

**ANTOLOGÍA DEL *DEFENSOR DE LA PAZ*,  
DE MARSILIO DE PADUA**

**Óscar Godoy Arcaya**

**INTRODUCCIÓN**

**Nota biográfica e histórica**

**M**arsilio de Padua nació en una fecha incierta, entre los años 1285 y 1290, en Padua, rica y pujante ciudad del norte de Italia. Pertenecía a una familia de abogados, notarios y jueces. Su padre, Bonmatteo de Mainardini, fue notario de la prestigiosa Universidad de Padua. Su familia había ascendido en la estructura social junto con el auge de las ciudades y la vida burguesa, fenómeno característico del siglo XIV. En la época, se denominaba a la nueva clase burguesa, los *popolanus*, aquellos que son o vienen del pueblo<sup>1</sup>, significando su origen en la base inferior de la sociedad estamental de la época. Durante este período se consolida el desarrollo de las ciudades, con autonomía y poder de gobernarse a sí mismas. Ello trajo consigo la aparición y florecimiento de la vida política municipal, animada

---

ÓSCAR GODOY ARCAJA. Doctor en Filosofía, Universidad Complutense de Madrid. Profesor titular de Teoría Política del Instituto de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile y profesor del Institut des Études Politiques de París. Miembro de número de la Academia de Ciencias Sociales, Políticas y Morales del Instituto de Chile. Consejero del Centro de Estudios Públicos.

<sup>1</sup> Jeannine Quillet, Introducción de Marsile de Padoue, *Le Défenseur de la Paix* (París: VRIN, 1968), p. 12.

por un cuerpo de ciudadanos, que participaban en las instituciones políticas de la ciudad. Las prácticas ciudadanas y, como trasfondo, la forma política republicana tuvieron un fuerte influjo en la Italia del siglo XIV. En este contexto, la familia de Marsilio de Padua es una excelente expresión de esa clase ilustrada, con un fuerte influjo cultural, político y económico en ascenso, pero con anclajes en el pueblo, que empieza a asumir un importante protagonismo político.

Acerca de la vida de Marsilio durante su niñez y juventud no hay mucha información. Algo se sabe sobre sus estudios de medicina, filosofía y derecho en la universidad de su ciudad. También existen testimonios de que tanto Marsilio como su familia militaron en el partido de los güelfos, partidarios del Papado en su largo conflicto con el Emperador germano. Este capítulo de la vida de Marsilio es importante, pues, posteriormente, él abandonará esa militancia para pasar al bando del Emperador, el partido de los gibelinos. En esta última fase va a influir mucho su relación amistosa con las poderosas familias gibelinas del norte de Italia, los Visconti de Milán y los della Scala de Verona. Pero, como veremos, mucho más determinante será su querrela teológica política con el Papa Juan XXII, instalado en Avignon, bajo la protección del rey de Francia, y su estrecha colaboración con Luis de Baviera.

Las noticias biográficas de Marsilio empiezan a ser más abundantes a partir de su radicación en París, en cuya Universidad hizo estudios de filosofía natural, teología y medicina. Se sabe, además, que ejerció las funciones de rector de la Universidad de París, por algunos meses, entre marzo y mayo del año 1313. También hay noticias de que en 1316 fue testigo de una profesión de fe de un compañero suyo en la Universidad de París. Tres años más tarde, en una carta del Papa Juan XXII, aparece ejerciendo funciones diplomáticas en representación de la familia della Scala.

En realidad, la historia de Marsilio de Padua y su obra *El Defensor de la Paz (Defensor Pacis)* empezó en París. Mientras residió en esa ciudad se produjo un gran giro en la orientación de su vida. Pero, no existen datos suficientes para recrear e interpretar cabalmente los pasos que antecedieron a ese cambio radical. En todo caso, los hechos conocidos y su cronología sugieren que Marsilio debió experimentar graves conflictos internos, vacilaciones y contradicciones. Por una parte, hay claros indicios de que en algún momento decidió asumir responsabilidades en el seno de la Iglesia, pues, según consta en documentos, en 1313 postuló a una posición como canónigo en Padua<sup>2</sup>. Marsilio habría gestionado esta petición en Avignon, ese

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 15.

mismo año. Sin embargo, parece razonable concluir que ya en 1314 había cambiado su postura frente al Papado. En efecto, durante ese año, ya de retorno a Padua, Marsilio inició la composición de su *El Defensor de la Paz*. El uso de la palabra “moderno”, referido a hechos actuales, acaecidos durante ese año de 1314, hacen verosímil esta versión. Dada la escasez de fuentes, estos datos, inferidos de su obra, constituyen el principal testimonio de su distanciamiento y ruptura con el Papado. *El Defensor de la Paz* fue finalizado el 24 de junio de 1324 en París, ciudad a la cual había vuelto en 1320, y empezó a circular en forma anónima, bajo el seudónimo de “Un hijo de Antenor” (legendario fundador de la ciudad de Padua), sin censura eclesiástica. Los contenidos de algunas tesis del libro fueron declarados heréticos por la Iglesia y su autor condenado a la pena de excomunión. El año 1326, una vez que Marsilio tuvo evidencias suficientes de que su autoría había sido descubierta, abandonó rápidamente París, en compañía de su amigo Jean de Jandun, para refugiarse en Nuremberg, que en ese momento era la sede de la corte de Luis de Baviera.

Marsilio de Padua, al asilarse en Baviera, se puso bajo la protección y al servicio de su príncipe, que desde 1313 mantenía un agudo litigio con la Sede Pontificia. Un conflicto que no era sino un capítulo más en la ya larga historia de confrontaciones entre el Papado y los emperadores del Sacro Imperio romano germánico, que se remontaba a fines del siglo XI y comienzos del XII; jalónada de hechos dramáticos, entre los cuales, en tiempos de Marsilio, se conservaba el vivo recuerdo de las pugnas protagonizadas por el emperador Federico II, llamado Barbarroja, y el Papa Bonifacio VIII. El núcleo duro de esta prolongada querrela giraba en torno a la pretensión del Papado de detentar la plenitud de potestad para transmitir y extinguir, dar y quitar, el poder temporal del Emperador.

Cuando Marsilio se asila en Nuremberg, la disputa entre el Papa Juan XXII y Luis de Baviera había entrado en una fase de alta conflictividad. A la muerte del emperador Enrique VII, en 1313, se abrió el proceso de sucesión imperial, que básicamente consistía en la elección del nuevo emperador. A raíz del empate de votos que se produjo en el colegio electoral entre los dos candidatos, Luis de Baviera y Federico de Austria, ambos se enfrentaron en la batalla de Mühldorf, en 1322. Los dos contendientes le dieron a esta batalla el carácter dirimente de “juicio de Dios”. Luis de Baviera triunfó, y en 1323, la Dieta de Nuremberg lo proclamó emperador electo del Sacro Imperio. En consecuencia, como era la costumbre, Luis de Baviera le pidió a Juan XXII que culminara el proceso de su designación, aprobando su coronación como emperador. Pero Juan XXII se negó. Hay que tomar en cuenta que esa negativa reflejaba el veto de Francia a Luis de

Baviera. El Papa no solamente era francés, además estaba expuesto en Avignon a la presión de la pujante monarquía francesa, y, como príncipe temporal de los Estados pontificios, mantenía una alianza política con Roberto de Anjou, que gobernaba el reino de Nápoles. Por lo demás, tanto el Papa como el rey de Francia habían apoyado la candidatura de Federico de Austria al trono imperial. Esta negativa desencadenó un turbulento período de conflictos entre Luis de Baviera y Juan XXII. Esta crisis dividió a la Iglesia y desencadenó una guerra en el norte de Italia.

La respuesta de Luis de Baviera a Juan XXII fue la invasión de los Estados pontificios, su deposición como Sumo Pontífice de la Iglesia, bajo la acusación de herejía, por sostener una doctrina acerca de la pobreza del sacerdocio contradictoria con la predicación de Cristo, y, en fin, la elección de un nuevo Papa, Nicolás V. La réplica papal fue la excomunión, que se extendía a todos los colaboradores del emperador e incluía la dispensa del juramento de fidelidad de sus súbditos a su persona (lo cual permitía y legitimaba la desobediencia civil y la sedición). Antes de estos acontecimientos, que reseñaremos más adelante, hay que destacar que la corte de Luis de Baviera se transformó en un bullente centro de actividad antipapal, que convocó a la disidencia interna de la Iglesia. Así, además de Marsilio de Padua, se asilaron en ella grandes figuras de la teología, la filosofía y las ciencias, tales como Guillermo de Ockham, Pedro de Cesena, Jean de Jandun y otros. Es obvio que Luis de Baviera recibió un apoyo doctrinal y una legitimidad moral que lo estimularon a radicalizar su postura frente al Papado.

En efecto, a comienzos de 1327, apoyado por sus partidarios del norte de Italia, liderados por los Visconti y los della Scala, Luis invadió ese país a la cabeza de su ejército. A fines de marzo del mismo año fue coronado rey de Lombardía en Milán. Y en octubre arribó a Roma, después de batir la resistencia papal. En esta ciudad fue proclamado emperador por un colegio de ciudadanos y recibió la corona imperial el 27 de enero de 1328. Es desde Roma, entonces, que el emperador excomulga y depone a Juan XXII y hace elegir a Nicolás V como cabeza de la Iglesia. Después de algunos meses en Roma, el emperador Luis se retiró a sus dominios en Alemania, acosado por la resistencia del partido papal. El éxito inicial de la operación militar y política de Luis de Baviera se diluyó rápidamente, pues Juan XXII recobró el dominio sobre Roma y los Estados pontificios y Nicolás V renunció e hizo penitencia en Avignon por su acto de rebeldía e infidelidad al Papado.

Marsilio de Padua acompañó a Luis de Baviera durante la invasión a Italia, colaborando estrechamente en su aventura romana. Se supone que

tuvo un protagonismo central en el diseño intelectual y doctrinario de todas las operaciones de Luis de Baviera contra Juan XXII. En todo caso, el discurso teológico y filosófico sobre los cuales se fundan los actos y decisiones formales del emperador son atribuibles al paduense. Pero se puede decir que esta señalada participación constituye el clímax de sus actividades como asesor del emperador.

Posteriormente, en Baviera, la vida de Marsilio adquiere otro rumbo, alejado del poder y del influjo sobre el emperador. En efecto, a la muerte de Juan XXII, en 1334, el emperador Luis inicia negociaciones diplomáticas con el Papado para superar la crisis y conseguir la aceptación de Avignon de su legitimidad imperial. Esas negociaciones estuvieron a punto de tener éxito, pero en definitiva fracasaron. Luis estuvo a un paso de lograr el reconocimiento de su estatuto imperial, pero una vez más la monarquía francesa impuso su veto irresistible y el curso posterior de sus esfuerzos se vio interrumpido por su muerte. Durante esas negociaciones, Marsilio no solamente fue alejado del círculo de consejeros del príncipe, sino que corrió el grave peligro de ser entregado a la autoridad papal.

Entre sus servicios prestados al emperador, con posterioridad a la invasión de Roma, se cuentan dos informes sobre el matrimonio de su hijo y heredero, Ludovico de Brandeburgo, con Margarita de Maultasch, casada a los once años con Felipe de Valois, con el cual no había consumado la unión conyugal. La Sede Apostólica se había negado a declarar la nulidad de ese matrimonio. Los informes de Marsilio, favorables a la nulidad civil, están incluidos en un opúsculo titulado *Defensor Minor*, que resume las grandes líneas de su obra mayor, el *Defensor Pacis*. También, durante su exilio en Alemania escribió una tercera obra, titulada *De Translatione Imperii*, que trata sobre la transferencia del imperio —la potestad plena imperial— desde los romanos a los griegos y desde éstos a los francos y los alemanes. Transferencia que fue objeto de estudio y debates en la época, pues en ella estaba en juego el establecimiento de la verdad histórica acerca de la función política y jurídica que le correspondía al Papado en la designación del emperador.

Se sabe que la principal actividad de Marsilio de Padua durante sus últimos años fue el ejercicio de la medicina. Murió en Nuremberg el año 1342.

### **El pensamiento político y teológico-político de Marsilio de Padua**

El breve trazado histórico expuesto nos permite situar la discusión intelectual, filosófica y teológica que se desarrolla en la época. La vida de

Marsilio de Padua transcurre durante la transición de Europa a los tiempos modernos. Se puede decir que su obra está entre dos mundos, anunciando, por una parte, ideas que se van a desarrollar en la teoría política moderna, y, por otra, inserto por fuertes relaciones de filiación a la cultura y el pensamiento de su época. La teoría política del siglo XIV refleja perfectamente la situación de cambios que experimenta Europa en ese siglo. Las estructuras políticas, sociales y económicas de la Edad Media, fundadas en el feudalismo y el ejercicio de la soberanía política ejercida *de facto* por el Papado, empiezan a hacer crisis. Ya se dibuja con relativa claridad la aparición de una nueva forma política, el Estado nacional. Distintas fórmulas del naciente derecho constitucional de esos Estados nos indican la gradual aparición y consolidación de poderes soberanos sobre poblaciones y territorios segregados de la Cristiandad. Las nacientes monarquías nacionales, en España, Francia e Inglaterra, empiezan a reclamar el ejercicio de la *plenitudo potestatis* en sus reinos, como lo expresa el axioma político que define al rey nuevo: *rex est imperator in regno suo* (el rey es emperador en su reino). La forma elíptica para atribuir al “rey nacional” aquello que de suyo es el atributo esencial del emperador —el *imperium* o *plenitudo potestatis*— revela que la política transcurre en un período de cambio.

Pero si bien el ideal de gobierno monárquico, con jurisdicción sobre parcialidades de las poblaciones y territorios de Europa, empieza a cobrar forma, la cuestión del momento marsiliano es otra, anterior y preliminar. Esa cuestión, “teóricamente” previa, es la dependencia del poder secular a la plenitud de potestad que el Papado alega detentar. Ésta es la cuestión disputada que enmarca la confrontación con el Papado. Paradójicamente, la disputa no va a dirimirse a favor del Imperio, ya que éste está virtualmente muerto, sino en beneficio de la independencia y autonomía de los Estados nacionales emergentes.

Esta gran polémica, que se despliega a nivel político entre Juan XXII y Luis de Baviera, se desarrolla a nivel intelectual entre la curia pontificia y una pléyade de filósofos, teólogos y juristas, entre los que destaca Marsilio de Padua. Su obra *El Defensor de la Paz* (*Defensor Pacis*) es una de las piezas claves de esa polémica. Esta obra desarrolla un vehemente alegato contra la doctrina papal de la potestad eclesial o sacerdotal sobre el poder civil. Conviene revisar las ideas centrales que articulan ese alegato, siguiendo el hilo argumental de *El Defensor de la Paz*, cuyos argumentos principales recoge la antología que aquí se ofrece a los lectores.

La clave de bóveda del libro, como lo dice su título, es la paz. Su primer capítulo está consagrado a explicar esta clave. Allí su autor nos dice que la condición necesaria para que la ciudad realice su fin supremo natural

es decir, el bien vivir o felicidad de los ciudadanos, es la tranquilidad o la paz. La concepción agustiniana de la paz que sustenta Marsilio, como “tranquilidad en el orden”<sup>3</sup>, nos remite al consenso o concordia entre las partes que componen a la ciudad. De este modo, el mayor bien público es la concordia o ajuste armónico entre la pluralidad de elementos que componen a la *civitas*, y su mayor mal, la discordia. Marsilio nos anuncia en este texto, sin nombrarla, que la causa de la intranquilidad o discordia de su época es la intervención del Papado en los asuntos relacionados con el gobierno civil o político<sup>4</sup>.

Marsilio de Padua divide a su obra en tres partes. En la primera parte o *dictio* expone el origen, naturaleza y composición del gobierno civil. La segunda *dictio* trata acerca del gobierno eclesiástico, cuyo propósito es definir los poderes que detenta la Iglesia para la salvación de las almas y sus diferencias con el gobierno civil. La tercera parte, muy breve, recapitula las conclusiones que fluyen de las dos partes anteriores.

En la construcción de los argumentos marsilianos se advierte el fuerte influjo de Aristóteles y Cicerón, por una parte, y, como es claro, de las Sagradas Escrituras, la patrística, la doctrina de los canonistas y la nueva teología y filosofía aristotélico-cristiana surgida en el siglo XIII, por otra.

### *La autonomía del gobierno secular y civil*

En la primera parte, Marsilio sigue muy cercanamente las ideas de Aristóteles expuestas en la *Política*. Hay que tener presente que en el siglo XIII se había producido el redescubrimiento de Aristóteles y su difusión, a la cual contribuyó la traducción al latín de sus obras por Guillermo de Moerbeke. La recepción del filósofo griego ya había generado una abundante producción intelectual. Basta recordar los *Comentarios* de Tomás de Aquino a la *Política* y a la *Ética a Nicómaco*, para no mencionar sino aquellas obras relacionadas con nuestra materia. Pero el trabajo de los “comentarios” o glosa a los textos clásicos no es sino la dimensión más externa de un proceso de apropiación del pensamiento del estagirita. En efecto, la metafísica, la ética y la política de Aristóteles son adoptadas como un punto de partida de una filosofía compatible y en armonía con la teología que emana de las Sagradas Escrituras. La síntesis de Tomás de

---

<sup>3</sup> San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XIX, 25; *Obras de San Agustín*, volumen XV (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1978), p. 675.

<sup>4</sup> Marsilio de Padua, *El Defensor de la Paz* (Madrid: Editorial Tecnos S.A., 1989), I, XIX. De aquí en adelante identificaremos esta obra con las letras *D.P.*

Aquino, admirablemente expuesta en la *Suma de Teología* y la *Suma Contra los Gentiles*, reorienta al pensamiento cristiano medieval, salvando el dilema agustiniano que impedía la armonización entre el mundo natural de la humanidad y el mundo sobrenatural de la salvación. El pensamiento aristotélico puso a disposición de la teología cristiana una concepción de la naturaleza compatible con la doctrina de la gracia. La lectura de *El Defensor de la Paz* evidencia que su autor respira un aire intelectual marcado por la nueva concepción de las relaciones entre ambas esferas. Y aun cuando Marsilio no se refiere explícitamente a Aquino, podemos decir que en sus argumentos reconocemos como trasfondo dos ideas capitales, expresadas por aquél, que sintetizan la verdadera revolución producida por el aristotelismo de la época. La primera es que existe un doble orden de la realidad, dos esferas de realidad (*duplex ordo rerum*), natural y sobrenatural. Esta concepción dual de la realidad le confiere a la naturaleza su propia entidad y autonomía, algo que no se sigue de las premisas teológicas de Agustín de Hipona. La segunda idea nos dice que la naturaleza no es suprimida o anulada por la gracia, sino elevada y perfeccionada por ella (*gratia non tollit naturam sed perficit*). La transposición del *duplex ordo* al ámbito de esa particular realidad que es la política, condujo a Tomás de Aquino a sostener la tesis de que la *civitas* es una *societas perfecta*, o sea, una comunidad suficiente para satisfacer todos los fines humanos y hacer viable el bien vivir o felicidad. Y, del mismo modo, que la Iglesia es también una *societas perfecta*, pero en otra esfera, que es aquella de la salvación; pues, en efecto, ella posee la suficiencia necesaria para que los hombres alcancen la vida eterna y la felicidad sobrenatural, que consiste en la contemplación de Dios.

Como ya sugerimos, no hay evidencias para establecer que Marsilio siguiese a Aquino como un discípulo sigue a su maestro. Pero es razonable pensar que Marsilio recibió el influjo de Aquino, que había muerto en 1274, o sea, cuarenta años antes de la llegada de Marsilio a París (aun cuando la obra del aquinatense no había experimentado la fuerte difusión e irradiación que alcanzó posteriormente). En otras palabras, lo que sostengo es que esas ideas fundantes, más allá de su enunciación en la obra de Aquino, estaban vigentes en tiempos de Marsilio y claramente subyacentes en *El Defensor de la Paz*.

### *Teoría de la pólis aristotélica como reino*

Podemos distinguir en la primera parte de *El Defensor de la Paz* tres grandes nudos argumentales. En primer término, Marsilio desarrolla la con-



cepción de Aristóteles de la ciudad como una realidad natural. El texto marsiliano reconstruye la argumentación de los capítulos 1 y 2 del libro I de la *Política*, acondicionándola a la circunstancia medieval que le sirve de contexto. Así, la *pólis*, como la comunidad que culmina las demandas de la naturaleza humana por adquirir suficiencia (*autarkeía*) para realizar sus fines más altos, adquiere ahora la forma de reino (*regno*). Y las comunidades básicas desde las cuales Aristóteles despliega la emergencia de *pólis*, o sea, la familia (casa) y la aldea, ahora se diversifican en las casas, las aldeas, las provincias y las ciudades, para culminar en el reino. Además, Marsilio sitúa la aparición de la politicidad humana en la aldea. Y para sostener esta tesis, explica que en la casa, el gobierno del más anciano es discrecional, pues no se ajusta a ninguna ley o norma, sino al libre arbitrio del *pater familias*. En cambio, la aldea es ya una comunidad que no tolera la sola autoridad discrecional del más anciano: en ella se impone el gobierno de acuerdo a “lo justo y útil con arreglo a algún ordenamiento racional”<sup>5</sup>, pues sus normas interpretan a todos, emergen de una cierta equidad y son el resultado de un “común dictamen racional”<sup>6</sup>.

A partir del nacimiento de la aldea, la ley es el fundamento de la comunidad. Y, siguiendo esta directriz, Marsilio entiende el reino desde tres ángulos. Por una parte, el reino es una pluralidad de provincias y ciudades bajo un régimen. Enseguida, el reino es una monarquía moderada, es decir, un régimen cuyo gobernante tiene poderes limitados por el imperio de la ley<sup>7</sup>. Y, por último, el reino es una comunidad suficiente o perfecta para la felicidad de los ciudadanos: “finalmente lo necesario para vivir y bien vivir, descubierto por la razón y experiencia de los hombres, llegó a su plenitud y constituyó la comunidad perfecta llamada ciudad”<sup>8</sup>. De este modo, para Marsilio el reino solamente difiere en cantidad respecto de la ciudad-Estado que Aristóteles tuvo a la vista. La ciudad, desde el punto de vista de su extensión ya no es una comunidad de casas y aldeas, sino, además, de provincias y ciudades. No obstante, tanto la *pólis* como el reino se originan en la naturaleza social del ser humano y se definen esencialmente por ser comunidades o sociedades perfectas, dotadas de la plena suficiencia para permitir la realización de todos los fines humanos. A mi juicio éste es el eje de la argumentación de Marsilio acerca de la naturaleza de la sociedad políticamente organizada, su autonomía y la amplitud de su jurisdicción sobre los asuntos seculares.

---

<sup>5</sup> *D.P.*, I, II, 4.

<sup>6</sup> *D.P.*, I, II, 4.

<sup>7</sup> *D.P.*, I, II, 2.

<sup>8</sup> *D.P.*, I, III, 5.

El énfasis de la función de la ley como una norma racional que ordena y regula la existencia de la ciudad, en la definición aristotélica de la ciudad, nos permite reconocer la presencia de Cicerón y el influjo de su concepción de la *res publica*, ampliamente generalizada en la Edad Media. En este asunto, y en otros, nuestro autor cruza y hace interactuar entre sí ideas aristotélicas y ciceronianas, siguiendo una tendencia intelectual de la época.

Aristóteles, como se sabe, concibe a la ciudad como una realidad natural. Y aplica a ella las categorías básicas de su ontología, y, en primera línea, aquella de la unidad. La ciudad, en efecto, es una realidad y, como tal, su primera propiedad metafísica es su unidad. Pero la unidad de la *pólis*, no es simple, sino compuesta de partes, es un *syntheton* (compuesto). El estudio de las “partes de la ciudad”, en su empiria, pertenece a la ciencia de la política. Tal es la huella que sigue Marsilio. Ahora bien, esas partes pueden ser estudiadas desde distintas perspectivas. En efecto, son partes de la ciudad las comunidades inmersas en ellas, como la casa, la aldea y la provincia. También son partes de la ciudad los poderes que la gobiernan, como son las instituciones que deliberan y definen las leyes, las que ejecutan acciones gubernativas y las que tienen a su cargo la justicia. Pero Marsilio elige como punto de partida de su propia argumentación la división de los individuos que componen a la ciudad, según las funciones que ejercen al interior de la misma. Y en este punto hace intervenir la concepción de Cicerón sobre los “oficios”. Dice Marsilio que son partes de la ciudad aquellas que pueden discernirse a partir de la división del trabajo, tal como aparece en la *Política*: agricultores, artesanos, obreros, militares, sacerdotes y jueces. La explicación de cada estrato nos remite a *De Officiis* de Cicerón. Pero la línea argumental principal se mantiene apegada a Aristóteles y distingue en esa división otra superior: entre la parte productora (agricultores, artesanos y obreros), que realiza funciones necesarias para la satisfacción del “mero vivir, y la parte gubernativa o directiva (militares, sacerdotes y jueces), que es la causa eficiente de la existencia de la ciudad como una esfera del “bien vivir” o felicidad humana.

En la explicación de la parte gubernativa, Marsilio expone la idea de que en ella la potestad gubernativa, en sentido estricto, está radicada en los que juzgan los asuntos públicos, el legislador y, en forma derivada, el gobernante ejecutivo y los jueces. Este punto es capital porque Marsilio sostiene que el poder coercitivo, cuyo instrumento es la milicia armada, está bajo la autoridad del gobierno y éste, en última instancia, del legislador. Y que, en consecuencia, también el sacerdocio está bajo la suprema y plena autoridad del gobierno civil. Para Marsilio no se trata de la descripción de

una situación histórica, sino de una teoría normativa sobre la naturaleza del poder político. Marsilio de Padua propone esta relación entre el poder civil y sacerdotal plenamente consciente de que el advenimiento del cristianismo es posterior a la vida y teorías de los filósofos antiguos a los cuales recurre para establecer su concepción del reino. Más adelante expondremos sus razones.

### *La constitución o régimen político y el legislador*

El estudio de la parte directiva —que ordena y da unidad a la ciudad— conduce a Marsilio al tema de la constitución o el régimen político. En el tratamiento de esta cuestión Marsilio exhibe un pensamiento novedoso, que en cierta medida prefigura a la teoría democrática moderna. Marsilio recrea la tipología aristotélica de los regímenes políticos (monarquía, aristocracia y *politeia* o república, por un lado, y tiranía, oligarquía y democracia, por otro) y las subdivisiones correspondientes a cada uno<sup>9</sup>. En la circunstancia histórica en que transcurre su vida, la monarquía es el régimen emergente con más difusión y legitimidad. Así, tal como le ocurre a Tomás de Aquino y, en general, a los autores de la época, su atención se concentra en ese régimen. Marsilio distingue varios tipos de monarquía y entre ellas sostiene la superioridad y eminencia de la monarquía regia (*monarchia regale*) en su modalidad “electiva”, que es aquel régimen que además de cumplir el requisito básico de ser un gobierno unipersonal que realiza el bien común, está regulado por la ley, cuenta con el consentimiento de los ciudadanos y, en fin, elige al titular del poder soberano<sup>10</sup>. Marsilio desarrolla entonces una teoría de la monarquía electiva, cuyo fundamento directo es el consentimiento de los hombres libres del reino, los ciudadanos.

Ahora bien, esa teoría descansa sobre una concepción acerca del origen de la ley y del gobierno. La ley es anterior al gobernante, por esta razón todos los regímenes rectos contemplan su sujeción al imperio de la ley<sup>11</sup>. El gobernante, en suma, no es *legibus solutus*, no está “sobre” y libre “de” la ley, como sostenía la doctrina imperial, en Roma, y como va a sustentarse en la teoría política y el derecho constitucional de la monarquía absolutista. Pero si esto es así, ¿quién es el supremo legislador del cual emana la ley?

El legislador, según Marsilio, es el pueblo. Esta tesis le atribuye al pueblo, en lenguaje post-medieval, el principio de la soberanía. Esta tesis

<sup>9</sup> *D.P.*, I, VIII.

<sup>10</sup> *D.P.*, I, IX.

<sup>11</sup> *D.P.*, I, XI.

marsiliana podría inducirnos a atribuirle a Marsilio una modernidad que no tiene. En efecto, el pueblo es el legislador, pero el pueblo no es una agregación de individuos, dotados de iguales derechos políticos, sino un cuerpo, una *corporatio*. Así lo declara Marsilio: “mantenemos de acuerdo con la verdad y la opinión de Aristóteles que el legislador o causa eficiente de la ley es el pueblo o corporación de los ciudadanos”<sup>12</sup>. Comprender esta clave es esencial para el lector moderno de *El Defensor de la Paz*. Sin ella, es difícil descifrar el intrincado lenguaje que su autor usa para explicarnos la composición del pueblo y su *modus operandi* para establecer la ley, por una parte, y elegir al soberano, por otra.

El concepto romano de *corporatio* se origina en el derecho privado. La *corporatio* es una *fictio iuris*, una creación ficticia de la ley civil para atribuirle derechos y obligaciones legales a un conjunto de personas naturales vinculadas entre sí en torno a algún fin o utilidad común. La unidad conformada por esa pluralidad de individuos es cualitativamente distinta a ellas y constituye un “cuerpo” artificial, que piensa y opera como si fuera una persona natural. Por esta razón, los individuos que lo componen integran una *universitas* con las características de una *persona ficta*. La *corporatio* como *persona* tenía, para los medievales, dos rasgos adicionales especiales. El primero es su perpetuidad (*perpetuitas*), tenía comienzo pero no fin, gozando así de un estado similar al de la eternidad y el *aevum*<sup>13</sup>. Y, en segundo término, pertenecen a ella sus miembros, presentes, pasados y futuros; o sea, es una *universitas* transtemporal (*universitas non moritur*). Posteriormente esta doctrina de la corporación tuvo importantes aplicaciones políticas, que van en la dirección de la idea marsiliana de autonomía del gobierno civil. Por ejemplo, los constitucionalistas ingleses del siglo XV la aplicaron a la dinastía reinante. Su efecto fue extraordinario, pues permitió darle estabilidad, continuidad e independencia a la monarquía con sucesión hereditaria, pues impedía el vacío de poder producido a la muerte del rey y eludía la transferencia del poder mediado por la Iglesia<sup>14</sup>. Gracias a la concepción y la práctica de la casa reinante o corona como una *corporatio*, el rey nunca moría, porque tenía dos cuerpos, uno físico y otro místico, que pervivía como miembro de la *universitas* familiar o dinástica. Así, la corona recaía inmediatamente, sin vacío de poder que pudiese ser ocupado por la Iglesia, en el miembro de la *corporatio* que por sucesión biológica y legal correspondía. Este ejemplo nos ilustra acerca de la importancia de la

<sup>12</sup> *D.P.*, I, XII, 3.

<sup>13</sup> Ernst Kantorowicz, *Los Dos Cuerpos del Rey* (Madrid: Alianza Editorial, 1985), pp. 206-297.

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 297-420.

*corporatio* como dispositivo conceptual e institucional durante todo este período.

Ahora bien, naturalmente las decisiones y operaciones de la persona ficticia las toman y ejecutan sus miembros activos y presentes (en el caso de una dinastía monárquica, es un individuo, el rey gobernante). Pero ellos “representan” a la universalidad o totalidad de sus miembros (pasados y futuros). En el caso que la corporación tenga muchos miembros presentes y en acto, las decisiones se adoptan a través de la deliberación colectiva y la regla mayoritaria. Pero, en la época, también se concebía a las operaciones de la *corporatio* en forma análoga a las de los seres biológicamente vivientes. Así, por ejemplo, el reino era una *corporatio*, pero, a la vez, un ser viviente, cuya cabeza era el rey, y sus partes inferiores los distintos órganos encargados de cumplir funciones vitales para su existencia.

Marsilio de Padua concibe al pueblo como una *corporatio*. O sea, como una persona ficticia, compuesta de partes. La división del pueblo en partes se entiende de dos modos. En general, son partes de la corporación denominada “pueblo” todos los varones libres<sup>15</sup>, habilitados como ciudadanos; o sea, dotados de derechos políticos para participar en las decisiones e instituciones públicas<sup>16</sup>. Al cuerpo configurado por todas estas partes ciudadanas, Marsilio llama *universitas civium*. Pero, en particular, la corporación “pueblo” está compuesta por dos partes o clases de ciudadanos: la *maior et melior pars* y el resto; la parte calificada y la parte sin calificaciones. La *maior et melior pars* (también conocida como la *sanior pars*), que los traductores al español llaman sintéticamente “parte prevalente”, denominan al conjunto de los más capaces y mejores, aquellos que tienen “más peso”. Esta distinción supone un criterio selectivo basado en la calidad y no en el número<sup>17</sup>: los que son libres, ricos, educados y nobles. Se supone que el resto de la universalidad ciudadana —la parte “no prevalente”— está integrada por los menos dotados y más ignorantes o carentes de educación. Sin la unión de estas dos partes, configurando la unidad del pueblo y su mutua interacción, la parte “no prevalente” solamente sería “plebe” o masa inorgánica, *vulgus*.

