia” como “orbis christianus” es una. En esa Iglesia hay poderes espirituales y temporales. Para Torquemada la encarnación de Cristo y de la Iglesia no es una frase metafórica, sino una realidad viva. Sociedad cristiana e Iglesia están íntimamente fusionadas que constituyen el pueblo de Dios, la “respublica christiana”. Por eso “quando aliquid componitur ex pluribus ordinatis ad invicem, sive ex coniunctis... sive ex divisis... et in mixto, in omnibus est invenire principans... unum elementum praedominans”.<sup>150</sup> Es decir, en todo cuerpo complejo se da siempre un elemento predominante. Así el cuerpo está subordinado al alma, los soldados a sus capitanes, los diversos sonidos al conjunto armónico, el apetito sensitivo al entendimiento, la mujer al hombre, las bestias a la persona humana, y lógicamente lo temporal a lo espiritual. Por eso es necesario decir que en la Iglesia, que es un organismo complejo, haya un elemento predominante: “necesse est dicere quod potestati seculari principetur potestas spiritualis”.<sup>151</sup> De tal manera que al Romano Pontífice (supremo jerarca de la Iglesia militante) “regimen totius ecclesiae non tam in spiritualibus quam etiam in temporalibus aliquo modo pertineat”.<sup>152</sup> Tras este preámbulo de carácter general, Torquemada se enfrenta con las diversas objeciones.

La primera de ellas se basa en que Cristo predicó un reino espiritual. Es esta una antigua acusación que se hace a la Iglesia casi desde los orígenes. Cristo fundó un “regnum spirituale” y no un “regnum carnale”. Cristo dio a Pedro “las llaves del reino de los cielos” y no estaba en su mente concederle un dominio temporal o político. Algunos escritores medievales participaban de este punto de vista.<sup>153</sup>

<sup>149</sup> 115 y 116 del segundo libro.

<sup>150</sup> *Sum. de Eccl.*, II, 115, 270 v.

<sup>151</sup> *Ibid.*

<sup>152</sup> *Ibid.*

<sup>153</sup> Merecen especial mención Joaquín de Fiore, Marsilio de Padua, Juan de Janduno, Guillermo de Ockam, entre otros.

A esta objeción responde Torquemada diciendo que en “la colación de lo principal se concede también lo accesorio, aunque no se mencione expresamente, y en la colación de lo mayor se incluye también lo menor “quod ardinatur ad illum” y en la concesión de la autoridad se entiende que se conceden también las cosas sin las cuales no se puede ejercer rectamente dicha autoridad”.<sup>154</sup>

La mayor es clara. Quien quiere lo más, debe querer lo menos. Quien pretende un determinado objetivo, debe querer necesariamente los medios que llevan a su consecución. Ahora bien, Cristo confirió a Pedro y a sus legítimos sucesores la “potestas spiritualis ecclesiae secundum plenitudinem”. ¿Puede esta autoridad eclesiástica ejercerse sin una cierta potestad secular? Para Torquemada es evidente que no. Luego —concluye— al Papa como “caput et rector totius politiae Christianae” se le concedió también la potestad secular “quantum necessarium est ad conservationem bonorum spiritualium, et directionem fidelium in regnum coelorum”. Por eso junto a las llaves celestes “in vim cuiusdam necessariae consequentiae” debe incluirse la “traditio clavium terrenorum”.<sup>155</sup> No hacía ninguna falta que Cristo se la concediera expresamente, pues concediendo lo más importante, le confería también lo menos importante, es decir, la potestad temporal, sin la cual le hubiera sido imposible conseguir los objetivos intentados por Cristo al dar a Pedro las llaves del reino de los cielos. De haberlo de otra forma, Cristo no hubiera provisto adecuadamente a las necesidades de la Iglesia.

Ante esta manera de argumentar ampliamente utilizada en su época y aún más tarde,<sup>156</sup> algunos le reargüían diciendo que Cristo no tuvo potestad temporal alguna, a pesar de que su potestad espiritual era plena, como nadie puede negar.