La *maior et melior pars* también es denominada *valentior pars*, queriendo significar Marsilio a aquella parte esencialmente comprometida con la preservación y desarrollo de la ciudad. O sea, la parte del pueblo

<sup>15</sup> D.P., I, XII, 4.

<sup>16</sup> Reproduzco la definición de ciudadano que cita Jeannine Quillet, Introducción de Marsilio de Padoue, *Le Défenseur de la Paix* (París: VRIN, 1968), p. 112: *qui participat principatu iudicario et constitutivo secundum guberino autarkeiam, id est per se sufficiern-tiam*.

<sup>17</sup> Aristóteles, *Política*, VI, 1318 a 4.

compuesta por los ciudadanos virtuosos, animados por el amor al servicio público y la grandeza del reino. Esta parte también recibe la apelación de *principans pars*, por ser ella el núcleo esencial desde el cual despliega sus efectos la causalidad eficiente que anima la existencia, unidad y continuidad de la ciudad. Finalmente hay que decir que esta parte —*maior et mellior, valentior et principans*— “representa” al universo de todos los ciudadanos (*universitas civium*). La idea de representación aparece aquí relacionada con la pertenencia a un mismo cuerpo, del cual se es una parte principal que asume o puede asumir el ejercicio de la voluntad del todo. Esta concepción de la representación no es asimilable a la representación democrática moderna, pues supone que una parte de los ciudadanos son desiguales y que eventualmente les corresponde ejercer mayores poderes que al resto. No obstante, la *valentior pars*, según Marsilio, debe fijarse en cada comunidad según la costumbre o la aplicación de un procedimiento consensuado<sup>18</sup>.

Ya lo dijimos, para Marsilio de Padua el legislador es el pueblo. Ahora bien, ¿cómo legisla el pueblo en la práctica? Nuevamente es necesario hacer un rodeo. Marsilio le atribuye al pueblo, sin distinción de sus partes, una facultad general: es capaz de juzgar el contenido de las leyes y discernir si son buenas o malas. Pero, en cambio, no es capaz de crear o “descubrir” la ley, en su acepción sustantiva de “medida de los actos humanos civiles”<sup>19</sup>. Bajo estos dos supuestos Marsilio sostiene que el pueblo ejerce su función legisladora en la Asamblea, que es la reunión de la totalidad de los ciudadanos. Ahora bien, el procedimiento que propone es el siguiente, que la totalidad de los ciudadanos o la *maior et mellior pars* (parte prevalente) elija a expertos y sabios en cuestiones legislativas para que estos diseñen el o los proyectos de ley. El segundo trámite es que la *maior et mellior pars* evalúe el proyecto de ley y establezca una propuesta final. Esta última debe ser sometida a la Asamblea de todos los ciudadanos, para que cada miembro individual de ella, sea cual fuera su pertenencia a esta o aquella parte, exprese su juicio, pida enmiendas, por agregación o supresión de las disposiciones que ella contenga, y, en definitiva, apruebe o rechace el proyecto de ley<sup>20</sup>. Este modelo tiene variantes, pues se puede dar que tanto la Asamblea como la parte principal o prevalente asuman más protagonismo que el indicado en las fases anteriores a la aprobación final de la ley. De allí que Marsilio siempre presente la opción para que el pueblo legisle: o lo hace la totalidad de los ciudadanos o la parte prevalen-

<sup>18</sup> *D.P.*, I, XII, 4.

<sup>19</sup> *D.P.*, I, XII, 2.

<sup>20</sup> *D.P.*, I, XII, 5.

te. Esta opción es razonada, pues la elección de una u otra vía, según Marsilio, depende de que se verzan o no los obstáculos que la ignorancia o la carencia de talento puedan poner a la “común utilidad” de todos los ciudadanos. Si esos obstáculos son invencibles, opera la parte prevalente: por una “irracional contestación u oposición no puede impedirse u omitirse lo útil a todos”<sup>21</sup>. Pero en cualquier caso, la decisión legislativa última siempre le corresponde a la universalidad de los ciudadanos (*universitas civium*) reunidos en Asamblea. Así, con cierta ambigüedad, Marsilio intenta sostener una doctrina del legislador fundada en la participación de los ciudadanos y el consentimiento.

Marsilio incluye en su teoría de la ley todas las características establecidas por el derecho romano y la doctrina vigente en la época, como es *v.gr.* su promulgación. En esta tarea no hace sino seguir el canon. Donde hay un destello de originalidad es en la argumentación que expone para fundamentar la mayor legitimidad de la ley que se origina en el consentimiento popular. En efecto, el mayor peso de su argumento radica en que ese consentimiento es la mejor garantía de la sujeción ciudadana a la ley, pues cada cual, al obedecerla, no hace sino obedecerse a sí mismo. Como ha sido destacado por muchos comentaristas del pensamiento del paduense, esta tesis tiene claras resonancias modernas.

Para la elección del gobernante, en el caso de la monarquía electiva, Marsilio no es muy claro. Aparentemente propone procedimientos similares a los que canalizan la aprobación de la ley. La instauración de un príncipe electivo le corresponde a la totalidad de los ciudadanos (*universitas civium*). En la aplicación de este principio se pueden emplear procedimientos diversos que no deben afectar la naturaleza del consentimiento de los ciudadanos<sup>22</sup>. Su concepción sobre el origen del poder político supone la supremacía del pueblo, la Asamblea, y la ley sobre el monarca. Y funda el régimen en el consentimiento de los ciudadanos. Pero no olvidemos que la ciudadanía marsiliana no es concebida como un estatuto fundado en la igualdad de derechos políticos, sino en la participación en proporción a las diferencias entre los comunes y los miembros de la parte prevalente o *valentior pars*<sup>23</sup>, salvo el caso excepcional de que se superen los obstáculos que la *valentior pars*, como ya vimos, normalmente supe.

---

<sup>21</sup> *D.P.*, I, XII, 4.

<sup>22</sup> *D.P.*, XV, 1.

<sup>23</sup> Jeannine Quillet, Introducción de Marsile de Padoue, *Le Défenseur de la Paix* (París: VRIN, 1968), p. 38.

### *La Iglesia y sus poderes de salvación*

Las grandes líneas de la concepción política de Marsilio se afirman en la plena suficiencia de la ciudad secular para realizar el bien humano natural. Pero, ¿qué ocurre con esa otra *societas perfecta* cuyo fin es la salvación y la felicidad sobrenatural? La *secunda dictio* de *El Defensor de la Paz*, cuya extensión triplica a la primera, está dedicada a este asunto. Marsilio sostiene una posición extremadamente radical y polémica. Dicho brevemente: no solamente le niega al Papado la suprema y plena potestad sobre el poder secular<sup>24</sup>, como lo afirmaba la doctrina hierocrática durante siglos, sino que proclama la subordinación del sacerdocio al poder secular civil. Doctrina que ciertamente rompe con la concepción de las dos sociedades perfectas, que afirma Tomás de Aquino.

La Iglesia, según Marsilio, carece de la potestad para transmitir y legitimar el poder secular de los gobernantes civiles, que son los únicos que poseen “jurisdicción coactiva sobre los individuos<sup>25</sup>. Cristo, según Marsilio, “se quiso excluir a sí mismo y a sus apóstoles del oficio de gobernar o de la jurisdicción contenciosa, o régimen o juicio coactivo cualquiera en este mundo”<sup>26</sup>. Marsilio, además de negar la potestad política de la Iglesia, sostiene que ella debe renunciar a la acumulación de bienes temporales para la realización de su fin salvífico. Cabe destacar que Marsilio suscribe la doctrina de la pobreza de los franciscanos espiritualistas que fue condenada por Juan XXII. Según esa doctrina, el sacerdocio no puede poseer bienes materiales, ni ejercer el derecho de propiedad. En conformidad a la tesis de Marsilio, la Iglesia no posee plena autonomía para gobernarse a sí misma, ni realizar con independencia su fin esencial. La ausencia de autonomía fundamentalmente consiste en su subordinación al poder secular en asuntos que tocan a la elección del Papa y los obispos, a la convocatoria a Concilio general y la difusión y aplicación de su doctrina en el orden temporal.

La Iglesia, según Marsilio, sólo detenta un poder que el mismo denomina “de llaves”, las que permiten el acceso de los hombres a la salvación y la gloria eterna. Básicamente esas “llaves”, que abren las puertas de la salvación, son el poder de absolver los pecados y de administrar el sacramento de la eucaristía. Pero la Iglesia como sociedad organizada, dotada de estructuras internas de autoridad, normas y facultades autónomas para ejercer jurisdicción sobre sus propios fieles, estaría sometida a la autoridad de las leyes y los gobernantes civiles.

<sup>24</sup> *D.P.*, II, I, 3.

<sup>25</sup> *D.P.*, II, IV.

<sup>26</sup> *D.P.*, II, IV, 4.



Marsilio llega a las conclusiones expuestas por distintas vías argumentales. En primer lugar, esas conclusiones son deducidas del principio que establece la autonomía e independencia del poder civil, considerado en sí mismo, como una nota esencial de la naturaleza de la *civitas* temporal. Enseguida, esas conclusiones expresan una defensa de la autonomía soberana contra la pretensión papal de poseer jurisdicción sobre los gobiernos seculares. En consecuencia, niega la doctrina hierocrática del Papado, tal como está fielmente expuesta en la encíclica *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII. En ella se afirma que Cristo le entregó a Pedro y a sus sucesores, es decir, al Papado, una potestad absoluta y plenaria sobre “todo” el orden mundano. La piedra angular de esta tesis es el texto del evangelio de San Mateo, XVI, que dice “Tú eres Pedro y sobre esta piedra construiré mi Iglesia, *todo* lo que atares en este mundo, atado quedará en los cielos, etc.” El término *todo*, que destaco, es susceptible de una significación extensa, que incluye todo lo existente, y, por lo mismo, toda transferencia de poder político a los gobernantes políticos. Sobre ese poder, que algunos rotulan bajo el término “principio petrino”, se fundó durante un largo período de la Edad Media el sacramento de la unción real, a través del cual el sacerdocio entronizaba formalmente al rey, que, desde ese momento, como vicario de Cristo, inauguraba el ejercicio del oficio real. La Iglesia, entonces, era la única “mediadora” de un poder que descendía desde Dios, para depositarse vicariamente en el rey. Contra esta doctrina se levanta la doctrina teocrática de la transmisión directa del poder de Dios al rey, sin la intermediación de los sucesores de Pedro, a la que hemos hecho mención más atrás.

Tratándose de una monarquía electiva, como era el caso del emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, se planteaba un problema adicional, que conspiraba con la independencia de los mecanismos de atribución del poder a que aspiraban tanto el imperio como los reinos de la época. Y es que, en el caso del imperio, el Papado alegaba que además de las razones doctrinales expuestas existían otras de carácter histórico. El Papado sostenía que estaba en posesión de derechos constitucionales sobre la elección del emperador.

En el texto *De Translatione Imperii*, Marsilio de Padua recrea el proceso sucesorio a través del cual la plenitud de potestad o *imperium*<sup>27</sup> habría pasado de los romanos a los griegos (Imperio Bizantino) y de éstos a los francos (Carlomagno) y enseguida a los germanos (Otón I). La Iglesia afirmaba que a comienzos del siglo IV, el emperador Constantino, una vez converso al cristianismo, había donado el dominio sobre todos los territo-

---

<sup>27</sup> Marsiglio of Padua, *Defensor Minor and De Translatione Imperii* (Cambridge University Press, 1993).

rios del imperio al Obispo de Roma, y éste, a su vez, habría renunciado a la administración y supervisión de la contingencia gubernativa de los asuntos seculares, devolviéndoselas al emperador. La llamada “Donación de Constantino” sería, entonces, la fuente de los derechos del Papa, como Obispo de Roma, sobre el imperio. Derechos que el Papado ejercía aprobando la designación del emperador y controlando su comportamiento doctrinario. Así, las transferencias expuestas más arriba se habrían hecho siempre bajo la autoridad y la aprobación del Papado, al atribuir derechos imperiales a una determinada dinastía o persona particular. De este modo, el Papado como garante de la Donación, intervenía decisivamente en la designación del emperador.

Marsilio no pone en cuestión la verdad histórica de la “Donación de Constantino”, que de hecho nunca existió, sino que argumenta que el Papa no puede substituir a la fuente natural del poder civil, que es el pueblo. Marsilio se refugia en el principio general que afirma que solamente hay gobierno legítimo allí donde la comunidad lo ha establecido por consenso. En consecuencia, refuta la conclusión principal que los defensores de la Donación sacan de la misma; a saber, que el Papado es un intermediario del poder imperial. Ni el Obispo de Roma ni ningún sacerdote pueden atribuirse la facultad de transferir la autoridad civil de una persona a otra, sin violar con ello el origen legítimo del poder. Y respecto de las transferencias realizadas en el pasado histórico, Marsilio sostiene que ellas fueron ilegítimas o, en el mejor de los casos, no decisivas (simples sanciones de un hecho irresistible)<sup>28</sup>.

El “principio petrino” es contestado por Marsilio, fundado en la naturaleza de *societas perfecta* de la ciudad, como ya hemos visto. Pero además es contestado a partir de su propia exégesis del Antiguo y Nuevo Testamento. A mi juicio el peso principal de su posición recae en la respuesta de Cristo a Pilatos: “Mi reino no es de este mundo”, que no es sino una extensión de otro dicho del mismo Cristo, atingente al poder secular: “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”. Marsilio, refiriéndose a la respuesta de Cristo a Pilatos, comenta, “mi reino no es de este mundo, es decir, no vine a reinar con un régimen o dominio temporal, del modo como reinan los reyes del mundo...”<sup>29</sup> A estos efectos, Marsilio recuerda la orden de Cristo a sus apóstoles de “envainar la espada”, cuando estaba siendo detenido en el bosque de Getsemaní, para significar, por una parte, su obediencia y mansedumbre frente al poder temporal, y, por otra, una expresa prohibición de que el sacerdote use la fuerza y la violencia.

<sup>28</sup> *D.P.*, II, XII y XIII.

<sup>29</sup> *D.P.*, II, IV.4.

Marsilio, además de establecer la separación del gobierno civil y la misión salvífica de la Iglesia sobre bases puramente racionales, apela al Nuevo Testamento para rechazar, como intrínsecamente contradictorio con aquella misión, el uso del poder coercitivo por parte del sacerdocio. En este punto, el paduano sostiene que el “poder de llaves” le confiere al sacerdote un poder similar al del médico para sanar el cuerpo. El sacerdote, nos dice, ejerce su oficio como aquel “que tiene autoridad para enseñar y obrar como el médico, pero no con potestad coactiva sobre ninguno”<sup>30</sup>. El médico debe y puede enseñar y sanar sin coerción. Y así debe y puede predicar y salvar el sacerdote. Marsilio es particularmente insistente en que el Evangelio transmite una doctrina de la libertad, incompatible con el uso de la coerción física y moral sobre los hombres.

Una de las tesis más polémicas que plantea Marsilio en esta parte del *Defensor Pacis*, se refiere al primado de Pedro y sus sucesores como cabezas de la Iglesia<sup>31</sup>. La exégesis de los textos sagrados lo conducen a afirmar, en primer término, que Cristo les entregó la esencia del sacerdocio “por igual” a todos los apóstoles y, a través de éstos, a todos los sacerdotes. En segundo lugar, que no le transfirió ningún primado a Pedro y sus sucesores sobre el resto del sacerdocio y los fieles. Alude, como prueba, que no hay rastros en la Iglesia primitiva de ese primado. Y que, más bien, se produjo un fenómeno histórico de acumulación de autoridad y prestigio en el Obispo de Roma, que no tiene una justificación doctrinaria o dogmática en las palabras de Cristo, sino exclusivamente en hechos contingentes. La evidencia histórica que expone Marsilio indicaría que originalmente la Iglesia se gobernó en forma descentralizada, pues cada comunidad cristiana elegía a su Obispo y desarrollaba sus actividades en forma autónoma, sin dependencia de Roma, y sujeta a la autoridad civil en todo aquello que no estuviera relacionada con el culto y no afectara al imperio de la ley civil.

### *El conciliarismo paduano*

Otra cuestión principal que Marsilio aborda en el *Defensor Pacis* se refiere a la definición de la autoridad última para fijar e interpretar los contenidos de la verdad revelada por Dios. Su postura es expuesta en forma análoga a su teoría del legislador civil. Así como el legislador civil supremo es la Asamblea de todos los ciudadanos, el legislador eclesial supremo es el Concilio general de los Obispos, sacerdotes y una representación de los

---

<sup>30</sup> *D.P.*, II, VII, 6.

<sup>31</sup> *D.P.* II, XV, XVI y XVII.

fieles (equivalente a la *valentior pars* del pueblo político)<sup>32</sup>. Marsilio, en forma expresa, niega que el Papa detente la autoridad dogmática de la Iglesia. Ella solamente le correspondería al Concilio, por las razones ya expuestas. Y extrema la dependencia de la Iglesia al gobierno civil al afirmar que a este último le corresponde la convocatoria al Concilio. Como antecedente explica que el Concilio de Nicea fue convocado por el emperador Constantino. Esa postura radical de Marsilio descansa sobre la premisa de que el emperador del Sacro Imperio Romano, como príncipe con plenitud de potestad universal —*curator mundi*—, tiene gobierno sobre los actos civiles a través de los cuales se organiza la vida de la Iglesia.

Como es sabido esta doctrina, en una versión más moderada, fue impulsada durante el siglo XIV y parte del XV por los llamados “conciliaristas”, que alcanzaron el clímax de su influjo en el Concilio de Constanza (1414-18). El conciliarismo adoptó la tesis de que el Concilio general de los creyentes es el órgano supremo de la Iglesia. La soberanía, en otros términos, para tomar las decisiones fundamentales relacionadas con el dogma y el magisterio eclesial estaría radicada en ese cuerpo. En el Concilio de Constanza se hizo un intento por llevar a la esfera constitucional de la Iglesia esta concepción de la supremacía del Concilio. Sus defensores —entre los cuales destacaron Jean Gerson y los cardenales de Ailly y Francisco Zabarella— argumentaron que las definiciones dogmáticas y doctrinales de la Iglesia debían ser tomadas por el Concilio y no por el Papa. El Concilio de Constanza puso fin al gran cisma que afectaba a la Iglesia en ese momento, pero no consiguió que sus decisiones sobre la constitución de la Iglesia prevalecieran.

### Nota sobre la selección de textos

Los textos del *Defensor Pacis* escogidos para su inclusión en esta antología provienen de la edición integral, traducida al español y anotada por Luis Martínez Gómez, publicada por Tecnos Editorial S.A., 1989. Agradecemos a la Editorial Tecnos su autorización para difundir la obra de Marsilio de Padua.

*El Defensor de la Paz* está dividido en tres partes, que a su vez se dividen en capítulos (con numerales romanos). Cada capítulo está subdividido en párrafos (con numerales árabes). Así, por ejemplo, I, XV, 2, nos remite a la primera parte, capítulo quince, párrafo dos.

---

<sup>32</sup> D.P., II, XX, 2.

## EL DEFENSOR DE LA PAZ\*

### PARTE PRIMERA

#### I. DEL PROPÓSITO SUMARIO DE LO QUE SE VA A TRATAR, RAZÓN DEL INTENTO Y DIVISIÓN DEL LIBRO

*Así, a todo reino ha de ser deseable la tranquilidad, en la cual los pueblos progresan y se asegura la utilidad de las naciones. Pues ésta es la madre hermosa de las buenas artes. Esta, multiplicando, con una sucesión renovada, el género de los mortales, ensancha sus dominios y apura sus costumbres. Y se muestra ignorante de tan altas cosas quien no se ocupó nada en buscarlas*<sup>1</sup>. Casiodoro, en la primera de sus cartas, en el pasaje citado, expuso las ventajas y frutos de la tranquilidad o paz de los regímenes civiles, queriendo, al poner en éstos, como los más preciados bienes, lo mejor para el hombre, a saber, lo necesario para su vida, que sin la paz y tranquilidad nadie puede conseguir, espolear las voluntades de los hombres para tener paz entre sí, y de ahí la tranquilidad. En lo cual se expresó de conformidad con el dicho del bienaventurado Job, cap. 22: *Ten paz y por ella granjearás excelentes frutos*<sup>2</sup>. Por eso Cristo, hijo de Dios, dispuso que fuese ella la señal y anuncio de su natividad, cuando en la misma quiso que por boca de la milicia celeste se cantase: *Gloria a Dios en las alturas y en la tierra paz a los hombres que él ama*<sup>3</sup>. Por ello también él mismo deseaba a cada paso la paz a sus discípulos. *Vino Jesús y se puso en medio de los discípulos y dijo: La paz a vosotros*<sup>4</sup>. En Marcos les dice, exhortándolos a tener paz entre ellos mismos: *Haya paz entre vosotros*<sup>5</sup>. Ni sólo que la tuvieran entre ellos, sino les enseñaba que la desearan para los otros. De donde en Mateo: *Y entrando en la casa, saludadla diciendo: La paz a esta casa*<sup>6</sup>. Este es el legado que, echándose encima el tiempo de su pasión y muerte, les dejó en testamento a sus discípulos, diciendo por Juan: *La paz os dejo, mi paz os doy*<sup>7</sup>. Ya su ejemplo, como cumplidos herederos e imitadores suyos, los apóstoles la desearon para aquéllos a los que, por medio de sus cartas, dirigían enseñanzas y amonestaciones, sabiendo que

---

\* Marsilio de Padua, *El Defensor de la Paz*, traducción al español de Luis Martínez Gómez (Madrid: Tecnos Editorial S.A., 1989).

<sup>1</sup> *Cassiod., Mon. Germ. Hisat. Variae*, I, 1, *Auct. Ant.*, XII, 10.

<sup>2</sup> *Job.*, 22, 21.

<sup>3</sup> *Lc.*, 2, 14.

<sup>4</sup> *Juan*, 20, 19.

<sup>5</sup> *Mc.*, 9, 50.

<sup>6</sup> *Mt.*, 10, 12.

<sup>7</sup> *Juan*, 14, 27.

son excelentes frutos los de la paz, tal como, traído de Job, explicó más largamente Casiodoro.

§ 2. Pero como *los contrarios originan los contrarios*<sup>8</sup>, de la discordia contraria a la tranquilidad sobrevendrán al régimen civil o reino cualquiera resultados e inconvenientes pésimos, como se puede bien ver y es a todos patente en el mismo reino itálico. Porque mientras sus habitantes convivieron pacíficamente, gozaron dulcemente de los frutos de la paz antes nombrados, por ellos y con ellos progresando tan adelante, que llegaron a someter a su imperio toda la tierra habitable. Pero surgida entre ellos la discordia y la pelea, con innumerables trabajos y conflictos, fue vejado su reino y sometido al imperio de naciones extrañas y enemigas. Y así además, por la contienda, quedó tan desgarrado por todas partes, como disuelto, que hizo que cualquiera que quisiera y tuviera algo de poder, encontrara fácil la entrada en él y su ocupación. Ninguna admiración en tal acontecimiento, pues como trae Salustio en su *Yugurta: con la concordia las cosas pequeñas crecen, con la discordia las más grandes se desbaratan*<sup>9</sup>. Por ella los autóctonos, llevados al descarrío del error, se privan de la vida suficiente, sufriendo, en vez de descanso, más pesados trabajos, en vez de la libertad, a la continua el yugo duro de las tiranías, y de tal manera se convirtieron en los más infelices entre los demás que viven civilmente, que su nombre patronímico, que solía dar gloria y seguridad a los que lo invocaban, se ha vuelto en baldón de ignominia y es escarnecido por las otras naciones.

§ 3. En estas tinieblas se precipitan los miserables por la discordia y contienda entre ellos, que, como la enfermedad en el viviente, así se manifiesta ser la depravación del régimen civil. De la cual, aunque son muchas las causas originarias y no poco anudadas entre sí las que suelen habitualmente ocurrir de diversos modos, casi todas las describió el eximio entre todos los filósofos en la ciencia civil; pero hay, sin embargo, fuera de ellas, una singular y muy oculta, que la sufrió y la sufre a la continua el imperio romano, en extremo contagiosa y no menos pronta para introducirse subrepticamente en todas las ciudades y reinos, y a muchos ya intentó con su avidez invadir. Porque esta causa ni Aristóteles ni otro de los filósofos de su tiempo ni anterior pudo ver en su comienzo y en su forma. Pues es y fue ésta una cierta opinión perversa que habremos de explicar después, ocasionalmente tomada de un hecho admirable acaecido después de los tiempos de Aristóteles, realizado por la causa suprema más allá de la posibilidad de

<sup>8</sup> Arist., *Polit.*, 1. 5, c. 8; 1307 b 29. Seguimos la distribución de libros de la ed. I. Bekker y de la trad. de W. Ross.

<sup>9</sup> Salust., *Yugurta*, c. 10, 6.

la naturaleza inferior y más allá de las acciones que suelen ejercer las causas en las cosas. Esta, pues, con su sofisma y cara de honestidad y de conveniencia, existió para mal del género humano y es apta para traer mal intolerable a toda ciudad y patria si no se le cierra el paso.

§ 4. Son, pues, como dijimos, excelentes los frutos de la paz o la tranquilidad, y de la contraria discordia intolerables los males: por lo cual debemos desear la paz, buscarla si no la tenemos, encontrada guardarla, y con todo el empeño rechazar la contraria discordia. A ella cada uno de los hermanos ha de contribuir, y mucho más las agrupaciones y comunidades entre sí, tanto por el afecto de la caridad como por el vínculo o el derecho de la sociedad humana. A ella también amonesta Platón, según Tulio, en el *De los deberes*, libro primero, cuando dice: *No hemos nacido sólo para nosotros, parte de nuestro existir lo reclama la patria, parte los amigos*<sup>10</sup>. A la cual sentencia añade Tulio: *Y, como place a los estoicos, lo que se engendra en la tierra, se crea para la utilidad de los hombres, y los hombres son engendrados para los hombres, y en esto hemos de tomar por guía a la naturaleza, aportar lo nuestro a las necesidades comunes*. Y porque sería de común utilidad, no pequeña, más aún, de necesidad, desmascarar el sofisma de la dicha singular causa de las contiendas, y para los reinos y comunidades amenaza de males no pequeños, cada uno debe poner vigilante y diligente cuidado, queriendo y pudiendo mirar a lo útil. Porque de no saberlo, no se puede evitar esta peste ni cortar del todo su efecto funesto para los reinos y las sociedades civiles.

§ 5. Ni debe nadie ser negligente en este cuidado por temor o por pereza o por cualquier otro motivo inspirado por el espíritu maligno. Pues en la segunda a Timoteo, 1<sup>o</sup>: *No nos dio Dios espíritu de temor, sino de fortaleza y caridad; de fortaleza y caridad para propagar la verdad, de donde añade allí el mismo apóstol: No te avergüences del testimonio del Señor nuestro*<sup>11</sup>. Y este fue el testimonio de la verdad, para dar el cual Cristo dijo haber venido a este mundo, como en Juan, 18, dice: *Y yo para esto nací y para esto vine al mundo, para dar testimonio a la verdad*<sup>12</sup>; la que lleva al género humano a la eterna salvación. A su ejemplo, pues, a enseñar la verdad, con la cual la sobredicha peste de los regímenes civiles puede caer, sobre todo en el pueblo cristiano; a la verdad, digo, que lleva a la salvación de la vida civil, y es no menos provechosa para la eterna, aquél mayormente está obligado a mirar con empeño, al que el dador de las gracias más inspiró en la inteligencia de estas cosas; y más gravemente

---

<sup>10</sup> Cic., *De officiis*, I, 7.

<sup>11</sup> *II Tim.*, I, 8-9.

<sup>12</sup> *Juan*, 18, 37.

peca, ingrato, sabiendo y pudiendo esto, si lo omite, según testifica Santiago en su epístola canónica, 4<sup>o</sup>, cuando dice: *En el que sabe hacer este bien y no lo hace, es pecado*<sup>13</sup>. Pues de otra manera no se quebrantará completamente esta malicia común enemiga del género humano, ni se secarán los frutos perniciosos que hasta ahora ha producido, si antes no se la pone al descubierto y se impugna la maldad de su causa o raíz. Porque por este camino y no por otro puede abrirse paso franco al poder coactivo de los príncipes para derribar finalmente a los perversos fautores y pertinaces defensores de esta maldad.

§ 6. Atendiendo y siguiendo las amonestaciones de Cristo, de los santos y de los filósofos, yo, hombre antenóríde [paduano], si se me ha concedido alguna gracia en la inteligencia de estas cosas, con espíritu de fe venido de arriba, según el testimonio de Santiago en su epístola canónica, cap. 1<sup>o</sup>: *Toda dádiva óptima y todo don perfecto desciende de arriba del padre de las luces*<sup>14</sup>, por reverencia al que lo da, por amor a la verdad y su propagación, por el fervor de la caridad para con la patria y con los hermanos, por compasión y remedio de los oprimidos, para disuadir a los opresores con enmienda de su error, para inquietar a los que lo permiten debiendo ponerle remedio, y mirándote a ti como singular ministro de Dios que ha de llevar esta obra al término que ella espera obtener de fuera, para ti, inclitísimo Luis, emperador de romanos, a quien por la antigüedad de la sangre y herencia y no menos por la singular y heroica condición y preclara virtud se le ha impreso y consolidado un celo de extirpar las herejías, de defender la católica verdad y fomentar y guardar toda otra sana doctrina, cortar los vicios, propagar el cultivo de la virtud, extinguir las contiendas, difundir y promover la paz y la tranquilidad por doquiera, puse por escrito la suma de las reflexiones que siguen, después de un tiempo de diligente y atenta investigación, pensando que de ellas se seguiría alguna ayuda a tu vigilante majestad, ocupado en proveer a los fallos descritos y a los que puedan ocurrir y a las demás utilidades públicas.

§ 7. Es, pues, mi propósito, con la ayuda de Dios, poner en claro esta singular causa de la contienda. Porque tratar del número y naturaleza de aquellas que asignó Aristóteles fuera excesivo. Pero de esta que ni Aristóteles alcanzó a ver ni después de él ninguno, aunque lo pudiera, tomó en consideración, queremos de tal manera quitar el velo que la oculta, que en adelante pueda ser fácilmente eliminada de los reinos y de todas las comunidades civiles, y una vez eliminada, puedan más seguramente los atentos gobernantes y los súbditos vivir con tranquilidad, que era el anhela-

<sup>13</sup> *Sant.*, 4, 17.

<sup>14</sup> *Sant.*, 1, 17.



do propósito al comienzo de esta obra, necesario a los que han de gozar de la felicidad civil, la que en este mundo aparece como lo mejor y más deseado de todo lo posible al hombre, y el supremo fin de las acciones humanas.

§ 8. Así que dividiré en tres Partes el asunto propuesto por mí. En la primera demostraré el intento por las vías encontradas por el ingenio humano, con proposiciones firmes, de por sí evidentes a toda mente de naturaleza no corrompida por la costumbre o por la pasión descarriada. En la segunda, lo que creí haber demostrado, lo confirmaré con testimonios de la verdad de validez eterna, con las autoridades de los santos intérpretes de ellas, y también de otros probados doctores dentro de la fe cristiana; de modo que el libro este se mantenga firme por sí mismo, sin necesidad de apoyos probatorios foráneos. De aquí también impugnaré las falsedades opuestas a mis asertos y desharé los sofismas que los contradicen con sus lucubraciones. En la tercera inferiré algunas conclusiones o sentencias previstas de certeza evidente, deducidas de lo antes declarado y máximamente útiles para ser observadas, tanto por los gobernantes, como por los súbditos. [...]

## II. DE LAS PRIMERAS CUESTIONES DE ESTE LIBRO; DISTINCIÓN Y DEFINICIÓN DE SIGNIFICADOS DE LA PALABRA REINO

Entrando, pues, en nuestro propósito, queremos primero declarar qué sea tranquilidad e intranquilidad del reino o de la ciudad, y de esto, primero la tranquilidad, pues no aclarada ésta, por fuerza se ignorará en qué consiste la intranquilidad, y como ambas parecen ser disposiciones de la ciudad o del reino, lo que se suponía en Casiodoro, primeramente vamos en consecuencia a declarar qué sea y por qué exista el reino o la ciudad, de lo que también aparecerán mejor los rasgos de la tranquilidad y de su opuesto.

§ 2. Queriendo, pues, según el antedicho orden, describir la tranquilidad de la ciudad o del reino, no sea que por la multiplicidad de nombres se origine en este asunto alguna ambigüedad, es conveniente no olvidar que la palabra esta, *reino*, en una de sus significaciones importa pluralidad de ciudades o provincias comprendidas bajo un régimen; según esta acepción no difiere reino de ciudad en la especie de la política, sino más bien en la cantidad. Pero en otra acepción este nombre *reino* significa una especie de política o régimen templado al que llama Aristóteles *monarquía templada*. Y así lo mismo puede existir un reino en una única ciudad que en muchas, al modo como se dio en el comienzo de las comunidades civiles en que, por

la mayor parte, había un rey en una única ciudad. La tercera significación de este nombre y más conocida es la que junta la primera y la segunda. La cuarta es algo común a toda especie de régimen templado, sea en una o en muchas ciudades, y según esta significación la tomó Casiodoro en la proposición que pusimos al comienzo de este libro, y de la cual usaremos también cuando tomemos este nombre en las resoluciones de las cuestiones.

§ 3. Habiendo, pues, de describir la tranquilidad y su opuesto, asentemos con Aristóteles, 1° y 5° de su *Política*, caps. 2° y 3°, que la ciudad es como una naturaleza animada o animal<sup>1</sup>. Porque como el animal bien constituido según su naturaleza se compone de ciertas partes ordenadas entre sí con proporción, y con sus funciones combinadas entre sí y en orden al todo, así la ciudad se forma de determinadas partes cuando está bien constituida según razón. Cual es, pues, la relación del animal y sus partes a la salud, tal parece ser la relación del reino o de la ciudad a la tranquilidad. Y el apoyo para esta ilación lo podemos tomar de lo que todos entienden por una y otra. Pues entienden que la salud es la mejor disposición del animal según su naturaleza, y del mismo modo que la tranquilidad es la disposición óptima de la ciudad instituida según razón. Y la salud, como dicen los más peritos entre los médicos al describirla, es la disposición buena del animal, en la cual cada uno de sus miembros puede ejercitar perfectamente las acciones propias de su naturaleza; y según esta analogía la tranquilidad será la buena disposición de la ciudad o del reino, en la cual cada una de sus partes puede realizar perfectamente las operaciones convenientes a su naturaleza según la razón y su constitución, y como el que bien define, significa igualmente su contrario, la intranquilidad será la mala disposición de la ciudad o del reino, como la enfermedad del animal, por la cual están impedidos todos o algunos de sus miembros para hacer sus operaciones propias, o tomados aparte absolutamente, o en su conjunto y funcionamiento total.

De la tranquilidad, pues, y de su opuesto la intranquilidad quede así dicho por modo de comparación.

### III. DEL ORIGEN DE LA COMUNIDAD CIVIL

Como ya dejamos dicho que la tranquilidad es la buena disposición de la ciudad referida a la obra de sus partes componentes, convendrá consecuentemente considerar qué sea y por qué exista la ciudad mirada en sí misma, qué y cuántas sean sus partes primordiales; después la acción correspondiente a cada una de ellas y también sus causas y orden entre ellas;

<sup>1</sup> *Polit.*, l. 1, c. 5; 1254 a 31-39; l. 5, c. 3, 1302 b 33; l. 4, c. 4, 1290 b34.

pues éstas son premisas para la determinación perfecta de la tranquilidad y su opuesto.

§ 2. Pero antes de que tratemos de la ciudad, de sus especies o modos que hacen lo que es una comunidad perfecta, debemos primero declarar el origen de las comunidades civiles y de sus regímenes y modos de vivir. Desde los cuales, como desde lo imperfecto, progresaron los hombres a las comunidades perfectas, regímenes y modos de vivir en ellas. Porque el paso y el orden de la naturaleza y del arte imitador de ella es siempre de lo menos perfecto a lo más perfecto. Ni los hombres saben de alguna cosa sino cuando conocen sus *primeras causas y primeros principios hasta llegar a los elementos*<sup>1</sup>.

§ 3. Entrando, pues, de este modo en el tema, conviene que no se nos oculte que las comunidades civiles, según las diversas regiones y tiempos, comenzaron de lo pequeño y poco a poco, tomando incremento, finalmente llegaron a la consumación, como dijimos que acaece en toda acción de la naturaleza o del arte. Porque la primera y más reducida de las uniones humanas, de la que las otras a su vez provinieron, fue la del varón y la hembra, como dice el eximio entre los filósofos en el primero de la *Política*, cap. 1<sup>o</sup><sup>2</sup> y aparece esto más claramente en la *Económica*<sup>3</sup> del mismo. Porque de ésta se propagaron los hombres que primero llenaron una casa; a partir de ella se hicieron luego más amplias reuniones, y tan ancha propagación de los hombres, que no les bastase una casa única, sino que hizo falta hacer muchas casas, cuya pluralidad se denominó aldea o poblado; y ésta fue la primera comunidad, como se escribe también allí donde hemos citado antes.

§ 4. Pero mientras los hombres estuvieron en una única casa, los actos todos, que llamaremos después con mayor propiedad civiles, se regulaban por el más anciano de ellos, como el más sensato, sin ley todavía ni costumbre alguna, puesto que aún no se habían podido descubrir. Ni sólo los hombres todos de una única casa se regían de este modo, sino también de modo más o menos parecido la comunidad llamada aldea, aunque con algunas diferencias. Porque si al *pater familias* de la casa única le era dado el perdonar y el castigar los atropellos domésticos según su parecer y omnímoda voluntad, no le hubiera sido esto permitido, sin embargo, presidiendo la primera comunidad llamada aldea. Porque en ésta convino que el anciano dispusiera lo justo y lo útil con arreglo a alguna ordenación racional y ley casi natural, por el hecho de que así parecía a todos convenir, con una

<sup>1</sup> *Phys.*, I, 1, c. 1; 184 a 10 ss.

<sup>2</sup> *Polit.*, I, 1, c. 2; 1252 a 26.

<sup>3</sup> Seudo-Arist., *Oeconom*, I, 1, c. 3; 1343 b 8.

cierta equidad, sin aparato aún de gran averiguación, sólo con el común dictamen de la razón y cierta exigencia de la sociedad humana.

La razón de la diferencia de régimen en una casa única y en la aldea es y fue que si en la única y primera organización o familia doméstica el hermano mataba u ofendía al hermano, le era lícito al *pater familias*, sin riesgo, si así lo quería, no castigar al delincuente con el último suplicio; ya porque sólo al padre perdonador parecía habersele hecho la injuria, ya por la penuria de los hombres, ya también porque menor daño y tristeza significaba carecer de un hijo que de los dos; lo cual parece que es lo que hizo el primer padre nuestro Adán cuando su primogénito Caín mató a su hermano Abel. Pues no pertenece propiamente la justicia civil al padre respecto del hijo, como se escribe en el 4° de la *Ética*, en el tratado de la justicia que allí se contiene. Pero en la comunidad primitiva, aldea o vecindario, no fue ni sería lícito obrar así por la disparidad señalada; más aún, si no se hubiera hecho o no se hiciera por el anciano la venganza o reparación equilibradora de los daños inferidos, se habría seguido o se seguiría de allí la lucha o disensión entre los vecinos.

Multiplicándose las aldeas y crecida la comunidad, lo que tuvo que suceder aumentando la propagación humana, todavía se regían por uno, o porque no había muchos hombres prudentes, o por cualquier otra causa, como se escribe en el 3° de la *Política*, cap. 9°<sup>4</sup>, pero siempre por aquel que era tenido, como más anciano, por el mejor, aunque ya con normas menos imperfectas que aquéllas con las que se ordenaban las cosas en la simple aldea o vecindario. Ni tuvieron las comunidades aquellas primitivas tal distinción y organización de las partes componentes, ni el conjunto de las artes y ordenamientos necesarios para vivir, cuantos después se fueron encontrando progresivamente en las comunidades perfectas. Pues alguna vez fue el mismo hombre príncipe y agricultor o pastor de ovejas, como Abraham y otros muchos después de él, lo cual en las comunidades perfectas ni conviene ni sería permitido.

§ 5. Crecidas éstas con el tiempo, creció la experiencia de los hombres, se inventaron las artes y las reglamentaciones y fueron más perfectos los modos de vivir y más distinguidas entre sí las partes componentes de las comunidades. Finalmente, lo necesario para vivir y bien vivir descubierto por la razón y la experiencia de los hombres, llegó a plenitud y se constituyó la comunidad perfecta llamada ciudad, con distinción de sus partes, cuya naturaleza y peculiaridades vamos a declarar.

Baste lo dicho sobre el origen de la comunidad civil.

<sup>4</sup> *Polit.*, l. 3, c. 14-15; 1285 a 2 - 1286 b.

IV. DE LA CAUSA FINAL DE LA CIUDAD, DISTINCIÓN DE SUS OBJETIVOS  
Y DE SUS PARTES EN GENERAL

Es, pues, la *ciudad*, según Aristóteles, 1° de la *Política*, cap. 1°: *una comunidad perfecta, que llena por sí todos los requisitos de suficiencia, como es consecuente decir, creada ciertamente para vivir y persistiendo para bien vivir*<sup>1</sup>. Y lo que dice Aristóteles: *creada para vivir y persistiendo para bien vivir*, significa la causa final perfecta de la misma, porque los que viven civilmente no sólo viven, lo que hacen las bestias y los esclavos, sino viven bien, se dedican, en efecto, a las actividades liberales, como son las de las facultades del alma, tanto de la práctica como de la especulativa.

§ 2. Así definida la ciudad por el vivir y el bien vivir como fin, conviene tratar primero del mismo vivir y de sus modos. Pues es aquello, como dijimos, por razón de lo cual se ha instituido la ciudad y es una necesidad que está en la base de todo lo que es y se hace por la comunicación de los hombres en ella. Y asentaremos como principio de todas las demostraciones, principio inserto en la naturaleza, creído y admitido por todos, que todos los hombres, no tarados ni impedidos por otra razón, desean naturalmente una vida suficiente y rehúyen y rechazan lo que la daña, lo cual no sólo se admite para los hombres, sino también para los animales de todo género, según Tulio, 1° *De los deberes*, cap. 3°, donde dice así: *Lo primero, proveyó la naturaleza a todo género de animales de lo necesario para que defiendan su cuerpo y su vida, y eviten aquello que les resulte nocivo, y adquieran y se proporcionen todo aquello que les es necesario para vivir*<sup>2</sup>. Cosa que también, por inducción razonable, palmaria-mente puede cualquiera aceptar.

§ 3. Pero el vivir mismo y el bien vivir es conveniente al hombre de dos modos, uno temporal o intramundano, otro eterno, o, como se acostumbra a decir, celeste, y porque este segundo modo de vivir, a saber, el eterno, no lo pudieron persuadir por demostración la universalidad de los filósofos, ni es de las cosas manifiestas por sí mismas; por eso no se cuidaron de legarnos aquellas cosas que se hacen en fuerza de ese modo. Pero del vivir y del bien vivir o de la vida buena según el primer modo, el terrestre, y de las cosas que son necesarias para él, los filósofos ilustres tuvieron conocimiento por demostración de modo casi perfecto. Para conseguirlo llegaron a la conclusión de la necesidad de la comunidad civil, sin la cual esa suficiencia de vida no puede alcanzarse. De lo cual el eximio Aristóteles, 1°

<sup>1</sup> *Polit.*, I, 1, c. 2; 1252 b 27-29.

<sup>2</sup> *Cic.*, *De officiis*, I, 4.

de su *Política*, cap. 1° dijo: *Todos (los hombres) son llevados a ella a impulsos de la naturaleza con vistas a ese fin*<sup>3</sup>. De lo cual, aunque la experiencia razonable lo enseña, queremos con todo aducir la causa que dijimos, exponiéndolo más en detalle. Por nacer el hombre compuesto de elementos contrarios, por cuyas contrarias acciones y pasiones como que se corrompe continuamente algo de su substancia; y, además, por nacer desnudo e inerme, pasible y corruptible por el exceso del aire y de los otros elementos, como se dijo en la ciencia de las cosas naturales, necesitó de artes de diversos géneros y especies para defenderse de los daños dichos. Las cuales artes, no pudiendo ser ejercitadas sino por mucha gente, ni mantenerse sino por su recíproca comunicación, convino que los hombres se agruparan para tener la ventaja de esas cosas y apartar los inconvenientes.

§ 4. Mas como entre los hombres así congregados surgen contiendas y reyertas que, de no ser reguladas por las normas de la justicia, vendrían a generar luchas y disensiones entre los hombres y, finalmente, sería la ruina de la ciudad, convino establecer en esa comunidad una norma de lo justo y un guardián o ejecutor. Y como este guardián tiene el oficio de castigar a los delincuentes que se extralimitan y a los otros particulares que, dentro o fuera, intentan perturbar u oprimir a la comunidad, convino que la ciudad tuviese algo con qué resistir a éstos, y también, como la comunidad necesita algunos fondos de emergencia, repuestos y depósitos guardados de algunas cosas comunes, unas para el tiempo de paz, otras para el tiempo de guerra, fue necesario que hubiera en ella proveedores para poder acudir a la necesidad cuando fuere oportuno o necesario. Y fuera de lo dicho que mira a la sola necesidad de esta vida presente, hay otra cosa de la que necesitan los que conviven en su vida civil para el estado del siglo venidero, prometido al género humano por revelación sobrenatural de Dios y útil también para el estado de la vida presente, a saber, el culto y honor y acción de gracias rendidas a Dios, tanto por los beneficios recibidos en este mundo, como por los que se recibirán en el futuro; para enseñar esto y dirigir a los hombres convino que la ciudad designara algunos doctores. De todo esto y de lo demás apuntado antes, qué y cuáles sean esas cosas, puntualmente se dirá en los siguientes apartados.

§ 5. Hubo, pues, hombres asociados para tener una suficiencia de vida, con poder para procurarse las cosas necesarias antes reseñadas, comunicándose entre sí. Esta agrupación así perfecta y con una extensión suficiente se llamó ciudad, cuya causa final y plural diversidad de partes ya se ha declarado de algún modo y en lo siguiente se declarará más por

---

<sup>3</sup> *Polit.*, l. 1, c. 2; 1253 a 29.

menudo. Porque siendo necesarias a los que quieren vivir suficientemente diversas cosas que no pueden procurarse por hombres de un solo orden u oficio, convino que hubiese diversos órdenes y oficios de hombres en esa comunidad, ejercitando y procurando esas tales cosas, de las que los hombres necesitan para su vida suficiente, y estos diversos órdenes u oficios no son otra cosa que la pluralidad y división de las partes componentes de la ciudad.

Qué sea, pues, la ciudad y por qué fue creada tal comunicación humana, y de la pluralidad y diferenciación de sus partes, baste haberlo así tocado de manera figurada.

V. DE LA DISTINCIÓN Y DEFINICIÓN DE LAS PARTES DE LA CIUDAD;  
Y DE LA NECESIDAD DE SU EXISTENCIA Y SU DISTINCIÓN  
POR EL FIN ASIGNADO POR LA INVENCION HUMANA

Una vez dicho ya en general lo que toca a las partes de la ciudad, en cuya acción y comunicación perfecta entre sí, con la exclusión de los impedimentos exteriores, dijimos que consistía su tranquilidad, para que quede más clara la causa de esa tranquilidad y de su opuesto, con una mayor determinación, tanto de parte de las obras o fines, como de las otras causas propias, volviendo al tema, digamos que las partes u oficios de la ciudad son de seis clases, como dijo Aristóteles en el 7° de la *Política*, cap. 6°: agricultores, artesanos, soldados, tesoreros, sacerdotes y jueces o consejeros. De las cuales clases tres, a saber, la sacerdotal, la militar y la judicial, son por excelencia partes de la ciudad, las que también, en las comunidades civiles, se dicen partes honorables<sup>1</sup>. Las restantes se dicen partes en sentido lato, porque vienen a ser oficios necesarios en la ciudad, según Aristóteles en el 7° de la *Política*, cap. 7° Y a su conjunto suele denominársele vulgo. Son éstas las partes más conocidas de la ciudad o del reino y a ellas todas las otras pueden convenientemente reducirse. [...]

VI. DE LA CAUSA FINAL DE UNA PARTE DE LA CIUDAD, LA SACERDOTAL, FUNDADA  
EN LA TRADICIÓN DIVINA O REVELACIÓN INMEDIATA, PERO IMPOSIBLE DE SER  
PROBADA POR LA RAZÓN HUMANA

Resta de esta exposición decir de la causa final por la que fue instituido en la comunidad de los fieles el verdadero sacerdocio. Es la moderación de los actos humanos imperados por el conocimiento y el apetito, tanto

<sup>1</sup> *Polit.*, l. 7, c. 8; 1328 b 2; cfr. l. 4, c. 4; 1290 b 38.

de los inmanentes como de los transeúntes, según que por ellos el género humano se orienta al óptimo modo de vivir que es el del mundo futuro. Y por ello se ha de parar mientes en que, si bien el primer hombre, Adán, fue principalmente creado para la gloria de Dios, como las demás criaturas, fue, sin embargo, hecho de un modo singular distinto de las otras especies corruptibles, pues fue hecho a imagen y semejanza de Dios; capaz así y partícipe de la felicidad eterna después de la vida en este mundo. Fue también creado en estado de inocencia y justicia original y también de gracia, como con probabilidad afirman algunos de los santos y algunos insignes doctores de la sagrada Escritura. En el cual estado, si hubiera continuado, no le hubiera sido necesaria a él ni a su posteridad la institución y distinción de los oficios civiles, por razón de que la naturaleza hubiera producido para él todo lo necesario y deleitoso para una suficiencia de vida en el paraíso terrenal o de deleites, y eso sin ninguna pena ni fatiga suya.

§ 2. Pero como corrompió su inocencia o su original justicia y gracia al comer del árbol prohibido, faltando con ello al mandato divino, al punto cayó en la culpa y en la miseria o pena, quiero decir, la pena de la privación de la felicidad eterna a la cual él con su posterioridad había sido ordenado como a su fin último por la bondad del Dios de la gloria. De esta trasgresión del mandato dicho se mereció el propagar por medio de la concupiscencia toda su posterioridad, por la cual y en la cual concupiscencia todo hombre después es engendrado y nacido, contrayendo por esto el pecado que en la ley de los cristianos llamamos original, excluido Cristo Jesús, que fue concebido sin pecado ni concupiscencia alguna por obra del Espíritu Santo y nacido de María Virgen; lo cual acaeció cuando una de las tres divinas personas, a saber, el Hijo, verdadero Dios, asumió en la unidad de su persona la naturaleza humana. Pues de esta trasgresión de los primeros padres quedó enferma en el alma toda la posteridad humana y enferma nace la que fuera creada en estado de salud perfecta de inocencia y de gracia, privada, asimismo, por el pecado, del último felicísimo fin al que había sido ordenada.

§ 3. Siendo propio de Dios compadecerse del género humano, hechura e imagen suya, la que había destinado él a la vida bienaventurada y eterna, el que nunca hace nada en vano ni falla en lo necesario, quiso poner remedio en el caso del hombre, dando ciertos preceptos de obediencia que guardara el hombre, los que, contrarios a la trasgresión, vinieran a sanar la enfermedad de la culpa que de aquella provenía. Y procedió muy ordenadamente, como diestro médico, desde lo más fácil a lo más difícil. Primero prescribió a los hombres el rito de los holocaustos, de las primicias de los



frutos de la tierra y de los primogénitos de los animales, como queriendo poner a prueba la penitencia y la obediencia humana. Este rito lo guardaron los padres antiguos en reconocimiento, fe, obediencia y acción de gracias a Dios, hasta los tiempos de Abraham. A éste, según lo dicho, le dio un precepto más grave, a saber, la circuncisión de todo sexo masculino humano en la carne del prepucio, como queriendo Dios probar de nuevo más ampliamente la penitencia y obediencia humana. Fueron estos preceptos observados por algunos hasta los tiempos de Moisés, por medio del cual dio Dios después al pueblo de Israel una ley, en la que, además de los dichos, puso más amplios preceptos, tanto para la vida presente como para la futura, y de la misma ley estableció también, como ministros, a sacerdotes y levitas. La utilidad de estos primeros preceptos, y de los de la ley mosaica, consistía en una cierta purificación del pecado o culpa, tanto de la original como de la actual o cometida voluntariamente, y la fuga o preservación de la pena eterna y temporal del otro mundo, aunque por estas observancias no merecieran los hombres la eterna felicidad.

§ 4. Pero una vez que el misericordioso Dios había destinado el género humano a esa felicidad, queriendo volverle de la caída y restituirle a la misma según un orden conveniente, al final de todo, por medio de su Hijo Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre en la unidad de la persona, dio la ley evangélica, que contiene preceptos respecto de lo que se ha de creer, hacer y rechazar, y juntamente consejos. Con cuyo cumplimiento, no sólo se libran los hombres de la pena, como por la anterior observancia, sino que, por una graciosa disposición, merecen por ello, por cierta congruencia, la felicidad eterna. Y por ello se la llama ley de gracia, ya porque por la pasión y muerte de Cristo fue redimido el género humano de la culpa y pena de daño que priva de la eterna felicidad, en la cual había incurrido por la caída y pecado de los primeros padres, ya porque mediante su observancia y la recepción de los sacramentos instituidos en ella y por ella se nos confiere la gracia divina, dada se corrobora, y perdida se recupera, y por la cual, por disposición de Dios con el mérito de la pasión de Cristo, por cierta congruencia, nuestras obras, como dijimos, se hacen merecedoras de la felicidad eterna.

§ 5. Por el mérito de esta pasión de Cristo, no sólo los posteriores recibieron la gracia, con la que pueden merecer la vida bienaventurada, sino también los cumplidores de los mandatos de la ley de Moisés consiguieron la gracia de la eterna bienaventuranza, de la cual permanecían privados en el otro mundo, en el lugar que llaman limbo, hasta el advenimiento, pasión, muerte y resurrección de Cristo. Por él recibieron la promesa dada por Dios, aunque en los preceptos primeros de los patriarcas y de la ley de

Moisés la promesa de tal gracia se les daba bajo un velo de enigma, porque *todo les ocurría en figura*, como dice el apóstol a los Romanos [Corintios]<sup>1</sup>.

§ 6. Y fue muy conveniente este plan restaurador divino, porque de lo menos perfecto fue a lo más perfecto y, finalmente, a lo perfectísimo de lo conducente a la humana salvación. Ni se ha de opinar que no pudiera Dios, si quisiera, en seguida, al principio, tras la caída del hombre, poner remedio. Sino que lo hizo así porque así lo quiso y porque convino, pues exigía el pecado de los hombres que la facilidad del perdón demasiado pronto no diera ocasión para delinquir en lo sucesivo.

§ 7. De la dicha ley se instituyeron doctores y, de acuerdo con ella, administradores de los sacramentos en las comunidades, llamados sacerdotes, diáconos o levitas, cuyo oficio es enseñar los preceptos y los consejos de la ley evangélica cristiana, en aquellas cosas que hay que creer, que hacer o que evitar, teniendo como fin el conseguir el estado feliz del mundo futuro y evitar lo opuesto.

§ 8. El fin, pues, sacerdotal es la enseñanza y la información de lo que, según la ley evangélica, es necesario creer, hacer y omitir para conseguir la eterna salvación y huir de la perdición.

[...]

VII. DE LAS OTRAS CLASES DE CAUSAS DE LA EXISTENCIA Y DISTINCIÓN DE LAS PARTES DE LA CIUDAD Y DE LA DIVISIÓN, DENTRO DE CADA UNA DE ESAS PARTES, SEGÚN DOS MODOS QUE HACEN A NUESTRO PROPÓSITO

Consiguientemente a esto toca ahora hablar de las otras causas de los oficios o partes de la ciudad, y primero hablaremos de las causas materiales y formales, luego de la motora o eficiente de las mismas. Y como en las cosas que tienen su realización mediante la mente humana la materia preexiste a la forma en acto, hablaremos primero de la causa material. Y diremos que la materia propia de los diversos oficios, en la medida en que los oficios se denominan hábitos del alma, son los hombres, inclinados por su misma generación o nacimiento a diversas artes o disciplinas. Porque, no faltando la naturaleza en las cosas necesarias, y siendo más cuidadosa en las más nobles, como entre los seres corruptibles es la especie humana, de la cual, perfeccionada por las diversas artes y disciplinas, es conveniente que, como de materia, se constituya la ciudad y sus partes en ella necesarias para obtener la suficiencia de vida, como en los caps. IV y V se ha mostra-

<sup>1</sup> I Cor, 10, 11.

do, inició ella misma, por la generación de los hombres, esta distinción y división, produciendo, según naturales disposiciones, unos aptos e inclinados a la agricultura, otros a la milicia, otros a diversos géneros de artes y disciplinas, diversidad de hombres para la diversidad de funciones. Y no uno solo a determinado arte o disciplina de una sola clase, sino muchos a la misma clase de arte o disciplina, según la necesidad de la suficiencia lo requería. A algunos, así pues, engendró aptos para la prudencia, porque de prudentes debe componerse en la ciudad la parte judicial y deliberativa; a otros los engendró aptos para el vigor y la audacia, pues de los tales convenientemente se constituye la parte militar. A los demás los adaptó para las clases de hábitos prácticos y especulativos necesarios o convenientes para el vivir y para el bien vivir; de forma que, contando con la diversidad de inclinaciones naturales a los diversos géneros y especies de hábitos, se cumpliese en todo lo necesario a la diversidad de las partes de la ciudad. Y así aparecen ya bastante claras las causas materiales de los oficios de la ciudad, según que suelen llamar oficios a las partes de la ciudad. Estas son los hombres experimentados en las artes y disciplinas de diversos géneros y especies, de los que se forman los diferentes órdenes o partes en la ciudad, con miras a las suficiencias finales provenientes de las artes y disciplinas de ellos; por donde con propiedad se dicen partes de la ciudad los oficios, como si dijéramos servicios, pues mirados como están establecidos en la ciudad, se ordenan al servicio y regalo de los hombres.

§ 2. Las causas formales, en cuanto hábitos de la mente humana, no son otros que estos mismos hábitos; pues los tales son, en los que los poseen, formas complementarias o perfectivas de las inclinaciones humanas que existen por naturaleza. De donde en la *Política*, 7<sup>o</sup>, cap. final: *Toda arte y disciplina trata de suplir lo que falta a la naturaleza*<sup>1</sup>. Las causas formales de los oficios, en cuanto han sido instituidos y son partes de la ciudad, son las normas directivas de la causa eficiente, transmitidas o impresas en aquellos que en la ciudad están designados para llevar a cabo determinadas obras.

§ 3. Las causas motoras o ejecutoras de los oficios, en cuanto significan hábitos del alma, son las voluntades de los hombres, sus conocimientos y deseos, o cada uno de por sí, o todos juntos indistintamente. De algunos es también principio el movimiento y el ejercicio de los órganos corporales. Pero su causa eficiente, en cuanto son partes de la ciudad, es el legislador humano frecuentemente y las más de las veces, si bien en otro tiempo y rara vez y en poquísimas cosas de alguno o de algunos fue Dios la

---

<sup>1</sup> *Polit.*, l. 7. c. 17; 1337 a 1.

causa motora inmediata, sin humana determinación alguna, como se dirá en el XII y XVII de la Segunda Parte. Sobre el sacerdocio hay otra forma de institución y de ella se dirá ampliamente en el XV y XVII de la Segunda Parte.

VIII. DE LOS GÉNEROS DE GOBIERNO O RÉGIMEN POLÍTICO;  
 TEMPLADO Y VICIADO, Y DIVISIÓN DE SUS CLASES

En lo que antecede hemos ya mostrado de algún modo, pero es preciso mostrar con más evidencia, que la institución y diversificación de las partes de la ciudad se realiza por la acción de alguna causa motora, a la que hemos llamado antes legislador. Y como el mismo legislador establece, distingue y separa estas partes a la manera de la naturaleza de un viviente, formando primero y estableciendo en la ciudad una parte, que en el cap. V de esta Parte llamamos gobernante o judicial, y por ella las demás, como se declarará más en el XV de esta Parte, conviene que digamos primero algo de la naturaleza de esta parte. Pues siendo la primera de todas, como aparecerá de lo que sigue, de la declaración primero de su eficiencia, convenientemente entraremos en la declaración de la institución y distinción activa de las otras partes de la ciudad.

§ 2. Hay, pues, dos géneros de la parte gobernante o gobierno, uno templado y otro viciado; llamo *bien templado* a uno de ellos con Aristóteles en el 3º de la *Política*, cap. 5º, a aquél en el que el príncipe gobierna mirando a lo útil a la comunidad según la voluntad de los súbditos, y *viciado* llamo al que falla en esto<sup>1</sup>. Cada uno de estos géneros se divide en tres especies; el primero, el templado, en monarquía regia, aristocracia y república; el otro, el viciado, en otras tres clases opuestas, tiranía monárquica, oligarquía y democracia. Y cada una de estas clases tiene sus modos, sobre los que por el momento no es cuestión de hablar por menudo. De ellos trató abundantemente Aristóteles en el 3º y 4º de su *Política*<sup>2</sup>.

§ 3. A fin de tener más pleno conocimiento de esas clases, lo que será necesario de algún modo para lo que a seguido hemos de declarar, describimos cada una de esas formas de gobierno según la intención de Aristóteles, diciendo, lo primero, que la monarquía regia es un modo templado de gobierno en el que uno solo manda para el común provecho, con la voluntad y consenso de los súbditos. La tiranía a él opuesta es un gobierno viciado en el que uno solo manda para el provecho propio sin contar con la voluntad de los súbditos. La aristocracia es un gobierno templado, en el

<sup>1</sup> *Polít.*, 1. 3, c. 6; 1279 a 17-22.

<sup>2</sup> *Polít.*, 1. 3, c. 7-9; 1279 a 22 – 1279 b 10; 1285 b 35.

que manda una sola clase honorable de acuerdo con la voluntad de los súbditos, o según el consenso y el provecho común. La oligarquía a ella opuesta es un gobierno viciado en el que mandan algunos de entre los más ricos o más poderosos, mirando al provecho de ellos, sin contar con la voluntad de los súbditos. La república, aunque en una acepción del vocablo designa algo común a todos los géneros o formas de gobierno o régimen, contraída a una especial significación, importa un modo de gobierno templado en el que todo ciudadano participa de algún modo en el gobierno o en el poder consultivo, según el grado, haberes y condición del mismo, mirando al común bien y de acuerdo con la voluntad y consenso de los ciudadanos. La democracia, a ella opuesta, es el gobierno en el que el vulgo, o la multitud de pobres, impone su gobierno y rige sola sin contar con la voluntad y consenso de los demás ciudadanos, ni absolutamente mira al común bien según una justa proporción.

§ 4. Cuál sea, entre los templados el mejor gobierno, o cuál, entre los viciados el peor, y del grado de bondad o malicia de los otros, no toca decirlo en esta disertación. Baste lo dicho sobre la división de los regímenes de gobierno según sus formas y sobre la descripción de ellas.

IX. DE LOS MODOS DE INSTITUIR LA MONARQUÍA; REGIA Y DEFINICIÓN DE SU PERFECCIÓN. MODOS TAMBIÉN DE INSTITUIR LOS OTROS REGÍMENES O FORMAS DE GOBIERNO, LAS TEMPLADAS Y LAS VICIADAS

Dejando esto asentado, consiguientemente se ha de decir de los modos de crear o instituir la parte gobernante. Porque procediendo de su naturaleza, mejor o peor, lo que de allí sale, como las acciones para el régimen civil, conviene deducir la causa agente, de la que tanto esos modos como la parte gobernante, por medio de ellos, han de provenir para la mayor utilidad de la cosa pública.

§ 2. Pero como lo que pretendemos tratar en este libro es de las causas y acciones por las que lo más corrientemente debe ser creada esa parte gobernante, queremos primero hablar del modo y causa por la cual fue ya creada esa parte gobernante, aunque rara vez, a fin de que diferenciamos ese modo y esa acción y su causa inmediata, de los modos y acciones y sus causas inmediatas por las cuales regularmente y por la mayor parte se debe instituir, y las que con humana demostración podemos probar. Porque del primer modo no se puede tener un conocimiento cierto por demostración humana. Pues este modo o acción y su causa inmediata, por la que fue ya creada la parte gobernante y las otras partes de la ciudad, principalmente

el sacerdocio, fue la voluntad divina mandándolo por el oráculo determinado de alguna singular criatura, o acaso por sí misma inmediatamente; del cual modo instituyó el gobierno del pueblo israelítico en la persona de Moisés y de algunos otros jueces después de él y el sacerdocio en la persona de Aarón y de sus sucesores. De la causa y su acción libre, mostrar o decir por qué obró así o de otro modo y por qué no se hace o se hizo así, no podemos decir nada por demostración, sino con simple fe y sin apelar a la razón lo admitimos. Otra es la institución de los regímenes que inmediatamente proviene de la mente humana, aunque venga de Dios como de causa remota, quien otorga también todo principado terreno, como en Juan, 19°<sup>1</sup>, y claramente lo dice el apóstol a los Romanos, 13°<sup>2</sup> y el bienaventurado Agustín en el 5° De la ciudad de Dios, cap. 21°<sup>3</sup>, lo que no se hace siempre inmediatamente, sino las más de las veces y en todas partes lo instituyó Dios por medio de las mentes de los hombres, a los que confió el arbitrio de tal institución. Y de esta causa, cuál sea y con qué género de acción deba instituir tales cosas, reparando en lo mejor o en lo peor para la realidad política, puede ser determinado por demostración por la humana certeza.