Nuestro autor niega de plano esta objeción. Es falso decir —escribe—, que Cristo no tuviera poder temporal alguno, ya que Él mismo afirma tajantemente que se le había dado todo poder en el cielo y en la tierra (Mt., 28,19; Mc., 16,17). Por otra parte ocurre a veces “quod habens potestatem et auctoritatem iurisdictionis non utitur ea in propria persona nec decet in quantum ad omnia: immo minora debent committi minoribus, et mediocra mediocribus, et maior supremis”.<sup>157</sup> Cristo, pues, tenía tal potestad, pero no era conveniente que la usara. En este sentido Torquemada cita numerosos textos bíblicos, patrísticos y teológicos para probar su punto de vista.

---

<sup>154</sup> *Sum. de Eccl.*, II, 116, 270 v.

<sup>155</sup> *Ibid.*, fol. 271.

<sup>156</sup> Suárez, F., *Defensio Fidei*, 22, 4 y 5.

<sup>157</sup> *Sum. de Eccl.*, II, 116, 271.

Frente a los que veían inconvenientes en que las dos potestades se encontrasen en la misma persona, Torquemada les respondía diciendo que no veía tal incongruencia, pues son dos potestades distintas, pero no contrarias y en Cristo se dieron juntas. Lo mismo ocurría, por otra parte, en la ley mosaica.<sup>158</sup>

La cuarta objeción se funda en el peligro de confusión a que daría lugar la acumulación de competencias en las mismas personas. A lo que el dominico español responde diciendo que esto ocurre cuando son muchos los que se entrometen al mismo tiempo en un mismo negocio: "Porque en las cosas espirituales nadie puede entrometerse fuera del juez eclesiástico; y en cuanto a las temporales no se entrometen simultáneamente el juez eclesiástico y el civil, ya nadie puede ser juzgado dos veces por una misma causa, sino que es optativo del actor recurrir a uno o a otro y sólo uno de ellos puede conocer y juzgar dicho negocio. Así se evita toda confusión".<sup>159</sup>

Es sabido que el sacerdote ha sido puesto por Dios para presidir las cosas espirituales, dicen los objetores. Eso es verdad, replica el dominico español, pero a veces el mal uso de las cosas temporales perturba e impide las cosas divinas y espirituales, por lo que "ad sacerdotium secundario et ex consequenti pertinet impedimenta et perturbationes tollere, et impeditores et perturbatores gladio spirituali ferire...<sup>160</sup> Por otra parte, aunque en general no es conveniente que los religiosos se inmiscuyan en los negocios seculares, sin embargo a veces "causa tamen charitatis se negociis secularibus cum debita moderatione possunt secundum superioris licentiam et ministrando et dirigendo".<sup>161</sup> Y lo mismo hay que decir del Romano Pontífice siempre que lo haga "causa charitatis et urgente necessitate ad conservationem spiritualium, ad correctionem vitiorum, ad punitionem malefactorum ac manutentionem pacis et iustitiae in populo christiano".<sup>162</sup> No supone tampoco imperfección alguna la posesión de dicho poder secular, siempre que los religiosos o los clérigos estén dispuestos a renunciar al mismo. Además termina Torquemada— hasta el mismo Cristo, perfectísimo en todo, tuvo ambos poderes.

Finalmente recoge una objeción utilizada por las autoridades seculares. La amplitud y extensión de la autoridad pontificia es tanta que en la práctica absorbe y anula cualquier otra potestad. Si el Papa lo puede todo ¿entonces para qué la jurisdicción de los príncipes? A lo

---

<sup>158</sup> *Ibid.*, fol. 272 v.

<sup>159</sup> *Ibid.*, fol. 273.