§ 3. Omitiendo, pues, el modo que no podemos evidenciar por demostración, vamos a enumerar, primero, los modos de la institución de los regímenes creados por la voluntad humana; luego mostraremos cuál de ellos es más cierto y simple; después, partiendo de la naturaleza mejor de ese modo, argüiremos la causa motora de la que únicamente debe llevar la institución mejor y a la determinación de las otras partes de la ciudad. Finalmente, diremos lo tocante a la unidad del gobierno, de la cual también aparecerá cuál es la unidad de la ciudad o del reino.

§ 4. Siguiendo, pues, el propósito, enumeraremos, lo primero, los modos de la institución de la monarquía regia, hablando de su origen. Porque esta clase de gobierno aparece al pronto como connatural a nosotros y próxima a la organización doméstica, como consta de lo dicho en el cap. III. Después, de esta determinación aparecerá consiguientemente lo tocante a los modos de la institución de las otras divisiones del gobierno. Son, pues, los modos o las instituciones posibles de la monarquía regia cinco en número, según Aristóteles, 3° de la *Política*, cap. 8°<sup>4</sup>. Uno, cuando la monarquía se establece para una determinada empresa, pero que afecta al régimen de la comunidad, como la conducción del ejército, bien con sucesión heredita-

<sup>1</sup> Juan, 19, 1.

<sup>2</sup> Rom., 13, 1.

<sup>3</sup> De civ. Dei, 5, 21.

<sup>4</sup> Polit., l. 3, c. 14; 1284 b 35.

ria, o bien para el tiempo de una sola persona, como se instituía a Agamenón jefe del ejército por los griegos. Se designa este oficio en las comunidades modernas con los nombres de capitán o de condestable. Y este jefe del ejército, luego, en tiempo de paz, no se entrometía en ningún juicio público, pero durante el tiempo que militaba en el ejército era dueño de matar y de castigar de otras maneras a los trasgresores.

Otro modo es cómo gobiernan las monarquías de Asia, que tienen por herencia de sus predecesores el dominio, con arreglo siempre a una ley adaptada al monarca más que absolutamente a la comunidad, monarquía casi despótica. Porque los habitantes de aquella región toleran semejante gobierno sin pesar suyo por su bárbara y servil condición y ayuda a ello la costumbre. Y éste es principado regio, porque es heredado y cuenta con súbditos voluntarios, puesto que los primeros habitantes de la región fueron antecesores del monarca; pero es en algún modo tiránico por no estar sus leyes encaminadas absolutamente al bien común, sino al del monarca.

Un tercer modo de gobierno regio es cuando gobierna alguien elegido, no por herencia patria o paterna, pero según una ley cuasi tiránica, por no estar ordenada absolutamente al bien común, sino más al del monarca. Por lo cual llamó Aristóteles en el mismo lugar a esta clase de gobierno *tiranía electiva*, tiranía por el carácter despótico de la ley, electiva porque no es contra la voluntad de los súbditos.

El cuarto modo es aquél en que por elección se instituye a alguno con derecho a sucesión para toda su prole, según una ley que mira absolutamente al bien común. Y éste era el usado en los tiempos heroicos, como dice Aristóteles en el mismo lugar. Se llamaron tiempos heroicos aquéllos, o porque la constelación producía tales hombres que se creía que eran héroes, es decir, divinos, porque los tales, y no otros, eran constituidos príncipes por lo extraordinario de su virtud y sus acciones benéficas, como reunir una multitud dispersa y agruparla en comunidad civil, o porque por la lucha y valentía de sus armas libraron la región de los opresores, o porque quizá compraron el terreno o lo adquirieron de otro modo conveniente y lo distribuyeron entre los súbditos. y para decirlo de una vez, por la prestación de un gran beneficio, o sobresalir en alguna otra virtud en favor de la restante multitud, fueron éstos creados gobernantes, con sucesión de sus herederos todos, como también dice Aristóteles en el 5° de la *Política*, cap. 5°<sup>5</sup>. Bajo esta forma de monarquía también comprende quizá Aristóteles aquella en la que alguien es elegido por el tiempo de su vida o por un período de tiempo, y quizá Aristóteles nos la quiso dar a entender refiriéndonos a ésta y a la llamada tiranía electiva, por participar de ambas.

---

<sup>5</sup> *Polit.*, 1. 5, c. 10; 1310 b 10.

El quinto modo es y fue aquél en el que el gobernante es constituido señor de todo lo que hay en la comunidad, disponiéndolo todo a su voluntad, las cosas y las personas, como un jefe de familia que dispone a su arbitrio de todo lo que hay en su casa.

§ 5. Para poner más en claro lo dicho por Aristóteles y para reducir a un capítulo los modos todos de instituir los otros sistemas de gobierno, diremos que todo gobierno, o es conforme a la voluntad de los súbditos, o es sin su voluntad. El primero es el género de los gobiernos bien temperados, el segundo el de los viciosos. Y cada uno de esos géneros se divide en tres especies o modos, como se dijo en el cap. VIII. Y como una especie de forma de gobierno bien templada y quizá la más perfecta es la monarquía regia, por ello, resumiendo lo dicho antes y partiendo de sus modos, comencemos diciendo que el rey o monarca, o es constituido por elección de los habitantes o ciudadanos, o sin esa elección obtuvo el gobierno de modo justo. Si sin la elección de los ciudadanos, o es así porque habitó él primero la región o sus antecesores de los que trae el origen, o porque compró la tierra y el derecho sobre ella, o la adquirió en justa guerra, o de otro modo justo, por ejemplo por donación a él hecha por servicio prestado. Participa cada uno de estos modos tanto más del verdadero modo de monarquía regia cuanto más se relaciona con sus súbditos voluntarios y según ley dirigida al provecho común de los súbditos; y tanto más sabe a tiranía cuanto más se aparta de eso, a saber, del consentimiento de los súbditos y de la ley instituida para el provecho de los mismos. De donde en el 4º de la *Política*, cap. 8º se escribe: *Eran regias porque gobernaban según la ley*, las monarquías, se entiende, y *porque monarquizaban a súbditos voluntarios*, y *tiránicas, porque gobernaban despóticamente y según su arbitrio*<sup>6</sup>, de los monarcas, se entiende. Estas dos cosas dichas dividen el gobierno templado del viciado, como aparece de la clara sentencia de Aristóteles, según que se dé o totalmente o en mayor grado el consentimiento de los súbditos.

Si el monarca reinante fue instituido por la elección de los habitantes, o se constituye con derecho de sucesión para toda su descendencia, o no. Si no se constituye con derecho de sucesión para toda su descendencia, esto puede ocurrir de dos modos, o porque se constituye para sólo el tiempo de vida de uno, o de uno o algún sucesor suyo, uno o muchos, o no se constituye para toda la vida de uno o alguno de sus sucesores, ni del primero ni de los siguientes, sino solamente para un período de tiempo determinado, como un año o dos, o más o menos, y todavía, o para juzgar y resolver en toda clase de asuntos, o para uno solo, como capitanear el ejército.

<sup>6</sup> *Polit.*, 1. 4: 10; 1295 a 15.



§ 6. Coinciden y difieren estos gobiernos monárquicos electivos y no electivos en que unos y otros gobiernan a súbditos voluntarios, y difieren en que, como ocurre las más de las veces, en los no electivos gobiernan a súbditos menos voluntarios y los rigen con leyes menos políticas, atentas al bien común, como dijimos antes sobre las naciones bárbaras. Los electivos gobiernan con más conformidad de los súbditos y los rigen con leyes más políticas, atentas al bien común.

§ 7. De lo que aparece claro, lo que se declarará más en lo que sigue, que el modo de gobierno electivo aventaja al no electivo. Y es sentencia de Aristóteles en el 3° de la *Política*, cap. 8°, que adjudicamos más arriba sobre las formas de gobierno de las edades heroicas<sup>7</sup>. Además este modo de institución es más estable en las comunidades perfectas. Pues todos los otros habrá que reducirlos de necesidad a éste alguna vez, no al revés, como si falta la sucesión del heredero o por otra causa se hace aquel sistema insoportable a la multitud por sobra de perversidad de su gobierno; conviene entonces que la multitud vuelva los ojos a la elección, la cual nunca puede faltar, no agotándose la generación de los hombres. Además sólo de este modo de institución se obtiene el mejor gobernante. Ha de ser, en efecto, el mejor de aquellos que se ocupan de la cosa pública, pues ha de regir los actos civiles de todos los otros.

§ 8. El modo de institución de las otras formas de gobierno templado, por la mayor parte es la elección y alguna vez la suerte, sin sucesión familiar hereditaria. Los modos de institución de las otras formas de gobierno viciado, muy frecuentemente son el fraude o la violencia, o ambas cosas.

§ 9. Cuál de las formas de gobierno templado sea la mejor, la monarquía, o las otras dos, la aristocracia o la república, y todavía, entre las monarquías, si la electiva o la no electiva, y entre las electivas, si la que se instituye con plena sucesión hereditaria, o aquella en que uno solo sin tal sucesión, la cual se subdivide aún en dos, la que es para toda la vida de alguno o algunos, y la que es para un período, anual, bienal, o más largo o más corto, es cuestión de considerarlo, y no carece de duda razonable, aunque sin dudar ha de tenerse como verdad y conforme a la sentencia de Aristóteles, que la elección es la más cierta regla de cualquier forma de gobierno, como en el XII, XVI y XVII de esta Parte se pondrá más de manifiesto.

§ 10. Pero no hemos de ignorar que otras y otras gentes, en diversas regiones y tiempos, están más dispuestas a otras y diversas clases de política y a otras y otras formas de gobierno, como dice Aristóteles en el 3° de la

---

<sup>7</sup> *Polit.*, l. 3, c. 14; 1285 b 2.

*Política*, cap. 9º, lo que ha de tenerse en cuenta por los legisladores y los creadores del régimen político<sup>8</sup>. Porque como no todo hombre está dispuesto para la mejor disciplina, y por ello no es orientado a ella con facilidad por el que lo dirige, sino a aquélla para la que, entre las buenas, esté mejor preparado, así acaso una multitud alguna vez o en algún lugar no está dispuesta a tolerar la mejor forma de gobierno, y por ello habrá que llevarla primero a experimentar la más adecuada a ella de entre las templadas. Porque antes de la monarquía de Julio César el pueblo romano no toleró mucho tiempo a un monarca determinado, ni hereditario, ni para todo el tiempo de vida de uno solo. Lo cual quizá le aconteció por la multitud de los hombres heroicos y genios políticos, ya como familias o parentescos, ya como personas individuales.

§ 11. De lo que hemos dejado sentado aparece claro que los que se preguntan cuál de los monarcas sea mejor para la ciudad o el reino, el electivo o el hereditario, no llevan buen camino en su pregunta. Sino que conviene que, corrigiendo, se pregunten primero qué monarca es mejor, el electivo o el no electivo. Y si el electivo, todavía cuál de los elegidos, si el que se establece con sucesión hereditaria, o sin ella. Porque si el monarca no elegido casi siempre transmite el poder al heredero, el elegido no siempre, sino sólo cuando se le constituye en gobierno con pleno derecho de sucesión.

Sobre los modos de constitución de los gobiernos y de que aventaja entre ellos absolutamente el de elección, quede así dicho.

#### X. DE LA DISTINCIÓN Y DEFINICIÓN DE LOS SIGNIFICADOS DE LA PALABRA LEY Y SU PROPÍSIMA ACEPCIÓN CONFIRMADA POR NOSOTROS

Tal como afirmamos que la elección es el más perfecto y ventajoso de los modos de establecer el gobierno, bien será inquirir en su causa eficiente, de la cual efectivamente provenga la realización plena de su bondad. Porque de aquí aparecerá también la causa del gobierno elegido y similarmente la de las otras partes de la ciudad. Pero porque el gobierno ha de regular los actos humanos civiles, como demostramos en el V de esta Parte, y esto, según la regla que ha de ser forma del gobernante en cuanto tal, hay que investigar esta regla, si existe, cuál es y para qué es. Porque acaso sea la misma causa eficiente, la del gobierno y la del gobernante.

§ 2. Suponiendo, pues, como cosa evidente por inducción de todas las comunidades perfectas, que existe esa regla, a la que llaman estatuto o

---

<sup>8</sup> *Polit.*, l. 3, c. 14; 1284 b 37.

costumbre, o, con nombre común, ley, mostraremos, primero qué sea, luego su necesidad de fin, y por último concluiremos, por demostración, con qué clase de acción, por quién o por quiénes haya de ser establecida. Lo cual equivaldrá a investigar sobre el legislador o la causa eficiente del mismo, a la cual pensamos que pertenece también la elección de los principados, y lo mostraremos por demostración en lo que sigue. De lo que también aparecerá la materia o el sujeto de dicha regla que denominamos ley. Pues ella es la parte gobernante, a la que pertenece regular, según ley, los actos políticos y civiles de los hombres.

§ 3. Procediendo, pues, a lo dicho, para que no surja confusión por la multiplicidad del nombre, conviene distinguir las intenciones o significaciones de este nombre, *ley*. Porque este nombre, entre las múltiples acepciones, importa, en uno de sus significados, la natural inclinación a alguna acción o pasión, como la llamó el apóstol a los Romanos, 7°, cuando dijo: *Pero veo otra ley en mis miembros que contradice a la ley del espíritu*<sup>1</sup>. Con otra acepción se dice *ley* de cualquier hábito operativo y, generalmente, de toda forma de cosa factible, existente o en la mente, de la que provienen, como de su ejemplar, la medida de la forma de los artefactos, como dice Ezequiel, 4°: *Esta es la ley de la casa, éstas las medidas del altar*<sup>2</sup>. En tercer lugar se toma *ley* por regla que contiene las normas de los actos imperados humanos, según que son ordenados a la gloria o a la pena en el mundo venidero, a tenor de la cual significación la ley mosaica se dijo ley, en cuanto a una parte de ella, mientras la ley evangélica toda ella se dice ley. De donde el apóstol, hablando de ellas a los hebreos, dice: *Trasferido el sacerdocio, es necesario que se transfiera también la ley*<sup>3</sup>. Y así también en la enseñanza evangélica se dice ley en Santiago, 1°: *Y el que mirare a esta ley perfecta de la libertad y en ella permanecer, etc., será bienaventurado en su acción*<sup>4</sup>. Según esta acepción de la ley, las sectas o religiones se dicen leyes, como la de Mahoma o la de los persas, todas o algunas de sus partes, aunque de éstas sólo la mosaica y la evangélica, es decir, la cristiana, contiene la verdad. Y así también llamó Aristóteles leyes a las sectas religiosas en el 2° de la *Filosofía [Met.]*, cuando dijo: *Cuánta fuerza tenga lo que se hace costumbre lo muestran las leyes*<sup>5</sup> y en el 12° de la misma: *Todo lo demás fue introducido míticamente para persuadir a la multitud en orden a las leyes y a lo útil común*<sup>6</sup>. En cuarto lugar importa

<sup>1</sup> Rom., 7, 23.

<sup>2</sup> Ez., 43, 12-13.

<sup>3</sup> Hebr., 8-12.

<sup>4</sup> Sant., 1-25.

<sup>5</sup> Met., l. 2, c. 3; 995 a 4.

<sup>6</sup> Met., l. 12, c. 8; 1074 b 3.

este nombre *ley*, como lo más notorio, la ciencia o la doctrina o el juicio universal de lo justo y civilmente útil y de sus opuestos.

§ 4. Y tomada así la ley, puede considerarse en dos maneras, una en sí misma, en cuanto por ella solamente se muestra lo que es justo o injusto, útil o nocivo, y como tal se dice ciencia o doctrina del derecho. La otra manera de considerarla es cuando para su observancia se da un precepto coactivo con pena o premio en este mundo, o en cuanto se da en forma de tal precepto, y de este modo considerada se dice y es propísimamente ley. A ésta así tomada la define Aristóteles en el último de la *Ética*, cap. 8<sup>o</sup>, cuando dice: *La ley contiene una fuerza coactiva, siendo un enunciado emanado de una cierta prudencia e inteligencia; un enunciado, pues, o proposición procedente de una prudencia e inteligencia*, política, se entiende; o también, una ordenación sobre lo justo y lo conveniente y sus opuestos, según la prudencia política, *provista de fuerza coactiva*, es decir, sobre cuya observancia se da un precepto que cada cual ha de cumplir, o dada por modo de tal precepto, es la ley<sup>7</sup>.

§ 5. De donde no todos los conocimientos verdaderos de lo justo y lo conveniente civil son leyes, si no hay de ello un precepto coactivo, o no se dieran por modo de precepto, si bien ese conocimiento verdadero necesariamente se requiere para la ley perfecta. Más aún, a veces se dan por leyes falsas ideas de lo justo y lo útil cuando de ellas se da precepto de observancia, o se dictan por modo de precepto, como aparece en los países de algunos bárbaros que hacen observar como justo el que se absuelva de culpa y pena civil al homicida que ofrece un rescate por ese delito, cuando eso es enteramente injusto y por consiguiente sus leyes no son en absoluto perfectas. Aun cuando tengan la forma debida, a saber, un precepto coactivo obligante a su observancia, carecen, sin embargo, de la requerida condición, a saber, de la debida y verdadera ordenación de lo justo.

§ 6. Bajo esta acepción de la ley se comprenden todas las reglas de lo justo y útil civil, instituidas por la autoridad humana, como las costumbres, los estatutos, los plebiscitos, las decretales y todas las semejantes que, según hemos dicho, se apoyan en la autoridad humana.

§ 7. No debemos, con todo, ignorar que tanto la ley evangélica como la mosaica y quizá las demás de las religiones, diversamente consideradas y referidas en todo o en parte a los actos humanos en este mundo o en el venidero, unas veces vienen o vinieron o vendrán a colocarse en la tercera significación de la ley y otras en la última como se declarará más en el VIII y IX de la Segunda Parte; unas, en efecto, serán verdaderas, otras serán cosa de falaz imaginación y vanas promesas. Que exista, pues, alguna regla

<sup>7</sup> *Eth. Nic.*, I, 10, c. 9; 1180 a 21.

o ley de los actos humanos civiles y en qué consista, por lo dicho queda claro.

XI. DE LA NECESIDAD DE DAR LEYES TOMADAS EN SENTIDO PROPÍSIMO,  
Y QUE NINGÚN GOBERNANTE, POR VIRTUOSO Y JUSTO QUE SEA,  
DEBE GOBERNAR SIN LEYES

[...]

§ 5. Queda mostrar que el gobernar según la ley y no fuera de ella, es deber de todos los gobernantes y muchísimo más de aquellos monarcas que gobiernan con sucesión hereditaria a fin de que su gobierno sea más seguro y más duradero, lo que se había afirmado en el comienzo de este capítulo como la segunda razón de la necesidad de las leyes. Y esto se puede ver, lo primero, porque gobernar según la ley preserva sus juicios de los defectos que ocurren por la ignorancia o por la pasión desordenada. De donde, regulados en sí mismos y en orden a sus súbditos, menos padecerán las sediciones y, consiguientemente, la disolución de los gobiernos que acontecerían obrando torcidamente según su arbitrio, como palmariamente lo dice Aristóteles en el 5° de la *Política*, cap. 5°: *Porque el reino, dice Aristóteles, sólo muy raramente se corrompe desde el exterior, pero desde dentro pueden venir muchas corrupciones. y se corrompe de dos modos; uno, por las sediciones de los que participan del poder regio, otra, por los que intentan gobernar más tiránicamente cuando se empeñan en ocuparse absorbentemente de demasiados asuntos y al margen de la ley. No se crean hoy muchos reinos, pero si se crean, son monarquías o más bien tiranías*<sup>1</sup>.

[...]

XII. DE LA CAUSA EFICIENTE DEMOSTRABLE DE LAS LEYES HUMANAS  
Y DE AQUELLA QUE NO PUEDE EVIDENCIARSE POR DEMOSTRACIÓN;  
LO QUE EQUIVALE A INQUIRIR SOBRE EL LEGISLADOR.

DE DONDE APARECE TAMBIÉN QUE POR LA SOLA ELECCIÓN, SIN OTRA  
CONFIRMACIÓN, SE DA LA AUTORIDAD A AQUEL QUE SE ESTABLECE POR ELECCIÓN

[...]

§ 2. Pues entrando en ello, digamos que descubrir esta ley tomada materialmente y según la tercera significación, a saber, como ciencia de lo justo y lo útil civil, es competencia de cualquier ciudadano, aunque más conveniente y adecuadamente puede hacerse partiendo de la observación de

<sup>1</sup> *Polit.*, 1. 5, c. 10; 1312 b 38 – 1313 a 5.

los que tienen posibilidad de vacar a ello, de los ancianos y experimentados en las cosas prácticas, los llamados prudentes, más que de la consideración de los de oficios mecánicos, los que se aplican a procurar con su trabajo las cosas necesarias para la vida. Pero como el conocimiento y el descubrimiento verdadero de lo justo y lo útil y de sus opuestos no es ley según su última y propia significación, con la que se constituye en medida de los actos humanos civiles, mientras no se dé un precepto coactivo de su observancia, o por modo de tal precepto se promulgue por aquél con cuya autoridad deben y pueden ser castigados los trasgresores, por eso conviene decir de quién o de quiénes sea la autoridad de dar tal precepto y de castigar sus trasgresores. Lo que equivale indagar el legislador o autor de la ley.

§ 3. Digamos, pues, mirando a la verdad y al consejo de Aristóteles en el 3° de la *Política*, cap. 6<sup>o1</sup> que el legislador o la causa eficiente primera y propia de la ley es el pueblo, o sea, la totalidad de los ciudadanos, o la parte prevalente de él, por su elección y voluntad expresada de palabra en la asamblea general de los ciudadanos, imponiendo o determinando algo que hacer u omitir acerca de los actos humanos civiles bajo pena o castigo temporal; digo la parte prevalente, atendida la cantidad y la calidad de las personas en aquella comunidad, para la cual se da la ley, ya lo haga esto la totalidad dicha o su parte prevalente por sí inmediatamente, ya lo haya encomendado hacer a alguno o algunos, que nunca son ni serán absolutamente hablando el legislador, sino sólo para algo y para algún tiempo y según la autoridad del primero y propio legislador. Y digo consiguientemente que por la misma autoridad primera, no otra, deben las leyes, y cualquiera otra cosa instituida por elección, recibir la aprobación necesaria, sea lo que sea de las ceremonias o solemnidades, que no se requieren para el ser de los elegidos, sino para su bien ser, el cual ceremonial, si se omitiere, no sería por ello menos válida la elección. Mas, de la misma autoridad deben las leyes y las otras cosas establecidas por elección recibir añadidos, supresiones o total mutación, interpretación o suspensión, según las exigencias de los tiempos, lugares y demás circunstancias, en las cuales fuere oportuno algo de eso por la común utilidad. Con la misma autoridad deben promulgarse o proclamarse las leyes después de su institución, a fin de que no pueda ningún ciudadano ni ningún forastero delincuente excusarse por su ignorancia.

§ 4. Llamo ciudadano, según Aristóteles, 3° de la *Política*, caps. 1°, 3° y 7°<sup>2</sup>, a aquel que en la comunidad civil participa del gobierno consulti-

<sup>1</sup> *Polit.*, 1.2, c. 11; 1281 a 39.

<sup>2</sup> *Polit.*, 1. 3, c. 1; 1275 a 1; 1. 3, c. 3; 1277 b 33; 1. 3, c. 12; 1282 b 2; 1. 3, c. 11; 1281 a 40.

vo o judicial según su grado. Por esta delimitación quedan fuera de la condición de ciudadano los niños, los esclavos, los forasteros y las mujeres, aunque por razones diversas. Los niños de los ciudadanos son ciudadanos en potencia cercana por sólo el defecto de la edad. La parte prevalente de los ciudadanos conviene fijarla con arreglo a las honestas costumbres de las comunidades civiles, o determinarla según la opinión de Aristóteles, en el 6º de *Política*, cap. 2<sup>3</sup>.

§ 5. Definido así el ciudadano y la multitud prevalente de los ciudadanos, vengamos a nuestra intención propuesta, a saber, demostrar que la autoridad humana de dar la ley pertenece sólo a la totalidad de los ciudadanos o a la parte prevalente de ellos, lo que intentaremos, primeramente, del siguiente modo. La autoridad absolutamente primera de dar o instituir leyes humanas es sólo de aquél del que únicamente pueden provenir las leyes óptimas. Esa es la totalidad de los ciudadanos o su parte prevalente, que representa a la totalidad; porque no es fácil o no es posible venir todas las personas a un parecer, por ser la naturaleza de algunos tarda de nacimiento, o desentonar por malicia o ignorancia personal de la común opinión, por cuya irracional contestación u oposición no debe impedirse u omitirse lo útil a todos. Pertenece, pues, únicamente a la totalidad de los ciudadanos o a su parte prevalente la autoridad de dar o instituir las leyes.

La primera proposición de esta demostración es muy próxima a las por sí evidentes, aunque su fuerza y última certeza puede tomarse del cap. V de esta Parte. Pruebo la segunda proposición, a saber, que la ley óptima sólo sale de la auscultación y del precepto de toda la multitud, suponiendo, con Aristóteles, 3º de la *Política*, cap. 7º, que la mejor ley es la que se da para la utilidad común de los ciudadanos. De donde dijo: *Lo recto es, se entiende, de las leyes, de seguro lo tocante a lo útil para la ciudad y el común de los ciudadanos*<sup>4</sup>. Y que esto se hace del mejor modo sólo por la totalidad de los ciudadanos o por su parte prevalente, que se toma como una misma cosa con aquélla, lo muestro así; de aquello se juzga mejor la verdad y se advierte más diligentemente la común utilidad, a lo que toda la universalidad de los ciudadanos aplica su entendimiento y su afecto. Y más en condición está de advertir un defecto en la ley que se va a proponer y establecer la gran muchedumbre que cualquiera de sus partes, como *toda totalidad*, al menos la corpórea, en la mole y en la fuerza es mayor que cualquiera de sus *partes* tomada por separado. Además, toda la multitud atiende más a la utilidad común de la ley, porque nadie se daña a sí mismo

---

<sup>3</sup> *Polit.*, l. 6, c. 3-4; 1318 a 4.

<sup>4</sup> *Polit.*, l. 3, c. 13; 1283 b 40.

a sabiendas. Cada uno podrá ver allí si la ley propuesta se inclina más al bien de alguno o de algunos que al de otros o de la comunidad, y contra eso protestar; lo que no se haría si la ley fuera dada por uno solo o por pocos más atentos a su bien particular que al común. Reforzaré esta opinión lo que de la necesidad de la ley señalamos en el cap. XI de esta Parte.

§ 6. Todavía, volviendo a la conclusión principal; de aquél ha de ser solamente la autoridad de dar leyes, por el que a aquéllas mucho más perfecta y absolutamente se les da cumplimiento. Esto es sólo la universalidad de los ciudadanos, de ella es por tanto la autoridad de dar leyes. La primera proposición es muy próxima a las por sí evidentes, pues ociosa sería la ley si no se cumpliese. De donde Aristóteles, 4° de la *Política*, cap. 7°: *No es buena disposición de las leyes el poner bien las leyes y luego no obedecerlas. El mismo en el 6° de la misma, cap. 6°: Ningún provecho, dice Aristóteles, en el pronunciar sentencias sobre lo justo, pero no llevarlas a término*<sup>5</sup>. La segunda proposición la pruebo; porque aquella ley mejor se cumple por cualquiera de los ciudadanos que parece ser la que cada cual se ha impuesto a sí mismo; tal es la ley dada después de la auscultación y precepto de la multitud entera de los ciudadanos. La primera proposición de este silogismo se muestra casi evidente por sí misma, pues siendo la ciudad la comunidad de los hombres libres, como se escribe en el 3° de la *Política*, cap. 4°, todo ciudadano debe ser libre y no tolerar el *despotismo* de otro, es decir, un dominio servil<sup>6</sup>. Y ello no ocurrirá si la ley la diera alguno o algunos solos con su propia autoridad sobre la universalidad de los ciudadanos; dando así la ley serían déspotas de los otros. Y por eso los restantes ciudadanos, es decir, la mayor parte, llevarían pesadamente o de ningún modo la tal ley, por muy buena que fuera, y protestarían de ella víctimas del desprecio y, no convocados a su proclamación, de ningún modo la guardarían. Pero la dada con la audición y el consenso de toda la multitud, aun siendo menos útil, fácilmente cualquier ciudadano la guardaría y la toleraría, porque es como si cada cual se la hubiera dado a sí mismo y por ello no le queda gana de protestar contra ella, sino más bien la sobrelleva con buen ánimo. Todavía pruebo la segunda proposición del primer silogismo por otro argumento así: a aquél pertenece el poder de hacer observar la ley que tiene exclusivamente el poder coactivo contra los trasgresores; pero eso lo es la totalidad o la parte prevalente de ella, luego de ella sola es la autoridad de dar las leyes.

<sup>5</sup> *Polit.*, 1. 6, c. 8; 1322 a 5.

<sup>6</sup> *Polit.*, 1. 3, c. 6; 1279 a 21.



§ 7. Todavía al asunto principal arguyo así: aquello práctico en cuya debida institución consiste la mayor parte de la suficiencia de vida de los ciudadanos en este mundo, y de cuyo mal establecimiento amenaza un mal común, ha de establecerse sólo por la universalidad de los ciudadanos; eso es la ley, luego a la universalidad de los ciudadanos pertenece exclusivamente su institución. La mayor de esta demostración es próxima a las por sí evidentes y se sitúa entre las verdades inmediatas que se pusieron en los caps. IV y V de esta Parte. Pues se juntaron los hombres en una mutua comunicación civil para su utilidad y para conseguir una suficiencia de vida y evitar lo contrario. Mas lo que toca a la conveniencia o disconveniencia de todos, por todos debe ser conocido y oído para que puedan alcanzar lo conveniente y rechazar lo opuesto. Tales son las leyes, como se asumía en la menor. Porque en ellas, bien establecidas, consiste gran parte de toda la común suficiencia de vida humana, y en las inicuas la servidumbre, la opresión y la miseria, intolerables para los ciudadanos, de lo que finalmente viene la ruina a la comunidad política.

§ 8. Todavía, como compendio y suma de las anteriores demostraciones: o la autoridad de dar leyes pertenece a la totalidad de los ciudadanos, como dijimos, o a uno solo o a pocos. No a uno solo, por lo que dijimos en el cap. XI de esta Parte y en la primera demostración que adujimos para ello; podría efectivamente por ignorancia o por malicia o por ambas cosas dar una ley mala, mirando más al propio provecho que al común, por lo que sería tiránica. Por la misma causa tampoco pertenece a unos pocos; podrían, en efecto, pecar al dar la ley lo mismo que antes, con la mirada puesta, no en el bien común, sino en el de pocos, como se echa de ver en las oligarquías. Pertenece, pues, a la totalidad de los ciudadanos o a la parte prevalente, para lo que vale otra y contraria razón. Pues dado que todos los ciudadanos deben medirse con la ley en la proporción debida, y nadie a sabiendas se daña a sí mismo ni quiere para sí lo injusto, por ello todos, o los más, quieren la ley conveniente para la utilidad de todos los ciudadanos.

§ 9. Por las mismas razones queda demostrado que la aprobación, interpretación, suspensión de las leyes y las demás cosas propuestas en el párrafo 3 de este capítulo pertenecen a sola la autoridad del único legislador. Y lo mismo habrá que admitir de todo aquello que se establece por elección. Porque el que tiene la autoridad primera de elegir, él mismo aprueba o reprueba, o bien aquél a quien él le otorgare el poder de elegir; si no la parte sería mayor que el todo, o al menos igual a él, si lo que fue establecido por el todo pudiese ella anularlo.

XIII. DE ALGUNAS OBJECIONES A LO DICHO EN EL CAPÍTULO PRECEDENTE Y SUS REFUTACIONES. UNA MÁS AMPLIA EXPOSICIÓN DEL INTENTO

Empero en lo que hemos dicho podrá alguno dudar disputando que no pertenece a la totalidad de los ciudadanos la autoridad de la legislación o de la institución. Primero, porque lo que por regla general es malo y falto de juicio no debe establecer la ley. Pues éstos son los dos defectos que deben excluirse en el legislador, a saber, la malicia y la ignorancia, y para evitarlo en los juicios, pusimos la necesidad de la ley en el XI de esta Parte. Pero tales son el pueblo o la totalidad de los ciudadanos; porque los hombres, por la mayor parte, son malos y necios. Pues *de los necios es infinito el número*, como tenemos en el *Eclesiastés*, 1<sup>o</sup><sup>1</sup>. Además, porque es muy difícil o imposible concertar los pareceres de muchos malos e insensatos, lo que no ocurre tratándose de pocos y virtuosos. Más útil, pues, que la ley se dé por pocos que por la totalidad de los ciudadanos o excesiva pluralidad de ellos. Además, en cada comunidad civil hay pocos sabios y doctos comparados con la otra multitud indocta. Siendo, pues, más útil que la ley se dé por sabios y doctos que por indoctos y rudos, parece que la autoridad de darlas pertenece a pocos y no a muchos o a todos. Todavía, en vano se hace por muchos lo que por pocos puede hacerse. Pudiendo, pues, como se dijo, ser dada la ley por sabios, que son pocos, en vano se ocupará de ella la universal multitud o la mayor parte de ella. Así pues, no pertenece a la universalidad o a su parte prevalente la autoridad de dar la ley.

§ 2. De lo supuesto por nosotros anteriormente como principio de casi todo lo que vamos a demostrar en este libro, a saber, que *todos los hombres apetecen la suficiencia de vida y rechazan lo contrario*, sacamos como conclusión la comunicación civil de los mismos en el cap. IV de esta Parte, porque por ella obtienen aquella suficiencia de vida y sin ella no; por lo cual también Aristóteles en el 1<sup>o</sup> de la *Política*, cap. 1<sup>o</sup>, dijo: *Por naturaleza hay en todos un impulso a esa comunidad*, se entiende civil<sup>2</sup>. De la cual verdad necesariamente se sigue otra y consta en el 4<sup>o</sup> de la *Política*, cap. 10<sup>o</sup>, a saber, que *es preciso que la parte que quiere que permanezca la sociedad civil prevalezca sobre la parte que no lo quiere*<sup>3</sup>, porque nada desea la misma naturaleza en su mayor parte y de un modo inmediato que signifique al mismo tiempo su disolución, pues sería en vano un tal deseo. Más aún, los que no quieren la permanencia de la sociedad civil, se cuentan entre los esclavos, no entre los ciudadanos, como son algunos advenedizos,

<sup>1</sup> *Eccl.*, l. 15.

<sup>2</sup> *Polit.*, l. 1, c. 2; 1253 a 29.

<sup>3</sup> *Polit.*, l. 4, c. 12; 1296 b 14.

de donde Aristóteles en el 7° de la *Política*, cap. 12°: *Con los sometidos se juntan todos los que hay por la región con ganas de subvertir. Y añade: Y que sean tantos en número los que no quieren vivir civilmente que prevalezcan sobre aquellos otros todos, a saber, los que quieren la sociedad, es una cosa imposible*<sup>4</sup>. Y que sea una cosa imposible, es manifiesto, porque esto sería errar o fallar la naturaleza en la mayor parte de los casos. Si, pues, la multitud predominante de los hombres quiere que permanezca la sociedad civil, como parece que ha quedado bien establecido, quiere también aquello sin lo cual la sociedad no puede conservarse. Esto es la regla de lo justo y lo útil dada como precepto, llamado ley, porque *es imposible que la ciudad aristocrática*, es decir, gobernada por la virtud, *no esté bien ordenada por las leyes*<sup>5</sup>, como consta en el 4° de la *Política*, cap. 7°, y lo demostramos en el XI de esta Parte. Quiere, pues, la multitud prevalente de la ciudad la ley, o se daría una quiebra en la naturaleza y el arte en la mayoría de los casos, lo que no se admite como posible por la ciencia natural.

Asumo además con todas las verdades anteriores manifiestas esta noción común, a saber, que *el todo es mayor que la parte*, lo que es verdadero, tanto en la magnitud o mole como también en la virtud activa y en la acción. De donde con bastante evidencia se sigue por necesidad que la universalidad de los ciudadanos o multitud prevalente, que se han de tomar como equivalentes, puede discernir sobre lo que se ha de elegir o rechazar, mejor que una cualquiera de sus partes.

§ 3. Esto, pues, supuesto como verdades comprobadas, fácil es rebatir las objeciones con las que alguien se empeñara en persuadir que el dar las leyes no pertenece a la totalidad de los ciudadanos ni a su multitud prevalente, sino a algunos pocos. Cuando se decía lo primero, que al malo y al torpe no le pertenece el poder de legislar, eso se concede. Y cuando se añadía que eso son la universalidad de los ciudadanos, se niega. Porque la mayoría de los ciudadanos ni es mala ni privada de discernimiento en los más de los casos supuestos y por mucho tiempo, porque todos o los más son de buen juicio y razón y de justa apetencia de la vida en sociedad política y de lo necesario para su permanencia y duración, como son las leyes y otros estatutos y costumbres, como ya se ha dicho. Porque aunque no pueda cualquiera ni la mayor parte de los ciudadanos inventar las leyes, puede, sin embargo cualquiera juzgar de las inventadas y las propuestas a él por otro, discernir si algo hay que añadir, quitar o cambiar. Por eso, si lo que en la proposición mayor se dice, *privada de discernimiento*, se entiende

<sup>4</sup> *Polit.*, 1. 7, c. 14; 1332 b 29.

<sup>5</sup> *Polit.*, 1. 4, c. 8; 1294 a 1.

que lo que por sí no puede inventar la ley en muchas de sus partes o supuestos, no debe establecer la ley, hay que negarla, como manifiestamente falsa, valiendo como testimonio una inducción sensata y el 3° de la *Política* de Aristóteles, cap. 6°; por inducción, porque muchos juzgan rectamente de la cualidad de una pintura, o de una casa o de una nave y de los demás artefactos, aunque ellos no sepan inventarlos. Viene también a ello el testimonio de Aristóteles, en lo citado más arriba, respondiendo a la objeción con estas palabras: *Y porque de algunas cosas no será el que las hizo ni el único ni el mejor juez*<sup>6</sup>, aduciendo esto de muchos géneros de artefactos y dejando entender lo mismo de los demás.

[...]

§ 8. Y por ello es conveniente y sobre manera útil que las reglas, leyes futuras y estatutos de lo justo, útil y nocivo, lo que toca a las cargas comunes y cosas semejantes, el buscarlas o descubrirlas y examinarlas, se encomiende a los prudentes y expertos por la totalidad de los ciudadanos, de modo que, o bien separadamente, por cada una de las primeras partes de la ciudad, enumeradas en el V de esta Parte, párrafo 1, según la proporción de cada una, se elijan algunos, o bien por todos los ciudadanos congregados juntamente se seleccionen los varones expertos y prudentes predichos. Y éste será el modo conveniente y útil de congregarse para la invención de la ley sin hacer agravio a la restante multitud, a saber, de los menos doctos, que aprovecharía poco en el buscar esas reglas y sería perturbada en sus otros trabajos necesarios para sí y para los demás, lo que resultaría oneroso tanto para los particulares como para el común. Pero encontradas y diligentemente examinadas tales reglas, futuras leyes, deben ser propuestas en la asamblea de todos los ciudadanos reunidos para su aprobación o reprobación, de forma que si alguno de ellos le pareciere que hay algo que añadir, quitar, mudar o totalmente reprobado, pueda decirlo, porque por aquí podrá la ley más útilmente ordenarse. Pues, como hemos dicho, pueden los ciudadanos menos instruidos percibir alguna vez algo que corregir en la ley propuesta, bien que ellos fueran incapaces de descubrirla, porque así, dadas con la auscultación y consenso de la universa multitud, mejor se observarán y nadie podrá protestar contra ellas.

Hechas así públicas las reglas, leyes futuras, en la asamblea general, y oídos los ciudadanos que razonablemente quisieran decir algo sobre ellas, se habrán de elegir de nuevo varones de la condición y según el modo que dijimos, o confirmar los predichos, los cuales representando las veces y la autoridad de la totalidad de los ciudadanos, aprobarán o desaprobarán en

<sup>6</sup> *Polít.*, 1. 3, c. 11; 1282 a 17.

todo o en parte las sobredichas reglas elaboradas y propuestas; o bien hará esto mismo; si lo quiere, la asamblea general de los ciudadanos por junto o su parte prevalente. Y ya después de esta aprobación las dichas reglas son leyes y merecen llamarse así, no antes; y ellas, después de su aprobación y proclamación, son las solas que, entre los preceptos humanos, obligan a los trasgresores bajo culpa y pena civil.

Por lo dicho creemos dejar demostrado suficientemente que la autoridad para dar o instituir leyes y para dar precepto coactivo de guardar las pertenece únicamente a la totalidad de los ciudadanos o a su parte prevalente, como a su causa eficiente, o a aquél o aquéllos a los que la misma totalidad se lo hubiere concedido.

XIV. DE LAS CUALIDADES O CONDICIONES DEL GOBERNANTE PERFECTO,  
PARA SABER CÓMO TIENE QUE SER EL QUE HA DE SER ELEVADO AL PRINCIPADO.  
DE DONDE TAMBIÉN SE DEDUCE LA MATERIA CONVENIENTE, ES DECIR,  
EL SUJETO DE LAS LEYES HUMANAS

[...]

§ 4. Así, pues, por la prudencia se rigen las decisiones en los asuntos prácticos, por donde en el 6° de la *Ética*, cap. 4°, dijo Aristóteles que la prudencia *es un hábito verdadero operante según razón en lo tocante a lo bueno y malo del hombre*<sup>1</sup>, se entiende en cuanto hombre. Y la causa de esto es que, siendo los asuntos prácticos aquéllos sobre los cuales frecuentemente tratan las leyes humanas, según las cuales debe el gobernante ordenar los actos civiles humanos, parece que no todos sus modos o circunstancias en que vienen envueltos pueden siempre de una vez determinarse por la ley, por su variedad y diversidad, atendiendo a las regiones y a los tiempos, como lo enseña la experiencia patente y testigo de ello es Aristóteles en el 1° de la *Ética*, cap. 1°, cuando dijo: *Lo bueno y lo justo, de lo que la ciencia civil trata, son de condición tan diversa y voluble, que parece que sólo existen por ley y no por naturaleza*<sup>2</sup>, es decir, porque los hombres quieren establecerlo así, y no porque la misma naturaleza de esos asuntos prácticos lo haya así determinado, que esto sea justo, aquello injusto. Y lo mismo, más ampliamente declarado, lo tiene en el 3° de la *Política*, cap. 9°, cuando dice: *Y porque unas cosas pueden ser comprendidas en las leyes y otras es imposible, estas últimas hacen dudar y preguntarse si es preferible que gobierne una ley óptima o un varón óptimo. Las cosas sobre las que*

<sup>1</sup> *Eth. Nico.* 1. 6, c. 5; 1140 b 5.

<sup>2</sup> *Eth. Nico.* 1. 1, c. 3; 1094 b 14.

*deliberan*, se entiende, los hombres, *es imposible que estén determinadas por la ley*, suple, todas<sup>3</sup>.

§ 5. Por esto convino que el juicio de algunas cosas que acaecen en los actos civiles de los hombres se dejen al arbitrio de los gobernantes, cosas que en sí mismas o en alguno de sus modos o circunstancias no están determinadas por la ley. Pues en lo que está determinado por la ley el gobernante debe atenerse a la determinación legal.

[...]

§ 7. Y es también conveniente al futuro gobernante que adquiera la virtud que se llama *epikeya*, por la cual se guía el juez, mayormente según el afecto, en aquello, en lo que la ley es deficiente. De donde Aristóteles en el 4º de la *Ética*, tratado de la justicia, dice: *Y ésta es la naturaleza de la que se llama epietikes, es decir, un modo directivo de la ley, donde ésta falla por razón de un caso particular*<sup>4</sup>.

[...]

§ 8. Fuera de estos hábitos y disposiciones dichas es necesario al gobernante algún instrumento externo, a saber, un cierto número de hombres armados con los cuales pueda poner en ejecución sus sentencias civiles contra los rebeldes y desobedientes por medio de un poder coactivo. [...]

§ 9. En todo caso, reduciendo a capítulo lo que toca a las disposiciones y demás cosas necesarias a los gobernantes, digamos que antes de la elección se necesitan prudencia y virtud moral en el que ha de ser elegido, o los que han de ser elegidos, si son muchos, como ocurre en la aristocracia. El poder armado es necesario al que tiene el supremo mando en la ciudad o en el reino, como instrumento o aparato externo para que se cumplan sus sentencias según las leyes; pero no conviene que tenga ese poder antes de su elección, sino que se le otorgue juntamente con el gobierno. El amor o la benevolencia singular para con la comunidad política y para con los ciudadanos contribuye a la bondad y solicitud de sus acciones civiles aunque no se exige de él con la misma necesidad que las antedichas cualidades.

[...]

#### XV. DE LA CAUSA EFICIENTE DE LA MEJOR INSTITUCIÓN DEL GOBIERNO. DE DONDE TAMBIÉN SE DEDUCE LA CAUSA EFICIENTE DE LAS OTRAS PARTES DE LA CIUDAD

[...]

Perteneciendo, pues, a la totalidad de los ciudadanos engendrar la forma según la cual los actos civiles todos deben regirse, es decir, la ley, a la misma totalidad pertenece determinar la materia de esta forma, o sea, el

<sup>3</sup> *Polit.*, l. 3, c. 16; 1287 b 19.

<sup>4</sup> *Eth. Nic.*, l. 5, c. 10; 1137 b 27.

sujeto al cual toca disponer los actos civiles de los hombres según aquella forma, es decir, la parte gobernante, y como ésta es la suprema y óptima de las formas de la comunidad civil, es preciso que se le determine el mejor sujeto en cuanto a disposiciones; lo cual también lo concluimos con razones probables en el capítulo precedente. De donde parece deducirse convenientemente que para un régimen político se ha de preferir el gobernante elegido, y absolutamente sin derecho de sucesión hereditaria, a los no elegidos, o sea, los que se instituyen con sucesión hereditaria.

§ 4. Una vez expuesta la causa eficiente de esta parte de la ciudad, nos cumple decir, según lo propuesto muchas veces por nosotros, la causa eficiente, instituyente y determinante de los otros oficios o partes de la ciudad. A la primera la llamamos legislador, a la segunda, como instrumental o ejecutiva, llamamos gobernante por la autoridad a ella concedida por el legislador, según la forma dada por el mismo, es decir, la ley, con arreglo a la cual ha de obrar y disponer siempre en lo posible en los actos civiles, como hemos mostrado en el capítulo precedente. Porque aunque el legislador, como primera y apropiada causa, es quien ha de determinar por quiénes y cuáles oficios hayan de ejercitarse en la ciudad, la ejecución de los tales, como de las demás cosas legales, es la parte gobernante la que las prescribe y si es preciso las prohíbe. Es, en efecto, más hacendera la ejecución de lo legal por ella que por la multitud de los ciudadanos, porque para eso basta uno o pocos gobernantes, en lo que en vano se ocuparía la universalidad de la comunidad, que se vería distraída de otras labores necesarias. Y que haciéndolo aquéllos lo hace toda la comunidad, porque lo hacen los gobernantes de acuerdo con la determinación de la comunidad, a saber, la determinación legal, y con pocos o uno solo es más fácil la ejecución de lo legal.

[...]

§ 13. Y por ello nunca debe cesar en la ciudad la acción del gobernante, como ni la acción del corazón en animal. Porque aunque las acciones de las otras partes de la ciudad puedan cesar por algún tiempo sin daño para ningún particular, grupo o comunidad, como la acción de la parte militar en tiempo de paz, y así semejantemente de otras partes, pero la acción primera de esta parte gobernante y de su virtud nunca puede cesar sin daño. Porque en cualquier hora o momento ha de estar en pie el precepto y la común custodia de lo lícito y de lo ilícito según la ley, y cuando quiera que se produzca lo ilícito o lo injusto, conviene que la parte gobernante lo regule perfectamente o que ponga en acción aquellas cosas que son previas a su regulación.

§ 14. De lo dicho puede quedar suficientemente claro el orden de las partes de la ciudad entre sí, y que por el gobernante y por relación a él, como a lo primero de todo, se ordenan todas en el estado de la vida

presente. Pues en la comunidad civil es la primera aquella parte que ha de instituir las demás, determinarlas y conservarlas en su estado, en este mundo, es decir, para el fin civil; y ésta es la parte gobernante según la ley humana, como lo hemos concluido con la razón probable y demostrativa. Es, pues, la primera de todas las otras y a ella se ordenan las demás.

Quede así determinado sobre la causa eficiente de la elección de la parte gobernante, así como de la institución de las otras partes de la ciudad y su orden y acciones recíprocas.

[...]

#### XVIII. DE LA CORRECCIÓN DEL PRÍNCIPE Y POR QUÉ CAUSAS, CÓMO Y POR QUIÉNES DEBE SER CASTIGADO SI ES TRASGRESOR DE LA LEY

Hemos dicho en lo que precede que las correcciones o totales cambios de los gobernantes pertenecen al legislador igual que la institución de ellos. En lo cual alguien podría dudar si es conveniente sancionarlos por un juicio y un poder coactivo. Y si se ha de hacer, si por cualesquiera abusos o por algunos sí y por otros no. También a quién o a quiénes pertenezca hacer tales juicios y cumplir las sentencias de los juicios con poder coactivo, habiendo dicho anteriormente que a solos los gobernantes corresponde el dictar las sentencias civiles y castigar a los trasgresores de las leyes con poder coactivo.

§ 2. Digamos que el príncipe, por su acción según la ley y la autoridad a él otorgada, es la regla y la medida de cualquier acto civil, como el corazón en el animal, según se ha mostrado en el XV de esta Parte. Si el príncipe no recibiera otra forma que la de la ley, la autoridad y el deseo de obrar en consecuencia, nunca realizaría una acción sancionable o medida por otra cosa. Y así, tanto él como su acción, de tal manera sería la medida de cualquier acto civil de los demás, que nunca se mediría por otros. Como el corazón bien formado en el animal, el cual, al no recibir otra forma que le incline a una acción contraria a la acción que proviene de su forma y calor natural, siempre realiza la acción que conviene naturalmente y nunca la contraria, por lo cual, de tal manera regula y mide con su influencia y acción las otras partes del animal, que nunca es regulado por éstas ni recibe su influencia.

§ 3. Pero como el príncipe, por ser hombre, tiene su entendimiento y su apetito capaces de recibir otras formas, como, por ejemplo, una falsa apreciación o un deseo perverso, o ambas cosas, en fuerza de las cuales ocurre que él obre de modo contrario a lo que prescribe la ley, por ello el príncipe respecto de esas acciones se hace mensurable por otro que tenga autoridad de medir y regular según la ley a él o a sus acciones trasgresoras



de la ley; de otro modo todo gobernante se tornaría despótico y la vida civil servil e insuficiente. Lo que es un inconveniente que hay que evitar, como se deduce de lo que hemos expuesto en el V y XI de esta Parte.

Pero el juicio, el precepto y la ejecución de cualquier corrección del príncipe, según su demérito o trasgresión, debe hacerse por el legislador o por alguno o algunos constituidos en autoridad para ello por el legislador, como demostramos en el XII y XV de esta Parte. Conviene también por algún tiempo suspender el oficio del príncipe que ha de ser sancionado, por respeto, sobre todo, a aquel o a aquellos que deberán juzgar su trasgresión, no sea que por la pluralidad del gobierno se produzca en la comunidad un cisma, algarada o lucha, y porque no es juzgado en cuanto príncipe, sino en cuanto súbdito trasgresor de la ley.

XIX. DE LAS CAUSAS EFICIENTES DE LA TRANQUILIDAD DE LA CIUDAD O DEL REINO, Y DE AQUELLA QUE DE UN MODO INSÓLITO PERTURBA EN PARTICULAR A LOS REINOS

§ 12. [...] Porque no le pertenece al obispo romano, ni a otro obispo, sacerdote o cualquiera otro ministro sagrado, en cuanto tales, el cargo de gobierno coactivo sobre cualquier persona particular de cualquier condición que sea, comunidad o grupo, como lo hemos demostrado en el cap. XV y en el XVII de esta Parte. Y esto, de cualquier sacerdocio en cualquier religión o secta lo pensó Aristóteles en el 4º de la *Política* cuando dijo: *Por lo cual no todos los que son elegidos o sacados por suerte se han de poner como príncipes, por ejemplo, en primer lugar, los sacerdotes. Porque esto es algo que cae fuera de los cargos de gobierno políticos, etc. Unos están entre los cometidos políticos, es decir, los cargos, etc. Y poco después añade: Y otros son de carácter doméstico*<sup>1</sup>. [...]

§ 13. Y porque esta parte perniciosa, enemiga total de la paz humana y su felicidad, puede inficionar en grado máximo, por el mismo vicio de la raíz corrompida, a todos los demás reinos de los fieles cristianos del mundo, juzgo necesarísimo rechazarla, como en los comienzos quedó dicho. Primero, rasgando la envoltura de aquella opinión dicha, como raíz de los males ya acaecidos y por acaecer; después, frenando con acciones externas, si es preciso, a sus adalides o inventores, ignorantes o injustos y a sus obstinados defensores. Urge que le hagan frente todos los que saben y pueden. Y los que lo descuidan u omiten, teniendo alguna oportunidad para ello, son injustos según el testimonio de Tulio, en el 1º del *De los deberes*, cap. 5º, cuando dice: *Dos géneros hay de injusticia, el de aquellos que la cometen, y el de aquellos que, pudiendo, no apartan la injusticia de quienes la padecen*<sup>2</sup>. [...]

<sup>1</sup> *Polit.*, 1. 4, c. 15; 1299 a 16.

<sup>2</sup> *Cic.*, *De officiis*. I, 7.

## PARTE SEGUNDA

I. DE LOS TRES IMPEDIMENTOS O MODOS DE CONTRADECIR A LAS VERDADES  
CONTENIDAS EN LA PRIMERA PARTE; DEL SENTIDO Y ALCANCE DE LOS TEMAS  
QUE SE HAN DE TRATAR Y DEL MODO DE PROCEDER

[...]

§ 3. Procederé en la Segunda Parte de este libro, primero, aduciendo las autoridades del sagrado canon con algunas imaginarias y extrañas interpretaciones de algunos, por las cuales parecería que es posible persuadirse de que al obispo de los romanos se le debe de derecho la suprema de todas las jurisdicciones coactivas o del principado, sobre todo en el ámbito de la ley cristiana, tanto sobre el príncipe romano, como sobre todos los otros principados, comunidades, grupos y personas particulares, aun las seglares, y mucho más sobre los presbíteros u obispos, diáconos, y sus colegios y personas particulares de cualquier condición que fueren. Porque si con algún género de necesidad se deduce, en virtud de las palabras de la Escritura, que vale eso para uno de esos grupos, seculares o clérigos, con la misma necesidad se concluirá para todos los demás.

A éstas añadiré después algunas razones de orden político para apoyar el susodicho propósito, razones que, al pronto, se ofrecen como muy claras, supuestas ciertas verdades de la Sagrada Escritura, que, bien concertadas entre sí, han de ser supuestas por todos como verdaderas. Las aduciré, digo, a fin de refutarlas a toda luz, para que, en virtud de ellas, o de otras similares, nadie pueda ya llamarse a engaño, y para que de su refutación quede más claro lo débil de la opinión antedicha, a la que por mucho tiempo hasta ahora se le dio visos de verosimilitud.

§ 4. Después de esto aduciré, haciendo contraste con lo anterior, verdades sacadas del mismo canon de los libros sagrados, con las exposiciones de los santos intérpretes, en nada imaginarias, ni extrañas ni falsas, sino concordes entre sí y apropiadas, con las que se demuestra abiertamente que ni el obispo romano llamado Papa, ni ningún otro cualquier presbítero, obispo o ministro espiritual, individual o colectivamente, en cuanto tales, ni tomados en grupo como colegio, tiene ni debe tener jurisdicción alguna real o personal coactiva sobre cualquier presbítero, obispo o diácono o sobre su colegio; y que mucho menos el mismo o alguno de ellos colegialmente o individualmente tiene tal jurisdicción sobre cualquier príncipe o principado, comunidad, colegio o persona particular seglar, de cualquier condición que fuere, a no ser que en último término esa tal jurisdicción le hubiere sido concedida por el legislador humano en determinada provincia a un presbíte-

ro, o a algún obispo o a su colegio. Para demostrar lo cual y confirmarlo, podrán y deberán aducirse, cuando fuere oportuno para alguno, las pruebas políticas, cuyos fundamentos propios se contiene en los caps. XII, XV y XVII de la Primera Parte. Pues repetir las aquí no es nuestro propósito por razón de brevedad. De acuerdo con ello mostraré cuál y cuánta es la potestad sacerdotal y de las llaves dada por Cristo al obispo romano y a cualquier otro sacerdote. Pues de la clarificación de estas cosas depende la solución de muchas dudas tocantes a la verdad y abrirán camino al fin que nos proponemos alcanzar.

§ 5. Después, será altamente útil pronunciarnos sobre algunas cuestiones implicadas en lo dicho; en conexión con las cuales diremos algo oportuno para nuestro propósito referente a los privilegios ya concedidos por los príncipes romanos a los obispos romanos. Porque de aquí tomaron su origen ocasionalmente las usurpaciones u ocupaciones, o detenciones de jurisdicciones coactivas, que atribuyen ahora a su autoridad propia los obispos de los romanos, y que por la costumbre, mejor, el abuso, cobraron luego su fuerza, máxime durante la sede imperial vacante. Porque en estos privilegios desde el principio, no de otras procedencias, se han apoyado los obispos de los romanos para la adquisición y conservación de esas jurisdicciones coactivas. Andando el tiempo, o bien porque fueron privados de ellas por sus deméritos, o para que no aparezca lo débil de esa circunstancia histórica dicha y lo patente de la indebida jurisdicción ya por ellos asumida, para solapar su ingratitud, o bien, acaso, como dejamos expuesto como verosímil en el último capítulo de la Primera Parte, dado que pretenden la ocupación de la jurisdicción coactiva de todos los reinos para la que ningún apoyo tienen en los mencionados privilegios, el hecho es que ya no echan mano de ellos, sino que se sirven de otro universal para someter a sí a los príncipes y a todos los que viven en una comunidad civil, a saber, el título supradicho de la plenitud de potestad. En razón de la cual, otorgada por Cristo al bienaventurado Pedro, como a su vicario, cualquier obispo romano proclama poseer, en cuanto sucesor de Pedro, la jurisdicción coactiva suprema sobre todos los hombres y provincias.

Lo último de esta Parte será mostrar que las autoridades del sagrado canon escriturístico, que parecen contradecir a la opinión que juzgamos acorde con la verdad y con la Escritura, en nada apoyan el error predicho, sino más bien lo rebaten, como aparecerá evidente a la luz de las exposiciones de algunos santos y no menos de las de otros aprobados doctores de la fe cristiana, por las cuales aparecerá también que las exposiciones, mejor diremos fantasías, de algunos enemigos empeñados en trastocar la Escritura para apuntalar el sentido de la falsa apreciación antedicha, son violentas,

extrañas a la Escritura y distorsionadas, y en disonancia con la idea de los santos y de los doctores avisados de la fe cristiana.

Lo último de todo será rebatir las razones que llamo de orden político, que ofrecen la apariencia de respaldar la falsa apreciación tantas veces mencionada.

## II. DE LA DISTINCIÓN DE LOS TÉRMINOS O EXPRESIONES COMPRENDIDOS EN LAS CUESTIONES QUE VAMOS A TRATAR

Pero antes que entremos en la discusión de los temas propuestos, a fin de evitar que de la multiplicidad de los términos que usaremos en las cuestiones principales, surja alguna ambigüedad o confusión de las opiniones que vamos a exponer, distingamos el significado de los mismos. Porque como se dice en el libro primero de los *Elencos: Los ignorantes de los nombres caerán en paralogismos, como disertantes y como oyentes*<sup>1</sup>. Los nombres o expresiones, cuya multiplicidad queremos distinguir, son éstos: *iglesia, juez, espiritual, temporal*. Porque de la inquisición propuesta queremos saber si pertenece al obispo romano o a cualquier otro obispo o presbítero o diácono, o al colegio de ellos, los que suelen decirse hombres de iglesia, eclesiásticos, ser juez coactivo de asuntos temporales o espirituales o de ambos, o si ni para los unos ni para los otros son ellos tales jueces.

§ 2. Abordando, pues, el tema, digamos que este nombre, *iglesia*, es un vocablo tomado del uso de hablar los griegos y significa para ellos, de lo que ha llegado hasta nosotros, la congregación del pueblo comprendida bajo un régimen, como tomó la palabra *iglesia* Aristóteles en el 2º de la *Política*, cap. 7º, cuando dice: *Y de la iglesia participan todos*<sup>2</sup>.

Entre los latinos este vocablo, según la acepción vulgar y corriente en una de sus significaciones, importa el templo o la casa en la que comúnmente se da culto a Dios por los fieles y frecuentemente es adorado. Pues sobre la iglesia se expresa así el apóstol, en la primera a los Corintios, cap. 11º: *¿Es que no tenéis casas para comer y beber o hacéis menos la iglesia de Dios?*<sup>3</sup> Donde la glosa, según Agustín: *“Hacéis menos la iglesia”, es decir, la casa de oración, y poco más abajo añade: Esto trajo consigo el uso cotidiano, que “el entrar o refugiarse en la iglesia” no se dice sino de aquél que entra o se refugia en el mismo lugar dentro de sus muros*<sup>4</sup>.

En otra significación se comprenden bajo este nombre *iglesia* todos los presbíteros u obispos, diáconos y demás ministros del templo o de la

<sup>1</sup> *Soph Elench.*, I, 165 a 15.

<sup>2</sup> *Polit.*, I. 2, c. 10; 1272 a 10.

<sup>3</sup> *I Cor.*, 11, 22.

<sup>4</sup> P. Lomb., *Collectanea in epistolas sancti Pauli*. PL 191,1639 C.

iglesia tomada según la primera significación. Y según este sentido se dicen corrientemente *iglesia* las personas eclesiásticas, varones eclesiásticos, sólo los clérigos o ministros antedichos.

Todavía en otra significación, máxime entre los modernos, bajo el nombre *iglesia* se comprenden aquellos ministros, presbíteros u obispos y diáconos, que sirven y presiden en la metropolitana o principal de todas las iglesias, como ya de antiguo adquirió esta denominación la iglesia de la urbe romana, cuyos ministros y presidentes son el Papa romano y sus cardenales, que ya por cierto uso llegó a llamárseles *iglesia* y que la *iglesia* hizo o aceptó algo cuando aquéllos hicieron o recibieron algo, o de otro cualquier modo dispusieron algo.

§ 3. También, según otra significación este nombre *iglesia* en el más verdadero y propísimo sentido, según la primera imposición de este nombre o la intención de los primeros en imponerlo, aunque no tan corriente o de acuerdo con el uso moderno, se dice de la universalidad de los fieles que creen e invocan el nombre de Cristo, y de todas las partes de esta universalidad en cualquiera comunidad suya aun la doméstica. Y ésta fue la primera imposición de este vocablo y la acepción usual de él entre los apóstoles y en la iglesia primitiva. De donde el apóstol en la primera a los Corintios, cap. 1º: *A la iglesia que está en Corinto, a los santificados en Cristo Jesús, llamados santos, con todos los que invocan el nombre de Nuestro Señor Jesucristo*<sup>5</sup>. Donde la glosa, según Ambrosio: *A los santificados en el bautismo, y esto en Cristo Jesús*<sup>6</sup>. Y en este sentido hablaba el apóstol en los *Hechos*, cap. 20º a los presbíteros de Efeso cuando dijo: *Atended a vosotros y a la grey toda, en la que os puso a vosotros como obispos el Espíritu Santo, para que rijáis la iglesia de Dios que adquirió él con su sangre*<sup>7</sup>. Y por ello son y deben decirse, con verdaderísima y propísima significación, varones eclesiásticos todos los fieles cristianos, tanto los sacerdotes como los no sacerdotes, por razón de que a todos los adquirió y redimió Cristo con su sangre.

[...]

§ 4. A seguido conviene distinguir estos nombres, *temporal* y luego *espiritual*. De los cuales por sernos más familiar, comencemos diciendo que esta expresión *temporal* en una de sus significaciones más corrientes, se dice de todo lo corporal, natural o artificial, distinto del hombre, que, existiendo en algún modo bajo su potestad, se ordena a su uso, a subvenir a

<sup>5</sup> *I Cor.*, 1, 2.

<sup>6</sup> *Collect.*, PL 191, 1535 A.

<sup>7</sup> *Hechos*, 20, 28.

su necesidad y a procurarle placer en el estado y para el estado de la vida en este mundo. Del cual modo más generalmente acostumbró a decirse temporal todo lo que comienza y cesa en el tiempo. Esto es lo que es y se dice propiamente ser en el tiempo, como en el 4° de la Física<sup>8</sup>.

De otro modo se dice *temporal* de todo hábito, acción o pasión humana en el mismo sujeto o con vistas a otro, llevado a cabo por el hombre mirando el fin de este mundo o de la vida presente.

Todavía, menos universalmente se dice este nombre *temporal* de las acciones y pasiones voluntarias y transitivas ordenadas al bien o daño de otro distinto del que las realizó, y de éstas máxime tratan los legisladores humanos.