<sup>160</sup> *Ibid.*

<sup>161</sup> *Ibid.*

<sup>162</sup> *Ibid.*

que Torquemada responde diciendo que al Papa no se le atribuye la plena jurisdicción en lo temporal “regulariter et tamquam ad immediatam executionem...”.<sup>163</sup> Es decir, Torquemada se muestra claramente dualista. El poder político y secular es autónomo en su orden. Reconoce su independencia y al mismo tiempo su parcial subordinación cuando lo exija —y sólo en ese caso— el bien de las almas. Además, aunque tuviera todo el poder, no sería conveniente que lo ejercitara directa y personalmente, para que la “potestad espiritual estuviera libre de los asuntos más bajos y seculares y pudiera dedicarse mejor a las cosas espirituales”.<sup>164</sup>

## CONCLUSIONES

1. Es preciso reconocer que Juan de Torquemada rechazó de plano tanto el césaropapismo como la teocracia. Por ello hay que incluirle entre los defensores de la “vida media”, o sea, de la potestad indirecta, aunque el famoso dominico no utilizara esta terminología. Una y otra vez afirma que el Papa no es “dominus orbis” y que la potestad civil procede de la naturaleza social del hombre y no del Papa. Por otra parte, destaca con gran celo la independencia y autonomía de la Iglesia y su superioridad sobre el poder secular.

2. A pesar del artículo elogioso de Dublanchi<sup>165</sup> en el que sostiene que Torquemada expone la doctrina de la potestad indirecta de manera perfecta y definitiva y que hay una total identidad entre su opinión y la de Belarmino y que sobre esta materia no ha habido un nuevo desarrollo doctrinal en los siglos posteriores, creemos no obstante que en el dominico español persisten todavía grandes sombras y ambigüedades. Su misma concepción del poder secular resulta pobre, y da la impresión de que lo concibe como al servicio de la Iglesia. Habla repetidas veces de que el Romano Pontífice tiene el “apex”<sup>166</sup> o la “radix”<sup>167</sup> del

<sup>163</sup> *Ibid.*, fol. 273 v.

<sup>164</sup> *Ibid.*

<sup>165</sup> *Turrecremata et le pouvoir du pape dans les questions temporelles*, en “Revue Thomiste”, 38 (1923), 74 ss. “La première expression est celle de pouvoir indirect, employée par Bellarmin et devenue commune parmi les théologiens à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle. Or n’y a-t-il pas identité réelle entre la doctrine ainsi exprimée, et celle que nous avons constaté chez Turrecremata, affirmant, lui aussi, que le pouvoir dans les choses temporelles est, pour le pontife romain, une conséquence nécessaire de sa primauté spirituelle, que le pouvoir spirituel a pour objet premier et principal les choses spirituelles, et comme conséquence les choses temporelles dans la mesure exigée para la fin spirituelle” (99).

<sup>166</sup> *Sum. de Eccl.*, I, 114, 266.

<sup>167</sup> *Ibid.*, cap. 114.

poder temporal. Insiste una y otra vez en que el Papa tiene una “iurisdictio temporalis”, por derecho divino,<sup>168</sup> aunque diga expresamente que sólo en la medida en que la necesite para el logro de los fines espirituales. Cita a no pocos autores de sabor teocrático.<sup>169</sup> Atribuye al poder espiritual una causalidad eficiente, formal y final respecto de la temporal.<sup>170</sup> Concede al Papa una potestad supletoria durante la vación del imperio. Niega que los infieles puedan tener potestad sobre “fideles qui transeunt in filios Dei”.<sup>171</sup> Habrá que esperar a Suárez y a Belarmino para clarificar estos puntos ambiguos. Torquemada no acaba de sustraerse a la realidad de su tiempo y a las ideas de sabor teocrático.

De esta misma opinión es también Hergenroether, quien tras afirmar que Torquemada no es el fundador de esta teoría, ya que se limita a repetir lo que dijeron los teólogos anteriores, escribe: “er ist nicht ganz consequent”.<sup>172</sup> En esta misma línea se sitúa Lederer.<sup>173</sup>

Sin embargo piensan de otra manera autores como Jedin,<sup>174</sup> De Groot,<sup>175</sup> Venacio Carro,<sup>176</sup> Biciunas,<sup>177</sup> entre otros.