§ 5. Ahora quiero distinguir los significados o sentidos de esta expresión, espiritual, que en una de sus acepciones se dice de todas las substancias incorpóreas y sus acciones.

En otra significación se dice de toda acción o pasión humana, de su potencia de conocer y apetecer inmanente a ella. Según esta significación se dicen también espirituales las acciones de las cosas corporales en los sentidos de los animales y sin materia, como los simulacros, imaginaciones, fantasmas y especies de las cosas, que son para el alma como la razón de conocer, y en ese género se ponen por algunos las acciones de las cosas sensibles, aun en substancia no animada, como las generaciones de la luz y de otras cosas parecidas.

De nuevo, y más para nuestro propósito, se dice este nombre *espiritual* de la ley divina, de la doctrina y de la enseñanza de los preceptos y de los consejos derivados de ella y para ella. En la cual significación entran también todos los sacramentos eclesiásticos y sus efectos, toda la gracia divina, las virtudes teológicas todas y los dones del Espíritu Santo ordenados para nuestra vida eterna. Pues así con propiedad se sirve de este nombre el apóstol a los Romanos, 15° y 1ª a los Corintios, 9°, cuando dice: *Si sembramos en vosotros cosas espirituales, ¿será mucho que seguemos de vosotros cosas carnales?*<sup>9</sup>. Donde la glosa, según Ambrosio: *Espirituales, es decir, aquello que vivifica vuestro espíritu, o lo que se os dio por el Espíritu Santo, a saber, el Verbo de Dios y el misterio del reino de los cielos*<sup>10</sup>.

Todavía, según otra significación, suele tomarse este nombre por cualquiera acción o pasión humana voluntaria, tanto en sí misma, como la llevada a cabo con vistas a otro, poniendo el deseo en el mérito para la vida

<sup>8</sup> *Phys.*, 1. 4, c. 12; 221 a 3 s.

<sup>9</sup> *Rom.*, 15, 27. *1 Cor.*, 9, 11.

<sup>10</sup> *Collect.*, PL 191, 1609 B.

bienaventurada del siglo venidero; tales son los actos de contemplación de Dios, el amor del mismo y de los prójimos, las abstinencias, las obras de misericordia, de mansedumbre, oraciones, ofrendas inspiradas en la piedad o dirigidas al culto divino, los actos de hospitalidad, peregrinaciones, penitencias corporales, fuga y desprecio de deleites carnales, y generalmente todas las cosas semejantes a éstas ordenadas al fin antedicho.

Aún se dice este nombre, si no con tanta propiedad como el segundo y tercer modo, del templo o iglesia dicha según la segunda significación, de todos los vasos y utensilios que en él se ordenan al culto divino.

Pero de todas estas significaciones una última, no correcta e impropia en alto grado, es aquélla a la que extienden algunos este nombre para significar las acciones voluntarias transitivas y sus omisiones de parte de los presbíteros u obispos, diáconos y otros ministros del templo, encaminadas al provecho o daño de otro distinto del que realiza la acción, con vistas a la vida en este mundo.

Extienden, también, y aún más impropriamente, el mismo nombre a las posesiones y bienes temporales, muebles e inmuebles de los mismos y a ciertos censos y bienes temporales que llaman diezmos, para, con el pretexto de este vocablo, eximirse de las normas legales y las emanadas de los gobiernos civiles.

[...]

§ 7. Lo mismo habrá que pensar sin duda de ciertas acciones de los presbíteros, obispos y diáconos. Porque no son ni se deben decir espirituales todos los actos de ellos; muchos, en efecto, son actos civiles, contenciosos y carnales o temporales. Porque pueden dar préstamos, hacer depósitos, comprar, vender, pegar, matar, robar, cometer adulterio, arrebatar, traicionar, engañar, dar falso testimonio, difamar, caer en herejía y perpetrar otros crímenes, delitos y pendencias, igual que pueden ser cometidos por otros no sacerdotes. Por lo que habrá que preguntarles a ellos, a propósito, si sus acciones posibles que hemos reseñado son o pueden ser dichas espirituales por alguien de sana mente. Bien claro es que no lo son, sino carnales o temporales.

[...]

§ 8. Queda distinguir estos nombres *juez* y *juicio*, que expresa la acción de aquél. Porque son de aquéllos de múltiple apelación y en los que, al querer definir las cuestiones, ofrecen ambigüedad y obstáculo por su misma multiplicidad. Se dice *juez*, en una significación, de todo el que discierne y conoce, máxime con referencia a un hábito especulativo u operativo; y este nombre, *juicio*, del conocimiento o discernimiento de los tales. Del cual modo, el geómetra es juez y juzga de las figuras y de sus

peculiaridades, y el médico juzga de los sanos y de los enfermos, y el prudente de lo que hay que hacer u omitir, y el constructor de casas de cómo se han de construir. Así también el que sabe o es experto se dice juez y juzga de las cosas cognoscibles o realizables que le atañen. Y según esta significación tomó Aristóteles estos nombres en el 1º de la *Ética*, cap. 1º, cuando dijo: *Cada uno juzga bien en lo que conoce y de ello es buen juez*<sup>11</sup>.

También se dice este nombre *juez*, con otra significación, del que tiene ciencia del derecho político o civil que, con apelación corriente suele decirse *abogado*, aunque en las más de las provincias y mayormente en la de los itálicos se denomina *juez*.

De otro modo también se dice este nombre *juez* del príncipe o gobernante, y el nombre de *juicio* de la sentencia del gobernante, cuya autoridad, en efecto, está precisamente en juzgar de lo justo y lo útil según las leyes o las costumbres y en dictar y ejecutar con poder coactivo las sentencias dadas por él mismo.

[...]

#### IV. DE LAS ESCRITURAS CANÓNICAS, DE LOS PRECEPTOS Y CONSEJOS Y EJEMPLOS DE CRISTO Y DE SANTOS Y PROBADOS DOCTORES EXPOSITORES DE LA LEY EVANGÉLICA.

CON LOS CUALES SE DEMUESTRA CON EVIDENCIA QUE EL ROMANO Y CUALQUIER OTRO OBISPO O PRESBITERO O CLÉRIGO SIN EXCEPCIÓN, EN VIRTUD DE LAS PALABRAS DE LA ESCRITURA, NINGÚN PRINCIPADO COACTIVO O JURISDICCIÓN CONTENCIOSA PUEDEN REIVINDICAR PARA SÍ O ATRIBUIRSE, Y MUCHO MENOS EL SUPREMO DE TODOS SOBRE CUALQUIER CLÉRIGO O LAICO; Y QUE, A TENOR DEL CONSEJO Y EL EJEMPLO DE CRISTO, MÁXIME EN LAS COMUNIDADES DE LOS FIELES. SI SE LES OFRECE O SE LES CONFIERE POR EL QUE TIENE AUTORIDAD PARA ELLO, DEBEN RECUSARLO, Y ADEMÁS, QUE TODOS LOS OBISPOS Y LOS QUE INDISCRIMINADAMENTE LLAMAMOS CLÉRIGOS, HAN DE SOMETERSE AL JUICIO COACTIVO O GOBIERNO DEL QUE MANDA CON AUTORIDAD DEL LEGISLADOR HUMANO, SOBRE TODO SI ES FIEL

En contra de ello queremos seguidamente aducir las verdades de la Escritura sagrada, mandando o aconsejando expresamente, ya sea en su sentido literal, ya en el místico, con las interpretaciones de los santos y con la exposición de la fe cristiana de otros aprobados doctores, que el obispo romano llamado Papa y cualquiera otro obispo, o presbítero o diácono, no tengan ni deban tener el gobierno o juicio o jurisdicción coactiva sobre cualquier sacerdote o no sacerdote, gobernante, comunidad, colegio o per-

<sup>11</sup> *Eth. Nic.*, l. 1, c. 1; 1094 b 28.



sona particular de cualquier condición, entendiendo por *juicio coactivo* aquel que en el cap. 11 de esta Parte dijimos entenderse según la tercera significación de juez y juicio.

§ 2. Mas para declarar con más evidencia este sentido no debe ocultársenos que en esta investigación no nos preguntamos cuál sea el poder o autoridad que Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, tuvo o tenga en este presente siglo, ni qué y cuánto pudo conferir de esto al bienaventurado Pedro y a los demás apóstoles y a sus sucesores, obispos o presbíteros, porque de esto no dudan los fieles cristianos en los asuntos aquí tratados. Sino queremos y debemos inquirir qué clase de poder y autoridad quiso Cristo conferirles para ejercitarla en este siglo y de hecho les confirió, y de cuál los excluyó y se lo prohibió con el consejo o con el ejemplo. Porque estamos obligados a creer que ellos tienen de Cristo tanta potestad y autoridad cuanta podemos deducir de las palabras de la Escritura que les fue entregada, no otra. Porque es cierto para todos los fieles de Cristo, que Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, pudo conferir, no ya sólo a los apóstoles, sino a cualesquiera otros, autoridad o jurisdicción coactiva en este siglo sobre todos los príncipes o principados y todas las demás personas particulares del mundo, y quizá aún una mayor, como de crear entes, destruir o reconstruir el cielo y la tierra y lo que en ella hay, e incluso de mandar sobre los ángeles: lo cual, sin embargo, Cristo no se lo dio ni pensó en dárselo. De donde Agustín, en el Sermón 10º: *De las palabras del Señor, según Mateo*, dice así: *Aprended de mí, no a fabricar el mundo, no a crear todo lo visible y lo invisible, no a hacer milagros en el mismo mundo y resucitar muertos, sino que soy manso y humilde de corazón*<sup>1</sup>.

§ 3. Por tanto, apuntando al fin que me he propuesto, basta mostrar y mostraré, lo primero, que Cristo mismo no vino al mundo a dominar a los hombres, ni a juzgarlos con el juicio según la tercera significación, ni a gobernar temporalmente, sino más bien a someterse dentro del estado del presente siglo; más aún, de tal juicio o gobierno en ese mismo sentido se excluyó a sí mismo y a sus apóstoles y discípulos suyos; y consiguientemente a los sucesores de los mismos, obispos o presbíteros, los excluyó con su ejemplo y con su palabra de consejo y de precepto de todo principado o gobierno terreno semejante. Lo mismo mostraré que hicieron los apóstoles principales como verdaderos imitadores de Cristo y enseñaron a sus sucesores a hacer lo mismo; más aún, que tanto Cristo como los apóstoles mismos quisieron someterse y se sometieron constantemente a la jurisdicción coactiva de los gobernantes del mundo, real y personalmente, y a todos los

<sup>1</sup> PL 38, 441.

demás, a los que predicaron la ley de la verdad o se la legaron por escrito, enseñaron y mandaron hacer lo mismo bajo pena de condenación eterna. Después pondré un capítulo sobre la potestad o autoridad de las llaves otorgada por Cristo a los apóstoles y a sus sucesores en el oficio, obispos o presbíteros, a fin de que quede en claro qué, cuál y cuánta sea esa potestad, tanto en el obispo romano como en los otros. Porque hubo siempre ignorancia de ello, pero ahora es el origen de muchas discusiones y perniciosas reyertas entre los fieles de Cristo, como en el primer capítulo de esta Parte de algún modo apuntábamos.

§ 4. Prosiguiendo, pues, en nuestro intento queremos mostrar que Cristo, consecuente con su propósito e intención, de palabra y de obra, se quiso excluir y se excluyó a sí mismo y a sus apóstoles del oficio de gobernar o de la jurisdicción contenciosa, del régimen o juicio coactivo cualquiera en este mundo. Esto aparece sin lugar a duda, primero, en el pasaje de Juan, 18°. Pues siendo Cristo acusado ante Poncio Pilato, vicario del príncipe romano en Judea, por decirse él rey de los judíos, interrogándole Pilato si había dicho tal cosa o se decía él rey, respondió Cristo entre otras cosas a la pregunta de Pilato estas palabras: *Mi reino no es de este mundo*<sup>2</sup>, es decir, no vine a reinar con un régimen o dominio temporal, del modo como reinan los reyes del mundo, en prueba de lo cual en seguida da el mismo Cristo la señal manifiesta: *Si de este mundo fuera mi reino, mis servidores cierto que lucharían para que no fuera entregado a los judíos*. Como si arguyera Cristo de esta manera: Si hubiera venido a reinar en este mundo con gobierno terreno, o sea, coactivo, tendría vasallos de este régimen, luchadores por tanto y debeladores de los trasgresores, como tienen los otros reyes; pero no tengo tales vasallos, como tú manifiestamente puedes echar de ver. De donde la glosa interlinear: *Se ve claro que nadie lo defendió*. y esto es lo que Cristo, reasumiendo por segunda vez, dice: *Ahora bien, mi reino no es de acá, el que efectivamente vine a enseñar*.

[...]

§ 7. De nuevo, para el propósito principal, mirando lo que Cristo mostró con la obra o con el ejemplo. Leemos, en efecto, en Juan, 6°, que *Jesús, cuando se percató de que iban a venir para arrebatarle y hacerle rey, huyó de nuevo al monte él a solas*<sup>3</sup>. Y la glosa interlinear: *Del cual descendió para dar de comer a las turbas, enseñando a huir de lo próspero de este mundo y a orar en contra de ello*. Ciertamente es, pues, que Cristo huyó del gobierno, y si no, nada nos habría enseñado con el ejemplo. Sentido que refuerza la exposición de Agustín cuando dice que *los fieles cristianos son*

<sup>2</sup> Juan, 18, 36. *Glossa interl.*

<sup>3</sup> Juan, 6, 15.

su reino, que ahora se cultiva, ahora se compra con la sangre de Cristo. Y se manifestará su reino cuando se revele la claridad de sus santos después del juicio que él hará. y los discípulos y las turbas creyentes en él pensaron que había venido para reinar ya<sup>4</sup>. Ved cómo los santos por reino de Cristo en este mundo nunca entendieron un dominio temporal o juicio de actos contenciosos y su ejecución por una potestad coactiva contra los trasgresores de las leyes en este mundo, sino cómo por reino de él en el presente siglo entendieron la doctrina de la fe y del régimen acorde con ella con vistas al reino celeste.

[...]

§ 9. Ahora, pues, a continuación, resta mostrar que Cristo mismo, no sólo recusó el principado o el juicio coactivo en este mundo, por lo que dio ejemplo a sus apóstoles y discípulos y a los sucesores de ellos de obrar de la misma manera, sino que mostró con su palabra y con su ejemplo que todos, tanto sacerdotes como no sacerdotes, deben someterse real y personalmente al juicio coactivo de los príncipes de este siglo. Con la palabra, pues, y con su ejemplo mostró esto Cristo, primero, en esas cosas, por lo que tenemos en Mateo, 22°. Pues interrogándole los judíos: *Dinos, qué te parece, ¿es lícito dar el tributo al César o no?*, a éstos Cristo, mirando el denario y su inscripción, les dio por respuesta: *Devolved al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*<sup>5</sup>. Donde la glosa interlineal: *es decir, el tributo y el dinero*. Y Ambrosio sobre aquello de: *¿de quién es la imagen y la inscripción esa? dice así: Como el César exige la impresión de su imagen, así también Dios exige que el alma esté marcada con la luz de su rostro*<sup>6</sup>. Mira, pues, lo que Cristo vino al mundo a exigir. El Crisóstomo dice así: *Pero tú, cuando oigas: devuelve al César lo que es del César, entiende que se refiere sólo a aquello que en nada daña a la piedad, porque si fuera algo de eso, no es ya tributo del César, sino del diablo*<sup>7</sup>. He aquí cómo en todo debemos someternos al César, mientras no esté en contradicción con la piedad, es decir, con el culto o el mandamiento divino. En las cosas reales, pues, quiso Cristo someterse al príncipe secular. Esta fue también claramente la opinión del bienaventurado Ambrosio, apoyándose en la sentencia de Cristo; dijo, en efecto, en la carta contra Valentiniano, que se intitula: *A la plebe: Pagamos al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. El tributo es del César, no se niega*<sup>8</sup>.

[...]

<sup>4</sup> *Catena aurea*, XII, 330.

<sup>5</sup> *Mt.*, 22, 20.

<sup>6</sup> *Glossa ord.*, ad locum

<sup>7</sup> *Catena aurea*, XI, 273.

<sup>8</sup> *Ambrosio, Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis*, 35. PL 16. 1061

§ 12. Además, no sólo en cuanto a las cosas mostró Cristo que se sometía a la jurisdicción coactiva del príncipe secular, sino también en sí mismo en cuanto a lo personal, mayor que la cual, ninguna jurisdicción, ni sobre él, ni sobre otro pudo tener el príncipe, por lo que también llama a esta jurisdicción el legislador romano *mero imperio*. Esto puede mostrarse con evidencia por Mateo, 27°, porque, como allí se lee y aparece, Cristo permitió ser cogido y conducido al pretorio de Pilato, que era vicario del emperador y por él finalmente, como juez de potestad coactiva, sobrellevó el ser juzgado y entregado al último suplicio, ni contra él, como contra un no juez, se querelló, aunque quizá significó que padecía un juicio menos justo. Y consta que podría haber sufrido tal juicio y tal suplicio de parte de los sacerdotes, si hubiera querido y hubiera juzgado inconveniente que sus futuros sucesores se sometieran a los príncipes de este siglo y fueran juzgados por ellos. Y esto, por estar más de propósito escrito en el 19° de Juan, añadido aquí lo que allí se dice: Cuando, pues, Cristo fue llevado a Pilato, vicario del César como a juez, y acusado de que se hacía rey de los judíos e hijo de Dios, y preguntándole Pilato: *De dónde eres tú*, a lo que Jesús no dio ninguna respuesta, le dijo Pilato las siguientes palabras, muy a punto para nuestro propósito, cuyo pasaje suena así: *¿A mí no me hablas? ¿No sabes que tengo potestad para crucificarte y para soltarte. Respondió Jesús: No tendrías poder alguno sobre mí si no se te hubiese dado de arriba*<sup>9</sup>. He aquí cómo Cristo no negó que Pilato tuviese potestad para juzgar y para ejecutar el juicio sobre él; ni dijo: Esto no te pertenece *de iure* a ti, bien que *de facto* lo haces. Sino que añadió Cristo que esa potestad la tenía Pilato de arriba.

[...]

§ 13. Ni tan sólo de sí quiso Cristo excluir el principado secular o la plenitud judicial coactiva, sino también excluyó de ella a los apóstoles, tanto de ellos entre sí como respecto de los otros. De donde en Mateo, 20°, y en Lucas, 22°, tenemos este pasaje: *Se produjo una gran contienda entre ellos*, es decir, los apóstoles, *sobre quién de ellos era el mayor*. Y les dijo, a saber, Cristo: *Los reyes de las naciones los dominan y los que tienen potestad sobre ellos se denominan bienhechores*. En Mateo se expresa así este inciso: *Y los que son mayores ejercen poder sobre ellos, pero vosotros no así. Sino el que es mayor entre vosotros, hágase como el menor, y el que preside como el servidor. Porque, ¿quién es mayor, el que se recuesta o el que sirve? ¿No es el que se recuesta para comer? Pues yo estoy en medio de vosotros como el que sirve. Pero el que quiera de vosotros ser mayor, sea vuestro servidor. Y el que quiera de vosotros ser el primero,*

<sup>9</sup> Juan, 19, 9.

*sea vuestro siervo, como el hijo del hombre, que no vino para ser servido, sino para servir*<sup>10</sup>, es decir, servir en las cosas temporales, no dominar o anteponerse. Porque en el ministerio espiritual era él el primero, no siervo, en medio de los apóstoles. Donde Orígenes: *Sabéis que los príncipes de los gentiles los dominan, es decir, no contentos sólo con gobernar a sus súbditos, tratan de dominarlos violentamente*, a saber, por el poder coactivo, si hace falta. *Mas entre vosotros, que sois míos, no será así. Porque como todo lo carnal está fundado en la necesidad, y lo espiritual en la voluntad, así los que son príncipes espirituales, es decir, los preladados, han de fundar su supremacía en el amor, no en el temor*<sup>11</sup>. El Crisóstomo por su parte, entre otras cosas, dice esto que hace a nuestro propósito: *Los príncipes de este mundo están para dominar a sus inferiores y reducirlos a esclavitud y despojarlos, suple, si desmerecen, y hasta la muerte utilizarlos para su provecho y gloria, se entiende, del principado. Y los príncipes de la iglesia, es decir, los preladados, son hechos para que sirvan a sus inferiores y les suministren todo cuanto recibieron de Cristo, descuiden su propio provecho y procuren el de aquéllos y no retrocedan ante la muerte por la salvación de sus inferiores. Y codiciar el primado de la iglesia no es injusto ni provechoso. Porque, ¿qué hombre sensato quiere por propia iniciativa someterse a la servidumbre y a un peligro tal que tenga que responder de toda la iglesia, si no es acaso el que no teme el juicio de Dios, aprovechándose de su primacía eclesiástica de modo aseglarado hasta convertirla en secular?*<sup>12</sup> Pues, ¿para qué tienen que entrometerse los sacerdotes en los juicios seculares? Porque no deben dominar temporalmente, sino, a ejemplo y mandato de Cristo, servir. De donde Jerónimo: *Finalmente les propone su ejemplo, se entiende, Cristo, de modo que si menospreciaren las palabras, suple, del mismo, los apóstoles se avergüencen de los hechos, de dominar temporalmente*<sup>13</sup>. Y Orígenes parecidamente, sobre aquello: *Y dar la vida por la redención de muchos*<sup>14</sup>, dice así: *Los príncipes, pues, de las iglesias deben imitar a Cristo accesible y hablando a las mujeres e imponiendo las manos a los niños, lavando los pies de los discípulos, para que lo mismo hagan ellos con los hermanos. Pero nosotros somos tales, habla de los preladados de su tiempo, que no parece sino que aventajamos en la soberbia aun a los príncipes del mundo, o no entendiendo o menospreciando el mandato de Cristo y ambicionamos, como los reyes, tener escuadrones que marchen delante y terribles*<sup>15</sup>. Pues

<sup>10</sup> Lc., 22, 24-27; Mt., 20, 25-28.

<sup>11</sup> *Catena aurea*, XI, 234.

<sup>12</sup> *Catena aurea*, *ibíd.*

<sup>13</sup> *Catena aurea*, *ibíd.*

<sup>14</sup> Mt., 20, 28.

<sup>15</sup> *Catena aurea*, *ibíd.* Lc., 22, 24-27.

porque hacer esto es menospreciar o ignorar el mandato de Cristo, se ha de amonestar primero a estos prelados, lo cual haremos en este tratado, mostrando qué es lo que les compete por su autoridad; después, si tomaran a menos el corregirse, se les ha de forzar y obligar por los príncipes seculares, para que no corrompan las costumbres de los otros.

[...]

Así pues, de las verdades evangélicas aducidas, y de sus interpretaciones dadas por los santos y por otros doctores aprobados, se hará a todos evidente que Cristo se excluyó a sí mismo o se quiso excluir, ya de palabra ya de obra, de todo principado o gobierno, juicio o potestad coactiva terrena, y que quiso someterse a los príncipes y potestades del siglo con jurisdicción coactiva.

V. DE LOS DICHS CANÓNICOS DE LOS APÓSTOLES Y DE LAS EXPOSICIONES  
DE LOS SANTOS Y DE LOS DOCTORES, POR LAS QUE ABIERTAMENTE SE PRUEBA  
LO MISMO QUE EN EL CAPÍTULO PRECEDENTE

Resta, pues, y sobre esto se ha de mostrar, que la misma opinión y doctrina fue de los principales apóstoles, primero de Pablo en la 2ª a Timoteo, 2º, el mismo que él había constituido como presbítero u obispo, amonestándole a que no se mezclara en los negocios humanos. Dice él así: *Nadie que milita para Dios se enreda en negocios seculares*<sup>1</sup>. Donde la glosa, según Ambrosio: *Porque nadie que milita en las cosas espirituales para Dios, que no puede dividirse en dos siervos contrarios, como nadie puede servir a dos señores, se mezcla en cualesquiera negocios seculares*<sup>2</sup>, y dijo *cualquiera*, sin excluir ninguno. Y dado que es secularísimo entre los negocios seculares el principado o el juicio coactivo de los actos conatos, pues ordena y regula todos los negocios seculares o actos seculares humanos civiles, como se demostró en el 15º de la Primera Parte, principalísimamente mandó el apóstol huir de él al que debe militar para Dios, a saber, administrando las cosas espirituales, cual debe ser el obispo y cualquier sacerdote.

§ 2. Y ésta, que dijimos ser, la opinión del apóstol, más abiertamente la expresa el pasaje de la 1ª a los Corintios, 6º, cuando dice: *Si tuviereis negocios seculares, echad mano, para juzgarlos, de los menos considerados dentro de la iglesia*<sup>3</sup>. Pues allí hablaba el apóstol a todos los

<sup>1</sup> II Tim., 2, 4.

<sup>2</sup> Collect., PL 192, 1577 B-C. Marsilio atribuye el texto a Ambrosio.

<sup>3</sup> I Cor., 6, 4.

fieles y a la iglesia propiamente dicha, a saber, según la última significación.

[...]

Y esto lo expresa de nuevo cuando añade: *A mí no me parece buen apreciador de las cosas quien juzga indigno de los apóstoles o de los varones apostólicos el no erigirse en juez de esas cosas, a los que se les dio un oficio para cosas mayores. ¿Cómo no van a tener en poco el juzgar de hacendillas terrenas de los hombres los que en el reino celeste juzgarán aun a los ángeles?*<sup>4</sup>

§ 4. Mandó también el santo apóstol a todos, sin exceptuar a ninguno, que el obispo o el sacerdote o diácono estuvieran sometidos al juicio coactivo de los jueces y príncipes seculares, y no resistirles, a no ser que mandasen hacer algo contra la ley de la salud eterna. De donde a los Romanos, 13º: *Toda alma esté sometida a las potestades superiores; porque no hay autoridad sino venida de Dios. Y las cosas que vienen de Dios son ordenadas. Así que quien resiste al poder resiste a la ordenación de Dios. Los que resisten se acarrearán a sí mismos la condena. Porque los príncipes no están para temor de la obra buena, sino de la mala. ¿Quieres no temer a la potestad? Obra el bien, y tendrás aplauso de ella, pues es para ti ministro de Dios para el bien. Mas si obras mal, teme, porque no sin razón lleva la espada. Ministro es de Dios, vengador en su enojo para aquel que obra el mal. Por eso estad sumisos, no sólo por temor de la ira, sino también por razón de la conciencia. Por eso también pagáis tributos, porque son ministros de Dios, que sirven a Dios en eso mismo. Dad a todos lo debido, al que tributo, tributo, al que impuesto, impuesto, al que temor, temor, al que honor, honor*<sup>5</sup>. Quise aducir las glosas sobre estas notables palabras del apóstol, según los santos y doctores católicos, porque de lo que dijo el apóstol y los glosadores tan abiertamente se demuestra que nuestro propósito va en la verdad, que nadie de sanamente puede, bien mirado eso, dudar ya. Dijo, pues, el apóstol: *Toda alma*, etc., sin exceptuar a nadie, donde la glosa según Agustín en primer lugar y luego a veces según Ambrosio así: *Y aquí invita a la humildad. Porque a algunos parecía que los malos amos y, sobre todo, los infieles, no debían ejercer su dominio sobre los fieles, y si fueren buenos y fieles, debían ponerse en línea de igualdad con los buenos y fieles. Soberbia ésta que también reprueba el apóstol significando por la parte superior, es decir, el alma, todo el hombre. Porque, ¿qué es toda alma sino todo hombre? Como si dijera: “Todo*

<sup>4</sup> Bern., *De consid.*, I, 6-7. PL 182, 735 C-736 A.

<sup>5</sup> Rom., 13, 1-7.

*lo antedicho hay que hacerlo; aunque seáis tan perfectos en el cuerpo de Cristo, sin embargo, toda alma ha de someterse, es decir, sométase todo el hombre. Al cual significó por el nombre de alma, a fin de que no sirváis sólo con el cuerpo, sino también con la voluntad". Toda alma, pues, esté sometida, de modo que también de voluntad sirva el hombre a las potestades seculares, buenas o malas, a saber, a los reyes, a los príncipes, a los tribunos, a los centuriones y otros así<sup>6</sup>. He ahí, pues, lo que entendió el apóstol por las potestades superiores; no otra cosa que los príncipes seculares.*

[...]

§ 5. De este pasaje del apóstol y de las explicaciones aducidas de los santos, se deduce que todo aquel que no quiera que se blasfeme el nombre y las enseñanzas del Señor como si fueran injustas, predicando contra las leyes civiles, como dice la glosa de Agustín a la 1ª a Timoteo, 6º, sin dubitación alguna ha de sostener que todos los hombres, de cualquier estado y condición que sean, real y personalmente deben sujetarse a la jurisdicción de los príncipes de este mundo y obedecerles en todo aquello que no contradiga a la ley de la salud eterna, máxime ateniéndose a las leyes humanas o a las costumbres honestas y aprobadas; porque de éstas habla claramente el apóstol cuando dice: *Toda alma se someta*, etc., y que *no sin motivo llevan la espada*, y lo demás que sobre los mismos expresó, aludiendo tanto a la defensa que hacen de la patria, como a la prestación a ellos de los tributos, según las explicaciones de los santos.

[...]

§ 6. No queremos, sin embargo, decir con todo esto que no se deba reverencia y obediencia al doctor o pastor eclesiástico en aquellas cosas que manda o enseña dentro y según la ley evangélica, no de otra manera o contrariamente a ella, como por Mateo, 23º, y por Jerónimo glosándolo aparece bastantemente. Bien que tampoco debe ni puede él en este mundo forzar a nadie a la observancia de aquellas cosas bajo pena o suplicio ninguno, real o personal, puesto que no leemos en la escritura evangélica que tal potestad de forzar o de dominar haya sido concedida a nadie en este mundo, sino más bien denegada de consejo o de precepto, como de lo dicho aquí y en el capítulo precedente se desprende. Pues tal potestad en este siglo se da por las leyes o por los legisladores humanos, la cual, dada al obispo o al presbítero para forzar a los hombres en aquellas cosas que pertenecen a la ley divina, sería inútil. Pues a los forzados así en nada les aprovecharía para la salud eterna.

[...]

---

<sup>6</sup> *Collect.*, PL 191, 1503 A-B.



[P]orque, en efecto, no está en su poder en forzar a nadie, porque no tienen en este siglo autoridad coactiva sobre ninguno, por razón de que *de las leyes*, es decir, de los legisladores, no les vino a ellos aquella autoridad en aquellos tiempos o en aquellos lugares o provincias. Entonces, apelando a otra razón, añade: *Ni si fuera dada*, se entiende, una tal potestad, *tendríamos* nosotros, es decir, los obispos o presbíteros, *donde ejercitar aquella potestad, dado que nuestro Dios*, a saber, Cristo, *va a remunerar, no a los que son apartados a la fuerza del pecado*, es decir, ejerciendo sobre ellos violencia, *sino a los que se guardan de él por propia voluntad*<sup>7</sup>.

§ 7. No queremos, sin embargo, decir con esto que sea desaconsejado ejercer coacción sobre los herejes y otros infieles, pero aseveramos que esta autoridad, si ello entra en lo lícito, compete exclusivamente al legislador humano.

No le compete, pues, a cualquier sacerdote u obispo la potestad coactiva, sino deben, igual ellos que los demás, someterse en esto a los jueces seculares en esa potestad, como hemos dicho.

[...]

§ 10. No habiendo sido, pues, concedida por ley divina a ningún obispo la jurisdicción o potestad coactiva en este mundo, sino más bien denegada como consejo o como precepto, como meridianamente se ha demostrado en este capítulo y en el precedente, y no perteneciendo tampoco tal potestad a los obispos o presbíteros, en cuanto obispos por sucesión hereditaria o paterna, síguese necesariamente que en esa potestad están ellos sujetos a los jueces seculares, como se deduce con evidencia de los dichos de los apóstoles Pedro y Pablo y de los otros santos, y con discurso demostrativo puede hacerse patente por lo dicho en los capítulos XV y XVII de la Primera Parte, y que ni obispo alguno ni el Papa tienen jurisdicción coactiva sobre ningún presbítero o no presbítero, en este siglo, a no ser que les sea concedida por el humano legislador, en cuya potestad está siempre el retirársela por motivos razonables, cuya apreciación y determinación plena se entiende pertenecer al mismo legislador, sobre todo en las comunidades de fieles.

Que, pues, Cristo renunció a cualquier principado o jurisdicción coactiva sobre alguien en este mundo, y que se la quitó a sus apóstoles y sus sucesores los obispos o presbíteros, o por consejo o por precepto, y que a sí mismo y a los mismos apóstoles los quiso sometidos a la jurisdicción coactiva de los príncipes del siglo, y que enseñó a guardar lo mismo, y como él

---

<sup>7</sup> I Crisóst., *De sacerdocio*, II, 3; PG 48, 634.

los principales apóstoles, Pedro y Pablo, de obra y de palabra; por las verdades del evangelio, por testimonios de valor eterno y por las interpretaciones y exposiciones de los santos y de otros probados doctores de la fe cristiana, creemos haberlo demostrado con evidencia.

[...]

## VII. PRESENTACIÓN SUMARIA DE LO DICHO EN EL CAPÍTULO PRECEDENTE Y DE SU ACLARACIÓN Y CONFIRMACIÓN

Pues tratando de poner en resumen lo que toca a la potestad de las llaves sacerdotales concedida por Cristo a los apóstoles, diremos que en el pecador verdaderamente penitente, es decir, dolido del pecado cometido, unas cosas obra Dios solo, sin previo ministerio alguno del sacerdote, a saber, la iluminación de la mente, la purificación de la culpa o mancha del pecado, y la remisión de la condenación eterna. Otras son las que Dios obra en el mismo pecador, no por sí solo, sino mediante el ministerio del sacerdote, como mostrar ante la faz de la iglesia quién se ha de tener por desligado o ligado de sus pecados en este mundo, quién ligado o desligado en el otro; es decir, a quién Dios ha remitido los pecados o a quiénes se los ha retenido. Aún hay algo que Dios obra sobre el pecador por el ministerio del sacerdote, a saber, la conmutación de la pena del purgatorio merecida por el pecador para el otro mundo a cambio de alguna satisfacción temporal en éste. Porque remite de aquella pena en parte o en todo, según las satisfacciones impuestas y según la disposición del pecador. Todo lo cual ha de ser hecho por el sacerdote con la llave de la potestad, según su discreción. Y así también han de ser excluidos de la comunión de los sacramentos por el sacerdote los contumaces y admitidos los arrepentidos, como se dijo hacia el fin del capítulo precedente.

§ 2. Y ésta fue la opinión del Maestro, libro 4º, Distinción 18ª, cap. 8º, cuando dice: *Según estos modos de atar y desatar, en qué sentido es verdadero lo que se dice: “Todo lo que desates sobre la tierra, desatado será en el cielo y todo lo que ates en la tierra atado será en el cielo”.* Porque a veces dan, se entiende, los presbíteros, por desatados o atados los que no lo son ante Dios, y alguna vez atan o desatan con la pena de la satisfacción a los indignos, y admiten a los sacramentos a los indignos y se retraen de admitir a los dignos. Pero hay que entenderlo de aquéllos cuyos méritos piden ser desatados o atados. Así pues, todos aquéllos a los que desatan o atan con la llave de la discreción, aplicada a los méritos de los reos, son desatados o atados en los cielos, es decir, ante Dios, pues entonces la sentencia proferida por el sacerdote es aprobada y confirmada por

*el juicio divino*. Y dice el Maestro a seguido, a modo de epílogo: *He aquí cuál es y hasta dónde se extiende el uso de las llaves apostólicas*<sup>1</sup>.

§ 3. Y para tener mayor evidencia de ello, aducimos el ejemplo o comparación familiar a él, que parece tener “también mucho que ver con las palabras y la sentencia de Cristo y de los santos, cuyas autoridades mencionamos antes, máxime la de Ambrosio. Dice, pues, aquel que *la palabra de Dios perdona el pecado y el sacerdote es el juez; el sacerdote desempeña su oficio, pero no ejerce los derechos de potestad alguna*<sup>2</sup>. Entonces, ¿cómo perdona el pecado el sacerdote si no ejerce los derechos de potestad alguna? Digamos, pues, que el sacerdote, como llavero del juez celeste, libera al pecador de un modo análogo al del llavero del juez terreno. Porque como por la palabra o sentencia del juez de este mundo, es decir, del gobernante, se le condena o se le absuelve de la culpa y de la pena civil al reo, así por la palabra divina se absuelve, absolutamente a alguno o se le ata con la culpa y la deuda de la condenación eterna o pena para el siglo venidero. Y como por la acción del llavero del príncipe terreno nadie es absuelto o condenado a la culpa y pena civil, pero por la acción de cerrar o abrir la cárcel queda a la vista que el reo es absuelto o condenado, de modo parecido por la acción del sacerdote ninguno es desatado o atado con la culpa y la deuda de la condenación eterna, sino que se muestra ante la faz de la iglesia quién se ha de tener por absuelto o atado por Dios, al tiempo que recibe la bendición del sacerdote y se le admite a la comunión de los sacramentos, como dejamos dicho al final del capítulo precedente. Y por eso, como el llavero del juez terreno abriendo y cerrando la cárcel cumple su oficio, sin que por ello ejerza derechos algunos de potestad judicial de absolver o de condenar, porque, aunque de hecho abra la cárcel a algún reo no absuelto por el juez y muestre al pueblo con su voz que el reo ha sido absuelto, no por ello el reo aquel quedaría absuelto de la pena o de la culpa civil, y, al revés, si rehusara abrir la cárcel y con su voz proclamará que no ha sido absuelto sino condenado aquél al que verdaderamente el juez hubiera absuelto por sentencia suya, no por ello sería deudor de la culpa o pena civil, así análogamente el sacerdote, llavero del juez celeste, cumple con su oficio pronunciando verbalmente la absolución, o la atadura, o condenación. Que si a los que verdaderamente el juez de arriba habrá de condenar o ha condenado ya, el sacerdote, por ignorancia o por móviles subrepticios, o por ambas cosas, proclamare dignos de absolución o ya absueltos, o, al revés, no por ello serían los primeros absueltos y los segundos condenados,

---

<sup>1</sup> P. Lomb., *Sent.*, IV, *Dist.* 18, c. 8. *PL* 192, 888.

<sup>2</sup> *Ibíd.*

por no haber hecho uso de la llave o de las llaves con discreción, según los méritos de los reos.

[...]

§ 5. Por lo cual el sacerdote conforme a su oficio no ha de ser comparado similarmente con el juez en la tercera significación, sino en la primera, a saber, con el que tiene autoridad para enseñar y obrar a la manera del médico, pero no con potestad coactiva sobre ninguno. El mismo Cristo se llamó a sí mismo médico en este sentido, no príncipe, como en Lucas, 5<sup>o</sup>, dijo hablando de sí: *Que no tienen necesidad de médico los sanos sino los enfermos*<sup>3</sup>. No dijo: necesitan de juez. Porque no había venido a este mundo para ejercer el juicio coactivo en los litigios contentiosos humanos, como lo declaramos según Lucas, 12<sup>o</sup>, en el cap. IV, párrafo 8. A los vivos y a los muertos los juzgará con tal juicio coactivo en aquel día del que habla el apóstol, en la 2<sup>a</sup> a Timoteo, cap. último: *Por lo demás me está reservada a mí la corona de la justicia, que me será dada en aquel día por el Señor, como justo juez*<sup>4</sup>. Entonces, en efecto, impondrá con juicio coactivo las penas a aquellos que hubieren trasgredido su ley dada inmediatamente por él mismo en este mundo. Y por ello significativamente dijo Cristo a Pedro: *A ti te daré las llaves del reino de los cielos*. Y no dijo: A ti te daré el juicio del reino de los cielos. Y por lo mismo, ya dijimos que el llavero del juez mundano o del excelso juez no tiene el juicio coactivo, el que denominamos como tercera significación, por razón de que ni uno ni otro ejerce los derechos de tal potestad, como claramente lo dijo Ambrosio del sacerdote y también sobradamente se ha demostrado con la autoridad de los otros santos.

Así, pues, sobre la autoridad de los sacerdotes u obispos y de la potestad de las llaves apostólicas, por Cristo a ellos concedida, quede en firme lo dicho.

[...]

XV. DE LA DISTINCIÓN DEL OFICIO SACERDOTAL, SEGÚN SU AUTORIDAD ESENCIAL Y ACCIDENTAL, SEPARABLE E INSEPARABLE, Y QUE EN LA DIGNIDAD ESENCIAL NO ES INFERIOR CUALQUIER PRESBITERO AL OBISPO, SINO SOLO EN LA ACCIDENTAL

Junto con todo lo dicho se suscitó una cuestión difícil y muy necesitada de someterse a consideración. Pues se dijo por nosotros en el XV de la Primera Parte y se volvió a tocar en algún modo en el XVIII, al fin, que el legislador humano mismo, o por sí, o por medio de la parte gobernante, es

<sup>3</sup> *Lc.*, 5,31.

<sup>4</sup> *II Tim.*, 4, 8.

la causa eficiente de la institución de todos los oficios o partes de la ciudad. Con esto recordamos también haber dicho en el último de la Primera que el sacerdocio o el oficio sacerdotal de la Nueva Ley fue en un principio instituido por Cristo solo, del cual mostramos que había abdicado todo principado de este siglo y todo el dominio de las cosas temporales, en el IV, XI, XIII y XIV de esta Parte, y que no fue legislador humano, en el XII y XIII de la Primera. Por lo cual creemos haber afirmado que el mismo no fue el instaurador de oficio alguno en la ciudad, ni humano legislador o príncipe, de donde con razón se preguntará alguien: ¿A quién le corresponde la autoridad de instituir el sacerdocio, máxime en las comunidades de fieles? Porque lo dicho por nosotros sobre ello parece contradecirse en sus términos.

§ 2. Proponiéndonos solventar la aparente contrariedad de lo dicho, traeremos primero a la memoria lo que dijimos en el VI y VII de la Primera Parte, que unas son las causas de cualquiera de los oficios de la ciudad, según que los oficios designan hábitos del alma, y otras las causas de los mismos según que son partes de la ciudad, instituidos para obtener de ellos las correspondientes suficiencias, lo cual puede análogamente mirarse en el sacerdocio, como en los demás oficios de la ciudad. Porque del sacerdocio, según que designa un hábito del alma, que llaman carácter los doctores de las sagradas escrituras, la causa eficiente inmediata por sí, o el propio hacedor de suyo, es Dios, quien imprime ese carácter en el alma, previo un cierto ministerio humano que lo prepara. El comienzo de ello en la Ley Nueva provino de Cristo. Porque él, que fue verdadero Dios y verdadero hombre, en cuanto sacerdote humano desempeñó un ministerio que, siguiéndole, lo practican ahora los sacerdotes; mas en cuanto Dios imprimió un carácter en las almas de aquellos que instituyó sacerdotes; del cual modo, primero instituyó a los apóstoles, como sucesores suyos inmediatos, y así después, sucesivamente, a todos los demás sacerdotes, pero por el ministerio de los apóstoles y de todos los demás que van sucediéndose en este oficio. Porque imponiendo los apóstoles y los otros sacerdotes las manos a otros, y profiriendo las correspondientes palabras y oraciones prescritas para ello, Cristo, en cuanto Dios, imprime ese hábito o carácter sacerdotal en los que dignamente quieren recibirlo.

Y semejantemente hay que pensar de las colaciones de los otros órdenes por los que se imprime un cierto carácter en el alma del que los recibe. Este carácter sacerdotal, pues, ya sea uno, ya varios, es una potestad por la que el sacerdote puede consagrar del pan y del vino el Cuerpo y la Sangre bendita de Cristo, aplicando la pronunciación de ciertas palabras, y

administrar todos los demás sacramentos eclesiásticos; por la cual puede igualmente desatar o atar a los hombres sus pecados.

[...]

§ 4. Este carácter sacerdotal, sea uno o muchos, el que hemos dicho ser potestad de realizar el sacramento de la Eucaristía, o del Cuerpo y Sangre de Cristo, y potestad también de desatar o atar a los hombres de sus pecados, y al que en adelante llamaremos autoridad esencial, o sea, la que es inseparable del presbítero en cuanto presbítero, me parece con probabilidad que todos los sacerdotes la poseen igual en la especie, y que ni el obispo romano ni otro cualquiera la tienen en mayor grado que cualquier así dicho simple sacerdote. Pues en esta autoridad, sea una o muchas, el obispo no difiere del sacerdote, según el testimonio de Jerónimo, o con más verdad del mismo apóstol, de quien es manifiesta la sentencia, como más abajo se verá claro. Dice, pues, Jerónimo sobre aquello de Mateo, 16<sup>o</sup>: *Y cualquier cosa que atares sobre la tierra, etc.: Tienen la misma potestad judicial los otros apóstoles*, suple, que tuvo Pedro, a los que, después de la resurrección, dijo, se entiende, Cristo: *Recibid el Espíritu Santo; y a quienes perdonareis los pecados les serán perdonados*, etc. *Lo tiene toda la iglesia en los presbíteros y en los obispos*<sup>1</sup>; antepone aquí a los presbíteros, porque la autoridad ésta se le debe al presbítero, como presbítero que es, primariamente y en cuanto tal. De la potestad referida al sacramento de la Eucaristía, nadie discute que sea igual en cualquier sacerdote que en el romano pontífice. Y por ello es de admirar cómo algunos<sup>2</sup> se empeñan pertinazmente en sostener, pero con menos razón, que el romano pontífice tiene de Cristo una más amplia potestad de llaves que los demás sacerdotes, cuando por la Escritura esto no se demuestra, sino más bien lo opuesto.

[...]

§ 6. Pero quedando atrás los tiempos de los apóstoles y creciendo notablemente el número de los sacerdotes, para evitar el escándalo y el cisma, eligieron los sacerdotes uno entre ellos que dirigiera a los otros y ordenara cuanto concierne a ejercer el oficio y servicio eclesiástico, como repartir las ofrendas y disponer todo lo demás del modo más conveniente, no fuera que, obrando cada cual a su talante y a veces no debidamente, se turbara la organización y el servicio de los templos por la diversidad de apetencias. Este elegido, pues, para regular a los demás sacerdotes, por la costumbre de los posteriores, retuvo para sí solo el nombre de obispo, como superintendente, porque no sólo era superintendente sobre el pueblo

<sup>1</sup> *Mt.*, 16, 19. *Glossa ord., ad locum.*

<sup>2</sup> Alusión probable a Bern., *De consid.*, II, 8; *PL* 182, 751-752 y a Tomás de A., *Summa Theol., Supplem.*, q. 24 a. 1., ad l.

fiel, por lo que todos los sacerdotes de la iglesia primitiva se denominaban obispos, sino porque también era superintendente sobre los otros co-presbíteros suyos, por lo cual uno de Antioquía retuvo para sí solo el nombre de obispo, reteniendo los demás para sí el simple nombre de sacerdotes.

[...]

§ 9. Existen otra u otras diferentes instituciones no esenciales de los oficios sacerdotales, como la que hemos ya llamado una determinada elección, por la cual uno de entre ellos es asumido para la ordenación y dirección de los otros para todo lo tocante al culto divino; como son las elecciones e instituciones de algunos para enseñar e instruir, y para administrar los sacramentos de la Nueva Ley a un cierto pueblo o determinado lugar, mayor o menor, igualmente para distribuir, tanto entre sí, como entre los demás pobres, ciertos bienes temporales establecidos y ordenados, por el legislador o por personas particulares, para sustentación de los evangelizadores pobres en determinada provincia o comunidad, y también para la sustentación de otros pobres que no pueden procurarse lo necesario para sí o por la edad o por la enfermedad, o por otra causa lamentable, bien entendido, de aquello que sobrare de lo destinado para la suficiencia de los evangelizadores. Estos bienes temporales, así establecidos, se llaman, con palabra moderna, *beneficios eclesiásticos*. [...].

§ 10. Pues así de lo dicho se saca de quién sea, como su causa eficiente, la institución del sacerdocio, en cuanto que significa un hábito del alma, como un carácter suyo, y de los otros órdenes que llaman sagrados, a saber, que han sido instituidos inmediatamente por Dios o por Cristo, aunque mediante un cierto ministerio humano preparatorio, como la imposición de las manos y la pronunciación de palabras, que acaso nada hacen respecto de esto, pero que así se hacen preceder por un cierto pacto u ordenación divina.

Aparece también por lo dicho que en la autoridad primera, que en un principio llamamos esencial, todos los sacerdotes son iguales en mérito y en el mismo sacerdocio como lo dijo Jerónimo en la carta citada, asignando la causa, porque *todos los obispos son sucesores de los apóstoles*. En lo cual parece insinuar que todos los apóstoles fueron de igual autoridad; y así, por consiguiente, ninguno de ellos tuvo personalmente autoridad sobre otro, o sobre los demás, ni en cuanto a la institución esencial ni en cuanto a las instituciones secundarias.

De donde parece que igualmente hay que opinar sobre los sucesores de ellos entre sí, para los cuales y sobre los cuales nos queda determinar de dónde vengan las instituciones que hemos llamado secundarias y creadas por la autoridad humana, y cuál sea razonablemente la causa eficiente de ellas.

XVI. DE LA IGUALDAD DE LOS APÓSTOLES EN EL OFICIO O CUALQUIER DIGNIDAD  
 CONFERIDA A ELLOS INMEDIATAMENTE POR CRISTO. DE DONDE SE PRUEBA LO DICHO  
 EN EL CAPÍTULO PRECEDENTE SOBRE LA IGUALDAD DE TODOS LOS SUCESESORES  
 Y EN QUÉ SENTIDO TODOS LOS OBISPOS SON INDIFERENTES SUCESESORES  
 DE UN APÓSTOL CUALQUIERA

[...]

§ 19. Y lo que sobre todo y como lo principal hay que tener presente, por lo que toca a nuestro propósito, que si existen algunas congruencias, por las cuales aparezcan los sucesores del bienaventurado Pedro en algún modo más venerables que los demás, y principalmente en la sede episcopal, ninguna necesidad ni voz hay allí de la Sagrada Escritura por la que los sucesores de los otros apóstoles se crean sujetos a ellos por alguna susodicha potestad. Esto aunque demos que la autoridad de los apóstoles no fuera igual en todos. No tuvo, pues, el bienaventurado Pedro ni ningún otro apóstol, en virtud de las palabras de la Escritura, potestad de instituir o deponer a los otros, ni en lo tocante a la dignidad sacerdotal, la que dijimos esencial, ni en lo tocante a la misión de ellos, o designación para un lugar o pueblo, ni en lo tocante a la interpretación de la Escritura o de la fe católica, ni en cuanto a la jurisdicción coactiva sobre nadie en este siglo, más que lo opuesto. De donde necesariamente parece seguirse que, en virtud de las palabras de la Escritura, ningún sucesor de alguno de ellos, como quiera que sea singularmente llamado, tiene potestad alguna de las dichas sobre los sucesores de los otros. Puede esto patentizarse con la autoridad de Jerónimo, que adujimos de la carta de él a Evandro, al final del párrafo 8° del capítulo precedente.

XVII. DE LA AUTORIDAD DE INSTITUIR OBISPOS Y OTROS CURATOS  
 Y LOS DEMÁS MINISTROS DE LA IGLESIA EN LO TOCANTE A LA DOBLE DIGNIDAD  
 U OFICIO, SEPARABLE O INSEPARABLE

Dejamos así ya dicho sobre la causa eficiente de la primera autoridad sacerdotal, que hemos denominado esencial. De la otra, a saber, por la que al frente de ciertos sacerdotes o pueblo, o al frente de ambos son colocados algunos sacerdotes en determinada provincia o lugar; también, de dónde venga el poder de dispensar los bienes temporales llamados *beneficios eclesiásticos*; de dónde igualmente les vengan a ellos o a algunos de ellos las jurisdicciones coactivas; a quién o a quiénes además, y de qué modo más conveniente, pertenezca el determinar los sentidos dudosos de la Sagrada Escritura, máxime de los que tocan a la necesidad de la salud, es lo



que nos queda por definir. Porque suficientemente declarados estos puntos, aparecerá lo que teníamos propósito de poner de manifiesto en el principio de esta obra.

§ 2. Mas antes que abordemos en detalle esto que nos proponemos, conviene narrar primero el modo de institución y determinación de los obispos o presbíteros, según el estado y el comienzo de la iglesia primitiva, de donde después todo lo demás ha derivado. El principio de todo esto hay que tomarlo de Cristo, que es la cabeza y la piedra sobre la cual está fundada la iglesia católica, conforme a lo que dice el apóstol a los Efesios, 4º y 5º<sup>1</sup> y 1ª a los Corintios, 10º<sup>2</sup>. Lo cual dice también cierta glosa sobre aquello de Mateo, 16º: *Sobre esta piedra edificaré mi iglesia*<sup>3</sup>; digo que esta *cabeza de la iglesia, piedra y fundamento*, a saber, Cristo, confirió a los apóstoles, a cada uno y por separado, el sacerdocio y la dignidad episcopal sobre todas las naciones y pueblos, no limitando a ninguno para determinado lugar o pueblo, de manera que no le fuera lícito también predicar en cualquier parte, aunque algunos estuvieran más deputados para los gentiles, otros para la circuncisión, por ordenación entre sí y por guía del Espíritu Santo.

[...]

§ 5. Esto así puesto por delante, entrando más en detalle en lo que nos proponíamos al principio de este capítulo, mostraremos, lo primero, que la causa eficiente más conveniente inmediata de la determinada institución de los apóstoles para ciertos pueblos y provincias fue la revelación de Cristo o la ordenación concorde de ellos entre sí; después que la causa eficiente inmediata de una determinada institución de sus primeros sucesores antes de la conversión del pueblo, fue la expresa voluntad de todos los apóstoles o de muchos, si estaban presentes todos o muchos de ellos en la provincia en la que había que establecer un sacerdote o un obispo, o de uno solo de los mismos apóstoles según las circunstancias de lugar, del pueblo o del tiempo; finalmente, que tras la muerte de los apóstoles o en ausencia de ellos, la institución secundaria de los obispos y de los otros ministros de la iglesia o ministros espirituales, se llevó a cabo del modo más conveniente de todos los posibles, mirando a la convivencia humana, por la totalidad de los fieles en el lugar o provincia, sobre lo cual los dichos ministros han de instituirse, nunca por algún otro colegio o grupo particular, ni por una persona. Y así después lo demás se hará claro consecuentemente.

---

<sup>1</sup> *Efes.*, 4, 15; 5, 23.

<sup>2</sup> *I Cor.*, 10, 4.

<sup>3</sup> *Mt.*, 16, 18. *Glossa or., ad locum.*

De esto, pues, se puede mostrar, lo primero, que no se puede asignar una más conveniente causa de aquella determinación que la divina revelación o la común deliberación de aquéllos, porque en ninguna de ellas parece intervenir error o malicia. De la divina revelación, ninguna duda; de la elección de los apóstoles, parece probable y creíble, pues estaban inspirados por el Espíritu Santo, como ya adujimos de Juan, 20<sup>o4</sup>.

§ 6. Después de esto digo que la causa eficiente inmediata de la institución o determinación de sus primeros sucesores, máxime antes de la conversión de los pueblos, fueron y tuvieron que ser todos o los más de los apóstoles o uno solo de ellos del modo predicho, si encontraban allí al mismo tiempo, todos, o muchos o sólo uno. Esto se demuestra, primero por la Escritura, pues leemos por los Hechos, 6<sup>o</sup>, que así se condujeron en la institución de los diáconos, aun en cuanto a la primera autoridad, la que denominamos esencial. De donde: *Pusieron a éstos ante la mirada de los apóstoles, y orando*, se entiende, los apóstoles, *les impusieron las manos*<sup>5</sup>. No los llevaron, pues, a Pedro solo, sino *ante la mirada de los apóstoles*. Ni se tomó para sí solo Pedro la autoridad de imponerles las manos, sino que los apóstoles *les impusieron las manos*.

[...]

§ 7. Pero si no estuviesen todos o la mayor parte juntos para poner un obispo al frente de la multitud de fieles, para custodiarlos y conservarlos en la fe, hay que decir que esto podía hacerlo uno sólo lícitamente, máxime tratándose de una comunidad pequeña de fieles, ruda e inexperta para discernir qué persona más idónea se encontraba allí para el oficio del episcopado, y sobre todo donde fuera prácticamente nula la suficiencia de personas idóneas para dicho oficio, tal como le aconteció muchas veces a Pablo y a sus primeros sucesores por las causas predichas, como bien aparece por los Hechos y por sus cartas a Timoteo y a Tito. Y que tal institución haya podido y debido realizarse por uno solo lícitamente, puede mostrarse, porque de este modo era elegido el mejor y más conveniente pastor. Porque, o era lícito preferirse uno a sí mismo a otros, en orden al ministerio del evangelio, por su propia voluntad, o esto debía hacerse por la elección de la multitud llana, o por alguno de los apóstoles allí presente. Del primer modo podía seguirse escándalo y error; escándalo, en efecto, si dos o tres hubieran querido asumir para sí aquella autoridad; error o insuficiencia del pastor semejantemente, porque por la mayor parte los necios o los ambiciosos anhelan la presidencia y tratan de alcanzarla más que los varones virtuosos y sabios. Del segundo modo, a saber, que por la elección de aquella multitud sea constituido alguien en prelado, ocurriría verosímelmente el error y la

<sup>4</sup> Juan, 20, 22-23.

<sup>5</sup> Hechos, 6, 6.

incompetencia, por la inmadurez de la multitud aquella en cuanto tal, en cantidad y en calidad; porque incultos y manejables abundaban al principio en muchas provincias, principalmente fuera de Judea, como se deduce de la carta a los Gálatas y de muchas otras. De donde el apóstol en la 1ª a los Corintios, 3º: *Y yo, hermanos, no pude hablarlos a vosotros como a espirituales, sino como a carnales. Como a párvulos en Cristo os di a beber leche. Porque aún no lo podíais, ni ahora lo podéis, pues aún sois carnales*<sup>6</sup>. Por ello más seguro y más saludable hacerse esta institución por la elección o determinación de alguno de los apóstoles, cuya vida y sabiduría era preponderante y más amplia, por el hábito del Espíritu Santo, más queja de todos juntos en la tal multitud, si bien no se ha de negar que fue conveniente que el apóstol consultase a la multitud sobre las costumbres del que iba a ser puesto al frente.

§ 8. Después de esto quiero demostrar que, después de los tiempos de los apóstoles y de los primeros padres que se sucedían de cerca en el oficio, y principalmente en las comunidades de fieles ya llegadas a un grado de perfección, la causa eficiente inmediata de esta institución o determinación del presidente o del mayor, al que llaman *obispo*, igual que la de los menores, a los que llaman *curatos sacerdotes*, y parecidamente, la de todos los otros oficios menores, es o debe ser toda la multitud de aquel lugar con su elección o voluntad expresa, o bien aquél o aquéllos a quien o a quienes la dicha multitud hubiera antes concedido la autoridad de estas instituciones; y que a la misma autoridad pertenece remover o privar de sus oficios a cualquiera de estos dichos oficiales, o compelerles a tomar el oficio dicho si pareciese conveniente.

§ 9. De aquí aún quiero concluir necesariamente que en las comunidades de fieles ya perfectas, pertenece al legislador humano solo, o a la multitud fiel de aquel lugar, sobre la que ha de cuidar el ministro que va a ser promovido, elegir, determinar y presentar personas que se han de promover a los órdenes eclesiásticos, y que a ningún sacerdote u obispo en singular, ni a cualquier colegio de ellos sólo, le es lícito cooperar a la recepción de semejantes órdenes sin la licencia del legislador humano, o del que gobierna con autoridad de él.

[...]

§ 11. Ahora con razón probable, si vale decir probable a lo necesario, quiero mostrar que la elección y aprobación de cualquiera promoviendo a un orden sagrado, pertenece al juez según la tercera significación, a saber, a la sentencia del humano legislador en las comunidades de fieles ya perfectas, y con esto justamente su institución secundaria, con la cual se pone un

---

<sup>6</sup> *I Cor.*, 3, 1-2.

obispo o un curato al frente de un cierto pueblo fiel en un cierto lugar, y así en los demás oficios eclesiásticos menores, de la cual sentencia viene también la remoción o privación, y también, si convenga, el constreñir a los ministros eclesiásticos a ejercer su oficio. Luego se mostrará a quién o a quiénes pertenezca el distribuir los bienes temporales eclesiásticos llamados *beneficios*.

Lo primero puede demostrarse por las mismas o parecidas pruebas, con las que en el XII, XIII y XV de la Primera Parte se mostró que la legislación y la institución de los gobernantes pertenecía a la universalidad de los ciudadanos, sólo cambiando la menor de las demostraciones, de modo que la elección, la aprobación de la persona promovida al orden sagrado, y la institución o determinación de la misma para la presidencia de una cierta plebe y provincia, igual que su privación o remoción de la misma, por un delito o por otras razonables causas, se tomen en las demostraciones por el término de la ley o del gobernante.

Y hay en esto una necesidad tanto más evidente de hacerse tales cosas por el legislador o la universalidad de los ciudadanos, cuanto que es más peligroso el errar sobre la persona que se ha de constituir en el grado sacerdotal o en otro alto grado eclesiástico o en el oficio de presidir, más que acerca de la ley humana o de instituir según ella al que ha de tomar las riendas del gobierno. Pues si es promovido al sacerdocio el depravado de costumbres o el ignorante, o el que falla en ambas cosas, y así se le prefiere para cuidar y dirigir al pueblo fiel, de ahí se hace inminente para el pueblo el peligro de la muerte eterna y de muchos inconvenientes civiles; de muerte eterna, porque le toca señalar y dirigir en aquellas cosas y sobre aquellas cosas que tocan a la necesidad de salud eterna.

[...]

§ 14. Ni obsta a esto que los sacerdotes o su colegio, en lo que respecta a la suficiencia de los promovidos, tanto para el sacerdocio como para el oficio pastoral y otros menores, tengan más elementos de juicio; en la misma línea están otras objeciones parecidas aducidas en el XIII de la Primera Parte, con las que parecía argüirse que de ningún modo le compete a la totalidad la legislación o la designación de los gobernantes. Se puede, en efecto, responder a las mismas objeciones de algún modo semejante. Porque demos que los sacerdotes tengan de los tales un más amplio y cuerdo juicio que el que tiene la restante multitud de ciudadanos, lo cual, sin embargo, falla, sobre todo en estos días, las más de las veces, pero no vale concluir de esto que sólo el colegio de sacerdotes tiene de ellos un juicio más cierto que la multitud, de la que forma parte. De donde la restante multitud, junto con el colegio sacerdotal, tendrá un juicio más

cierto y más seguro que el solo colegio de los sacerdotes tomados aparte. Porque *el todo es mayor que una cualquiera parte suya tomada por separado.*

Pero habrá que tener esto bien presente, que la ley bien dada, conforme a la ley divina, debe establecer que el gobernante debe en esto fiarse del juicio de los sacerdotes y de los doctores de la ley divina y de otros varones honestos, lo mismo que en orden a promover en las otras disciplinas, tanto en lo que toca a la enseñanza como en lo que toca a las costumbres, ha de servirse máximamente del juicio de los peritos y hombres probados, digo peritos según la primera significación del juez y de juicio. Porque con el juicio en su tercera significación, bajo la autoridad del legislador, tiene el gobernante la facultad de aprobar o reprobar las personas, establecerlas y removerlas del ejercicio de los oficios, como se demostró en el 15° de la Primera Parte. De lo contrario habría en una misma comunidad tantos gobernantes supremos cuantos son los que juzgan, según la primera significación de juicio, sobre la competencia o incompetencia en cada uno de los oficios de los ciudadanos, lo que habrá que poner entre las cosas inconvenientes e imposibles, si se quiere que permanezca y sea bien regida la ciudad como lo hemos demostrado en el XI de ésta y en el XVII de la Primera Parte.

§ 15. Se han de aprobar, pues, o reprobar con la sentencia o el juicio, según su tercera significación, del legislador, o con la del gobernante con autoridad del legislador, las personas promovendas a las órdenes eclesiásticas, y establecerlas o removerlas de la cura o prelatura mayor o menor y prohibirles su ejercicio, y también, si por malicia se abandonasen en dicho ejercicio, obligarlas a ejercerlo, no sea que por su perversidad alguien corriera el peligro de la muerte eterna, como por falta del bautismo o de otro sacramento. Lo cual se ha de entender de las comunidades ya perfectas. Porque en aquel lugar donde el legislador o el gobernante investido de su autoridad fueren infieles, como ocurría en muchas comunidades y en casi todas en el estado de la iglesia primitiva, el aprobar y el reprobar las personas promovendas a los órdenes eclesiásticos, con todas las instituciones ya dichas y ejercicios de oficios, esta autoridad recaería en el sacerdote o el obispo con la parte más sana de la multitud de fieles existentes allí, o del mismo, sólo si está solo allí, sin el consenso o conocimiento del gobernante, para que por aquella promoción e institución de prelados o curatos la fe y la doctrina saludable de Cristo se propagaran, lo que no se haría con la autoridad, empeño y precepto de un legislador infiel o custodio de la ley, más bien se impediría. De este modo hicieron los apóstoles a los comienzos de la iglesia de Cristo y eran obligados a hacerlo por precepto divino y

estarían obligados sus sucesores a lo mismo a falta del legislador. De donde el apóstol, en la 1ª a los Corintios, 9º: *Pues si evangelizo no es mía la gloria, pues me urge una necesidad; ¡ay de mí si no evangelizaré!*<sup>7</sup> Pero donde el legislador fiel y el custodio de la ley quieren que haga eso, digo que de ellos es la autoridad según el modo dicho, en virtud de las razones y probaciones dadas, sacadas ya de la Sagrada Escritura, ya de la razón humana, probable y necesaria.