---

<sup>168</sup> Todo el capítulo 114 del libro II. En todas las proposiciones insiste en la misma idea: “Romanum Pontificem iure Vicariatu sui habere in temporalibus iurisdictionem...” “Romanus Pontifex videtur iurisdictionem etiam in temporalibus habere...”

<sup>169</sup> Hostiense, Hugo de San Víctor, etc.

<sup>170</sup> *Sum. de Eccl.*, II, 114, 269.

<sup>171</sup> *Ibid.*

<sup>172</sup> *Katholische Kirche und christliche Staat*, Freyburg, 1872, p. 429. En la página 427 había escrito “Man nennt gewöhnlich als Urheber dieser Doctrin den Kardinal Bellarmin; aber Theologen vor ihm lehrten in der Mehrzahl nichts anderes. Der Kardinal Turrecremata... lehrt ganz im Sinne deselben in Rede stehenden Systems. Der Papst habe in zeitlichen Jurisdiction nur so weit es notwendig sei für Erhaltung des geistlichen Wholes für sich un andere”.

<sup>173</sup> *Der Kardinal Johann von Torquemada, sein Leben und seine Schriften*, Friburgo, 1879. En la página 202 le considera como “ein bedeutender Wortführer der Lehre von der indirekten Gewalt über das zeitliche...”

<sup>174</sup> *Juan de Torquemada und das Imperium Romanum*, en “Archivum Fratrum Praedicatorum”, vol. XII (1942). En la página 259 escribe: “Auf Grund dieser Messerung hat Dublanchi die Ansicht vertreten, dass Torquemada der Sache (nicht terminologisch) der Begründer der später durch Bellarmin ausgebauten Lehre von der “potestas indirecta” sei”.

<sup>175</sup> *Summa Apologetica de Ecclesia Christi ad mentem St. Thomae Aquinatis*, ed. 2.<sup>a</sup>, p. 378: “Johannes Turrecremata septem capitibus (XC-XCII, CXIII-XCVI) libri secundo, SUMMA DE ECCLESIA, sistemata potestatis indirectae exponit, probat refellit setentiam tan eorum, qui nullam, quam aliorum, qui directam ecclesiae potestatem in temporalibus defendunt. Ipsa vox indirecta ab ipso indicari videtur, ubi mentem suam his verbis exprimit: “Romanus Pontifex licet non habeat potestatem regulariter sive dircte ita plenam in temporalibus, sicut in spiritualibus: nihilominus etiam habet potestatem in temporalibus ex consequenti et hoc proprio iure quantum scilicet necessarium ad conservationem rerum spiritualium est”.

3. Con Castañeda sostenemos que “se echa de ver en el Cardenal la falta de una terminología depurada, empleando frases que encajan dentro del sistema teocrático”.<sup>176</sup>

4. El mayor mérito, quizás, del dominico español está, a nuestro modo de ver, en haber estudiado el problema de las relaciones entre poder temporal y espiritual de una forma sistemática y con una visión eclesiológica, dentro del tratado sobre la Iglesia.

---

<sup>176</sup> *Domínguez de Soto y su doctrina jurídica*, Madrid, 1943, p. 375: “... es el primer teólogo, de los que conocemos que acierta de una manera plena en la solución...” A pesar de esta afirmación, el mismo P. Venancio Carro pone dos reparos a la doctrina del gran dominico. Se refiere a su doctrina sobre la intervención tutelar del Papa en los pleitos puramente civiles y a la incapacidad de los súbditos para juzgar a los príncipes. Cfr. p. 377.

<sup>177</sup> *Doctrina Ecclesiologica S. Roberti Bellarmini cum illa Joannis Card. de Turrecremata comparata*, Romae, 1963, pp. 58-59.

<sup>178</sup> *La teocracia pontificia y la conquista de América*, Vitoria, 1968, p. 240-241.