§ 16. En lo tocante a la distribución de los bienes temporales que suelen denominarse *beneficios eclesiásticos*, conviene saber de antemano que tales bienes temporales o están destinados por el legislador para la sustentación de los ministros del evangelio y de todas aquellas personas necesitadas, de las que dijimos en el XIV y XV de esta Parte, o son ordenados para este uso por alguna persona o algún colegio particular. Si tales bienes temporales fueron así destinados provenientes de la donación y la autoridad del legislador, digo que puede lícitamente confiar la autoridad de su distribución, según la ley divina, a quien y cuando le plazca, y por alguna causa, retirar esa autoridad de aquél o aquéllos a los hubiere confiado tal autoridad; y lo opuesto no puede ser probado por la Escritura, sino más bien lo propuesto; como también por la autoridad de Ambrosio, en la carta *De la cesión de las basílicas*, lo mostramos antes, en el XIV de esta Parte. No sólo puede el legislador fiel, lícitamente según la ley divina, revocar la autoridad de distribuir tales bienes temporales de aquél o aquéllos a los que lo había confiado, sino también venderlos, o de otro modo enajenarlos por alguna causa razonable ocurrente, pues suyos son y están siempre en su poder y derecho, a no ser que acaso la misma cosa simplemente, o también con su dominio, la hubiere transferido a la potestad de algún colegio o persona particular, añadiendo, no obstante, en todo casos que a todo evento o circunstancia el pueblo fiel está obligado por ley divina, si tiene para ello, a la sustentación en comida y vestido decente de los ministros del evangelio, con los que deben éstos contentarse, como de la 1ª a Timoteo, último<sup>8</sup>, se demostró en el XIV de esta Parte. Mas si los bienes temporales se hubieren asignado a pías obras, por donación o por legado de una persona o de personas particulares, digo que los tales bienes deben conservarse, guardarse y distribuirse según la intención del donante o legante, por el humano legislador o por gobernante con su autoridad.

[...]

§ 18. También de lo dicho antes no puede ocultársenos que el humano legislador, o el que tiene el gobierno con su autoridad, puede lícitamen-

<sup>7</sup> *I Cor.*, 9, 16.

<sup>8</sup> *I Tim.*, 6, 8

te, según ley humana y divina, imponer tasas y censos sobre los bienes eclesiásticos, sobre todo de los provenientes de los bienes inmuebles, si sobrare algo de lo necesario para la suficiencia de los ministros evangélicos, bienes que dedicará a la defensa de la patria y a la redención de los cautivos en obsequio de la fe, o a soportar las cargas públicas y otras razonables causas, según la determinación del legislador fiel. Porque el que tales bienes temporales estableció por donación o legado para causas pías y confió para su distribución a alguien o algunos, no pudo entregarlos a un colegio o a una persona particular con mayor inmunidad de tributos que la que tenían antes cuando estaban en su potestad. Pero para aquel tiempo nunca fueron inmunes de las cargas públicas, luego ni después que por el donante o el instituyente fueron entregados a la potestad de algún otro.

[...]

XVIII. DEL ORIGEN Y ESTADO PRIMERO DE LA IGLESIA CRISTIANA Y DE DONDE  
EL OBISPO Y LA IGLESIA ROMANA TOMARON LA AUTORIDAD PREDICHA  
Y UN CIERTO PRIMADO SOBRE LOS DEMÁS

Ahora nos resta, a partir de las intenciones propuestas, poner de manifiesto el comienzo y origen de donde provino a algunos obispos y presbíteros la jurisdicción coactiva y el de todas las instituciones sacerdotales denominadas no esenciales, y la potestad de distribuir todos los bienes temporales eclesiásticos, y de donde se adscriba a sí el Papa romano la suprema de estas tales potestades. Y a continuación de esto, añadir a quién o a quiénes les competa la justa potestad de interpretar los sentidos dudosos de la Sagrada Escritura y de proponerlos e imponerlos así interpretados a los fieles para ser creídos y observados.

[...]

§ 3. Poniendo, pues, el comienzo en el sagrado canon, como la fuente de la verdad buscada, tomemos la palabra de Cristo, en Juan, 20°, por la que entrega a los apóstoles la autoridad sacerdotal o la potestad de las llaves, una y otra indistintamente cuando, exhalando sobre ellos el aliento, les dijo: *Recibid el Espíritu Santo. A los que perdonareis los pecados les serán perdonados*<sup>1</sup>; añadiendo a esto el mandato que les impuso también de predicar indiferentemente el evangelio por todo el orbe, cuando les dijo, en Mateo, último: *Id y haceos discípulos de todas naciones*, etc.<sup>2</sup> A ellos, por inmediata vocación suya, les añadió después a Pablo, como vaso de elección, a saber, del Espíritu Santo, como de los Hechos, 9°, aparece<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Juan, 20, 22.

<sup>2</sup> Mt., 28, 19.

<sup>3</sup> Hechos, 9, 15.

Este y juntamente los otros apóstoles, poniendo en ejecución el dicho mandato, como se ve claro por los Hechos y por las epístolas, predicaron y enseñaron el evangelio o la fe cristiana, a la cual se adhirieron muchos allí; luego por revelación divina y por ordenación de ellos entre sí, unos se quedaron en Judea, otros se trasladaron, separándose, a diversos pueblos y provincias. En las cuales predicando con libertad y constancia el evangelio, progresó, con la conversión de personas de uno y otro sexo, cada uno, cuanto pudo y le dio el Señor, como se lee en sus relatos y en sus historias comprobadas si bien, entre todos, con su predicación, progresaron notablemente dos, a saber, los bienaventurados Pedro y Pablo. [...].

§ 4. De estos dos apóstoles Pedro y Pablo, por su mayor parte, aunque según el pasaje del canon, de Pablo más principalmente por lo que toca a los gentiles, se derivó el ritual de la iglesia cristiana; porque el mismo Pablo fue el principal y el primer apóstol enviado a las gentes, o a los gentiles, o al prepucio, como Pedro a la circuncisión, como aparece por el 2° a los Gálatas y a los Romanos, 11°, y también por la glosa de los santos en aquel pasaje y en otros muchos lugares de la Sagrada Escritura.

§ 5. Así pues, estos dos apóstoles con todos los demás, imitando a su maestro, a Cristo, vivieron bajo la jurisdicción coactiva de sus príncipes de este siglo y enseñaron a otros a vivir así, como abiertamente se ha demostrado en el IV y V de esta Parte. Y así vivieron sus sucesores, presbíteros u obispos, con sus diáconos y otros ministros del evangelio, sucesivamente, hasta los tiempos del primer Constantino, emperador de romanos, como del susodicho Códice de Isidoro bastante claro aparece, de manera que ninguno de los obispos por todo aquel tiempo ejerció sobre los otros obispos una jurisdicción coactiva; si bien muchos obispos de otras provincias, en las cosas que dudaban, ya de la Escritura Sagrada, ya del ritual eclesiástico, no atreviéndose a congregarse públicamente, pidieron consejo al obispo y a la iglesia de fieles existente en Roma, quizá por la mayor multitud allí de fieles y más expertos, por el hecho de que entonces estaban en auge allí los estudios de todas las ciencias, de donde sus obispos y sacerdotes eran más impuestos en el saber, y de los tales había en su iglesia más abundancia que en las otras. Eran también mirados con más respeto, ya porque el bienaventurado Pedro era el de más edad de los apóstoles, estaba más adornado de méritos y era más respetable; allí se dice que tuvo su sede episcopal, igual que el bienaventurado Pablo, del que consta más ampliamente, como quedó claro por el XVI de esta Parte; ya también en razón de la principalidad de la urbe y su celebridad comparada con las otras provincias del mundo. De donde también los fieles de otras provincias, careciendo de personas competentes para gobernar sus iglesias, pedían al obispo y a la iglesia de fieles



de Roma personas para ponerlas al frente del obispado, por el hecho de que la iglesia de Roma ofrecía de tales personas, como ya dijimos, mayor abundancia. Y los obispos y la iglesia de los romanos, a quienes se demandaba consejo y auxilio, tanto acerca de la fe, como de lo tocante al ritual eclesiástico y provisión de personas, caritativa y fraternalmente atendían en esto a los indigentes y suplicantes, a saber, enviando obispos cuando apenas se hallaban quienes aceptaran serlo. Y sus ordenaciones, las que dictaban sobre el ritual eclesiástico, amigablemente las comunicaban con otras provincias, y algunas veces las atendían amonestando con amor cuando oían que en otras provincias había surgido alguna contienda o cisma.

[...]

§ 7. De esta así dicha cuasi consuetudinaria prioridad, con consenso espontáneo de las otras iglesias, los obispos de los romanos, prolongando el proceso del principio, fueron tomando una cierta autoridad, cada vez mayor, de constituir decretos u ordenaciones sobre la universal iglesia en lo tocante al ritual eclesiástico y en los actos también de los sacerdotes, y preceptuando la obligación de su cumplimiento; esto hasta los tiempos del dicho Constantino. Pero la cuestión de si esto lo pudieron hacer los obispos de los romanos por su sola autoridad, o si fue preciso que se añadiera a ello el consentimiento de los otros, en lo que sigue iremos diciéndolo. Pues el predicho Constantino, como lo narra Isidoro en el ya dicho Códice, en el capítulo De la iglesia primitiva en el Concilio Niceno<sup>4</sup>, y se contiene en el edicto del señor Constantino emperador, fue el primer emperador que, por el ministerio del bienaventurado Silvestre, entonces Papa romano, públicamente abrazó la fe, y el que parece que, el primero, eximió al sacerdocio de la jurisdicción coactiva de los príncipes, el que también, por el mismo edicto dicho, parece ser quien primero atribuyó a la iglesia de Roma y a su obispo autoridades y poderes sobre todos los otros obispos e iglesias, que ahora afirman serles debidos por otra razón, como dejamos expuesto en el XIX de la Primera Parte, párrafos 8 y 9; y con esto, las jurisdicciones coactivas, sobre las mismas tierras, fincas y posesiones numerosas, con un cierto dominio secular incluso sobre algunas provincias, como claramente advierte el que pasa la vista por dicho edicto. Este fue también el primer emperador, como se lee arriba, que dio permiso a los cristianos para congregarse públicamente, para levantar templos o iglesias, y con cuyo precepto tuvo lugar el primer concilio congregado en Nicea.

[...].

§ 8. Así pues, una vez expuesto el proceso de las cosas que vamos a aclarar, tomándolo desde su origen, afrontando con más detalle su determi-

<sup>4</sup> Seudo-Isidoro, *Decretales* (ed. Hinschius), 248.

nación, pondremos como base, con el apóstol, la suposición libre de toda duda de que la fe católica es una, no muchas; de donde a los Efesios, 4<sup>o</sup>: *Un Señor, una fe*<sup>5</sup>. Y que en el mismo sentido, en la unidad, ha de ser creída y confesada por todos los fieles, como allí, poco más abajo, dice el apóstol: *Hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y al conocimiento del Hijo de Dios*<sup>6</sup>. De lo cual inferimos necesariamente, primero, que si hubieren surgido sentidos y sentencias dudosas de la ley divina, máxime la evangélica, y si entre los doctos se hubieran levantado contiendas y controversias probables, como por la ignorancia o la malignidad de algunos, o por las dos cosas, leemos que surgieron ya, según la profecía de Cristo y del apóstol, era preciso zanjarlas. Pero el conseguirlo mostraremos que pertenece necesariamente sólo al concilio general de todos los fieles, o de aquellos que tuvieren la autoridad de todos los fieles; a ellos sólo compete esa determinación.

Después mostraré, según la ley divina y según la recta razón, que el convocar el concilio general y, si es preciso, congregarlo con poder coactivo, pertenece a la autoridad del legislador fiel no sometido a otra autoridad mayor, no a alguna persona singular o a algún colegio particular, cualquiera que sea su dignidad o condición, a no ser que al mismo o a los mismos les haya sido otorgada la autoridad por el legislador general supradicho.

Además mostraré con certeza que nada se puede establecer acerca del ritual eclesiástico y de los actos humanos que obligue a todos los hombres a su observancia bajo alguna pena para el estado presente o futuro, a no ser por el solo concilio general, o inmediatamente por el supremo legislador fiel, o por autoridad derivada de él. Por lo que también mostraremos a continuación que ningún príncipe, provincia o comunidad puede ni debe ser sometida a entredicho o a excomunión por un sacerdote u obispo, quienquiera que sea, si no es según el modo ordenado por la ley divina, o por el supradicho concilio general.

Después se mostrará evidentemente que no pertenece a la autoridad de ningún único obispo ni de otra persona singular o colegio particular constituir a ningunas personas en todos los oficios eclesiásticos del mundo, ni distribuir o conferir a ellos los bienes temporales eclesiásticos llamados beneficios; sino que la autoridad ésta es sólo del fundador o del donante o del legislador universal fiel, o de aquél al cual o a los cuales, y según la forma y modo, en que el mismo fundador o legislador hubiere otorgado esa potestad.

---

<sup>5</sup> *Efes.* 4, 5.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 4, 16.

Después se mostrará que es conveniente instituir un único obispo y una iglesia, los cuales, por su autoridad, sean, ella más principal y como cabeza de las demás, y a él pertenezca, con su iglesia, sugerir a todos los otros obispos e iglesias aquellas cosas que hubieren sido ordenadas por los concilios generales tocante al ritual eclesiástico y a otros actos humanos para la común utilidad de los fieles, y que parezcan dignas de ser ordenadas.

Finalmente, de todo esto inferiremos necesariamente que, tanto lo determinado acerca de la Sagrada Escritura y fe católica, como lo referente al ritual eclesiástico, con todas las demás cosas determinadas por el concilio general, sólo por la autoridad del concilio general, no por la de otro cualquier colegio o persona singular alguna, podrán ser inmutadas, disminuidas o suspendidas, o totalmente revocadas.

De las cuales cosas todas vendrá al conocimiento sensato de cada cual, que el obispo romano, o su iglesia, o cualquier otro obispo o iglesia suya, en cuanto tales, ninguna potestad o autoridad de las ya dichas ejercen sobre los demás obispos e iglesias por derecho divino o humano, sino solamente aquella que absolutamente o para algún tiempo le hubiere sido concedida por el supradicho concilio general. Por lo cual también queda manifiesto que el obispo romano o cualquiera otro impropriamente, menos debidamente y fuera, más aún, contra el sentir de las escrituras divinas y de las ordenaciones humanas, se atribuye a sí la plenitud de potestad sobre el príncipe, o sobre una comunidad, o sobre una persona singular; y que el tal obispo y otro cualquiera ha de ser totalmente impedido en esa atribución, aun por amonestación y coactiva potestad, si es preciso, ejercida por los legisladores humanos o por los que bajo su autoridad gobiernan.

[...]

XX. A QUIEN PERTENEZCA O PERTENECIÓ LA AUTORIDAD DE DEFINIR  
O DETERMINAR LOS SENTIDOS DUDOSOS DE LA SAGRADA ESCRITURA

Adelantadas así estas premisas, resumiendo lo que nos propusimos concluir, queremos mostrar, lo primero, que a los sentidos o enunciados dudosos de la Sagrada Escritura surgidos, o por surgir cuando surjan, principalmente en lo tocante a los artículos de la fe, preceptos o prohibiciones, es conveniente y necesario ponerles un término. Porque es conveniente, más aún, necesario, aquello sin lo cual no se salvaría de ningún modo la unidad de la fe, sobrevendría error o cisma entre los fieles de Cristo.

Y esto es la determinación en las opiniones dudosas y a veces contrarias de algunos doctores acerca de la ley divina. Porque las diversas

opiniones y posiciones contrapuestas en torno a ésta, induciría diversas sectas, cismas y errores, como se narra en el ya mencionado Códice de Isidoro, capítulo titulado: *Comienza el Prefacio al Concilio de Nicea*<sup>1</sup>.

[...]

§ 2. A seguido de esto muestro que la autoridad principal de esta determinación, mediata o inmediata, es exclusivamente el concilio general de los cristianos, o de la parte prevalente de los mismos, o de aquellos a los que esta autoridad les hubiere sido concedida por la universalidad de los fieles cristianos; de tal manera, en efecto, que todas las provincias del mundo o comunidades notables, según lo determine el legislador humano, ya sea éste uno único o muchos, y según la proporción de las mismas en cantidad y en cualidad de las personas, elijan varones fieles, primero presbíteros, y luego también no presbíteros, pero idóneos como más probados en su vida y más expertos en la ley divina, los cuales como jueces, según la primera significación de juez, representando las veces de toda la universalidad de los fieles, con la autoridad ya dicha concedida a ellos por las universalidades particulares, se congreguen en un determinado lugar del orbe, el más conveniente según la decisión de la mayor parte de, ellos, en el cual definan conjuntamente aquellas cosas tocantes a la ley divina que se hubieran presentado como dudosas y como con utilidad, conveniencia y necesidad de ser de terminadas, y con ello también lo que sobre lo demás del ritual eclesiástico o culto divino, o lo que para el futuro, para la paz y tranquilidad de los fieles, se ha de ordenar. Porque sería por demás inútil que se reuniera para la tal congregación la multitud de fieles inexperta; inútil también porque se vería turbada por las obras necesarias para la sustentación de la vida corporal, lo que sería para ella oneroso y acaso intolerable.

[...]

§ 4. Y que compete sólo al concilio general ya dicho la autoridad predicha de definir y ordenar según el modo apuntado, y a ninguna otra persona singular o colegio, se puede demostrar con autoridades de la Sagrada Escritura y con razones parecidas a aquéllas con las que probamos en el XII de la Primera Parte y en el XVII de esta Segunda, que pertenecía a él la legislación y la institución secundaria de los oficios eclesiásticos, sólo mudando el término menor de las demostraciones, de modo que las cosas dudosas tocantes a la ley divina, que hay que determinar y definir, con todo lo demás que hay que regular referente al ritual eclesiástico o culto divino, y para la paz y unidad de los fieles, se pongan, en vez del término ley o institución secundaria de los oficios eclesiásticos. Tanto más necesario es

<sup>1</sup> Seudo-Isidoro, *PL*, 130, 253-254.

poner atención en todo esto cuanto más diligente es la discreción y el cuidado que hay que tener, en lo que, toca a la ley o fe que hay que profesar y a aquellas cosas que pueden aprovechar o dañar mucho a todos los fieles.

§ 5. Porque así lo hicieron los apóstoles con los ancianos sobre aquellas cosas que se ofrecieron dudosas acerca del evangelio, como aparece en los Hechos, 15°, y más de propósito lo adujimos en el XVI de esta Parte. Porque aquella duda sobre la circuncisión no la resolvió el bienaventurado Pedro o algún otro apóstol por sí en singular, sino que se congregaron sobre ello todos los apóstoles y ancianos o los más expertos en la ley. Y señal de que es verdad lo que decimos, es que en los concilios primordiales, congregados para definir los puntos dudosos de la Escritura, estaban presentes los emperadores y emperatrices fieles con sus oficiales, como aparece bastante claro por el mencionado Códice de Isidoro en el pasaje que aducimos en el capítulo siguiente, del párrafo 2 al 8, bien que en aquel tiempo no apretaba tanto la necesidad de la presencia de los no sacerdotes como en el tiempo moderno, por la mayor turba, más de lo conveniente, de sacerdotes y obispos ignorantes de la ley divina. De donde, discrepando entre sí los sacerdotes sobre lo que hay que creer para la salud eterna, es la parte prevalente de los fieles la que ha de juzgar cuál es la parte más sana entre ellos; bien que, puestos de acuerdo en aquello que había de dudoso, habrá que creer, en las cosas dichas, a aquellos que fueron promovidos a las órdenes del modo dicho en el XVII de esta Parte.

§ 6. Por lo que también quiero de nuevo demostrar que tal determinación de ningún modo pertenece a solo el obispo romano, ni tampoco a él junto con su colegio de cardenales y, consiguientemente, tampoco a ningún otro obispo, ni solo ni con algún otro colegio particular. Pongamos el caso, como puede ser que ocurra, que algún hereje es asumido para el pontificado romano, o que después de asumido, si no antes, cae en este mal, por ignorancia o por malicia o por las dos cosas, como de hecho leemos que han sido asumidos algunos, tal Liberio de nacimiento romano<sup>2</sup>. Si, pues, sólo el pontífice o él con sólo su grupo de cardenales, que podrían verosímilmente ser cómplices de su error, porque los toma como los quiere, sin intervención determinante de nadie más, y porque él dice que puede tomarlos, decidiese sobre alguna opinión dudosa de la Escritura, ¿habría que atenerse al sentir de este obispo solo o de sólo su colegio, o de la mayor parte, los que acaso fueron seducidos por ignorancia o por malicia, por codicia o ambición, o por otra cualquiera pasión siniestra?

[...]

---

<sup>2</sup> Martinus Polonus, *Chronicon Pontificum et Imperatorum, Mon. Germaniae Historica. Scriptores*, 22, 416, 30.

§ 8. Más, si de sólo el Papa romano, o de otro cualquier obispo solo, fuese tal autoridad, o si, según Isidoro en el predicho Códice, en el capítulo que lleva por título: Prefacio de Isidoro a la obra siguiente<sup>3</sup>, las cartas o decretos del pontífice romano fueran en autoridad iguales o no inferiores a aquellos que fueron determinados o definidos por el concilio general, todos los principados del siglo, todos los reinos y provincias del mundo y personas singulares de cualquier dignidad, preeminencia o condición que fueren, estarían sometidos con jurisdicción coactiva al que es cabeza en el episcopado romano. Porque Bonifacio VIII, Papa romano, sancionó esto por una cierta carta o decreto, cuyo comienzo es: *Una santa iglesia católica*, y su fin: *Declaramos, pues, pronunciamos y definimos que de necesidad de salud toda humana creatura está sometida al romano pontífice*<sup>4</sup>. Si, pues, lo una vez determinado tocante a la Escritura por el concilio general debidamente convocado, congregado y en la forma debida celebrado y consumado, principalmente aquellas cosas que es necesario creer como verdaderas para la salud eterna, quedan fijadas como una verdad inmutable e infalible, como se demostró al principio del 19º de esta Parte, la carta esta de Bonifacio obtendría una cierta, indudable e irrevocable verdad. Ahora bien, consta que ella, desde el principio, ahora y siempre, es falsa, errónea, y, la más perjudicial, de todas las falsas imaginables, para los que viven en el orden civil, como sin lugar a dudas hemos demostrado en el IV, V y IX de esta Parte.

§ 9. Y que sea falsa, igual que el dicho de Isidoro, a no ser que sea aliviado con una interpretación piadosa, lo pone de manifiesto la carta o decreto de Clemente V, sucesor del mismo Bonifacio, cuyo inicio es: Es mérito... del carísimo hijo nuestro Felipe, rey ilustre de Francia, y su final: Tanto para la iglesia, como para el rey y reino nombrados<sup>5</sup>. Por ésta, en efecto, se expresa el dicho Clemente definiendo que la carta bonifaciana en nada perjudica al rey o reino predicho. No creyendo, pues, ni habiendo de creer el dicho rey, ni el sucesor suyo, ni ninguno de sus súbditos, de acuerdo con la persuasión de Clemente y de su sentir y el de todos los cristianos que es verdadero, sino abiertamente falso, aquello que contiene, la carta supradicha en aquel artículo en el que somete así todos los principados y reinos, síguese necesariamente que creer eso no es de necesidad de salud; si lo fuera, sería perjudicial al que no lo creyera.

<sup>3</sup> Seudo-Isidoro, *Decretales* (ed. Hinschius), p. 8.

<sup>4</sup> *Bula: Unam sanctam. Corpus Iuris Canonici, Extravag. Commun. I, tít. VIII, c. 1* (18 nov. 1302).

<sup>5</sup> *Bula: Meruit. Corpus Iuris Canonici, Extravag. Commun., I, V, tít. VIII, c. 2* (febrero, 1306).

XXI. A QUIEN PERTENEZCA LA AUTORIDAD COACTIVA DE CONGREGAR EL CONCILIO GENERAL DE SACERDOTES Y OBISPOS Y OTROS FIELES, Y A QUIEN PERTENEZCA LA AUTORIDAD, EN EL MISMO CONCILIO, DE ESTABLECER LO QUE OBLIGUE A LOS FIELES BAJO PENA O CULPA EN EL SIGLO PRESENTE O EN EL FUTURO, Y A QUIEN DE NUEVO PERTENEZCA CASTIGAR EN EL MUNDO PRESENTE A CUALQUIER TRASGRESOR DE LO ESTABLECIDO O DEFINIDO EN EL CONCILIO GENERAL. TAMBIÉN QUE NINGÚN OBISPO O SACERDOTE PUEDE EXCOMULGAR AL PRÍNCIPE NI PONER ENTREDICHO A NINGÚN PUEBLO, NI CONFERIR A NINGUNO BENEFICIOS TEMPORALES ECLESIAÍSTICOS, NI DIEZMOS, NI LICENCIAS DE ENSEÑAR, NI OFICIOS CIVILES DE CUALQUIER GÉNERO, SINO SEGÚN LA DETERMINACIÓN Y CONCESIÓN DEL CONCILIO GENERAL O DEL LEGISLADOR HUMANO, O DE AMBOS

[...]

§ 13 Además. Concedida esa potestad general e inmoderada sobre la institución de oficios y la distribución de los bienes temporales, o beneficios, todos los reinos y comunidades políticas quedan expuestos al peligro de la disolución, o de una inmensa perturbación, si el tal obispo pretende someter a sí a los principados seculares, los cuales todos, según la invención escrita llamada *decretal*, que ya adujimos más arriba, proclamó Bonifacio VIII, están sometidos a cualquier obispo romano con jurisdicción coactiva, de tal manera que aseveró pertinazmente que creerlo así los fieles era *de necesidad de salud*. Y lo mismo puede estar implicado en los edictos de un así dicho obispo romano contra el renombrado Luis, de los duques de Baviera, elegido rey, aunque esto sólo parezca referirse al reino o imperio de los romanos; pero comprendiendo a todos los demás en virtud de aquel título que, mezclado con otras razones, se atribuye, a saber, *la plenitud de potestad*; porque con este título no se hace meramente superior, con jurisdicción coactiva, al príncipe de los romanos, sino también a cualesquiera otros reyes, como con evidencia lo mostramos en el capítulo último de la Primera Parte.

XXII. EN QUÉ MODO EL OBISPO ROMANO Y SU IGLESIA SEAN CABEZA Y LA PRINCIPAL ENTRE LAS DEMÁS; Y EN QUÉ CLASE DE AUTORIDAD LES CONVENGA ESTO

[...]

§ 18. Así pues, el obispo romano y su iglesia, desde el principio, comenzaron a obtener lícitamente esa primacía por cierta solicitud suya caritativa que después, por la devoción, reverencia y obediencia, convertidas en costumbre, adquirió la fuerza de una elección. Porque nunca de la

Escritura se podrá colegir que por precepto o consejo de Cristo o de algún apóstol las otras iglesias u obispos hayan de someterse a la iglesia o al obispo de los romanos, aun en el ritual eclesiástico. Pero si hubiese sido debido de necesidad de salud para los fieles, como afirman ya algunos obispos romanos, ni sólo en el orden del ritual eclesiástico, sino también con jurisdicciones coactivas, y no sólo para los clérigos, sino hasta para cualesquiera principados seculares, ¿cómo se explica que Cristo y sus apóstoles hubieran pasado por alto el transmitirlo? Pero como tanto Cristo como los apóstoles abiertamente estatuyeron lo opuesto, sobre todo en lo tocante a las jurisdicciones coactivas, como de la Escritura se ha demostrado claramente en el IV, en el V y en el IX de esta Parte, las palabras de los que tal dicen han de computarse como fábulas apócrifas.

§ 19. Pero en el tiempo de Constantino emperador romano, que recibió públicamente la fe de Cristo y, el bautismo, los fieles comenzaron a reunirse a plena luz, a definir lo dudoso tocante a la fe y a ordenar el ritual eclesiástico, como aparece del citado Códice de Isidoro, en el capítulo: *De la primitiva iglesia, en el sínodo niceno*<sup>1</sup>.

De este Constantino, pues, por edito imperial, acomodándose a la antedicha laudable y antigua costumbre, obtuvo el obispo y la iglesia de los romanos la primacía que hemos precisado convenirle sobre las otras, y a más de esa primacía, posesiones y dominios de algunas provincias, bien que antes de los tiempos de Constantino, y aun después, algunos obispos romanos, en sus cartas y en algunos decretos sugirieron que la primacía sobre los demás que, según hemos demostrado, les vino por elección o por instituciones de los príncipes, se les debía a ellos en singular por ley divina, sin pedirla ellos ni serles concedida por el legislador humano fiel, ni por algún otro colegio o persona particular de cualquier preeminencia o autoridad que fuera; lo opuesto de lo cual hemos demostrado suficientemente en el capítulo precedente.

§ 20. Después de los tiempos de Constantino I, y, sobre todo, en la sede vacante del imperio, algunos obispos de romanos, en sus cartas, dieron a entender que aquella primacía se les debía, unas veces por la ley divina, otras por concesión de los príncipes. Mirando a la extensión y cualidad con que se había de tomar dicha primacía, muchos de ellos sugerían y en algún modo expresaban que abarcaba la interpretación de la ley divina y la ordenación del ritual eclesiástico, tanto sobre el culto divino, como sobre los ministros, todo lo que se refiere a su institución inseparable y primaria que denominamos esencial, y la secundaria, y a la privación de la misma, la que

<sup>1</sup> Seudo-Isidoro, *Decretales*, ed. c., p. 247.



llamamos separable o accidental en el XV de esta Parte. Extendieron también ellos esa (autoridad) a todos los obispos y a todas las iglesias, pueblos y personas particulares, a la sentencia de excomunión y de entredicho de los divinos oficios, tanto para súbditos como para ministros o prelados de las iglesias, y a otra cualquiera censura eclesiástica semejante, como el anatema, que se hace recaer sobre los dichos fieles. Otros después pretendieron lo mismo tocante a toda jurisdicción o potestad coactiva sobre todos los ministros y colegios de ellos de todas las iglesias del mundo. Y usaron de ella como perteneciendo ellos por concesión de los príncipes, mientras se mantuvo poderoso el príncipe de los romanos y su reino íntegro y llena su sede. Pero venido este reino a su disolución y, sobre todo, durante la vacante de la sede imperial, a tiempos, se hicieron fuertes en esta autoridad como concedida por ley divina. Cómo y de qué diverso modo ocurrió esto lo diremos en el capítulo siguiente.

Así también declararon en sus cartas que les pertenecía el reparto y la distribución de todos los bienes temporales eclesiásticos conforme a su deseo, sin demandarlo ni pedir el consenso de ningún colegio o persona particular, de cualquier dignidad y autoridad que fuese. Y no contentos con estos excesos, algunos de los más modernos afirmaron en sus cartas o decretales que se les debía por ley divina la autoridad o la jurisdicción coactiva suprema sobre todos los principados del mundo, pueblos y personas particulares, de modo que ninguno de los gobernantes ya dichos pueda, sin, o contra, su consentimiento o dictamen, ejercer lícitamente la jurisdicción coactiva, que llaman ellos la *espada temporal*, y a los que obran al margen, o en contra, de esto, gobernantes y pueblos, los declaran sujetos a la sentencia de excomunión o de entredicho pronunciada de viva voz. Se autodefinen a sí solos vicarios de Cristo en el mundo, de Cristo que *es rey de reyes y señor de los que dominan*<sup>2</sup>, arrogándose con ello solapadamente el título, como debido a ellos, de la *plenitud de potestad*. Por lo cual dicen también pertenecer a su autoridad el poder de dar y quitar lícitamente los reinos todos y principados del mundo a los reyes y a los otros gobernantes, quitarlos a los trasgresores de sus mandatos, aunque sean éstos muchas veces, con arreglo a la verdad, impíos e ilícitos.

Entre los otros obispos romanos, Bonifacio VIII, no menos temeraria que perjudicialmente, y contra el sentido literal de la Escritura, apoyado en interpretaciones fantasiosas de ella, a tanto llegó en sus afirmaciones y declaraciones, que decretó que es de necesidad para la salud, eterna que se crea y reconozca por todos que tal potestad es debida a los obispos romanos. Opinión que siguieron su sucesor Clemente V y el que se hace pasar

---

<sup>2</sup> *Apoc.*, 19, 16.

por sucesor de este Clemente, bien que parece se refieren explícitamente sólo al imperio de los romanos. Y haciéndolo como lo hacen, apoyados en el supradicho título, a saber, de la plenitud de potestad dada a ellos por Cristo, no cabe duda de que dicha potestad o autoridad, si alguna se deduce de aquello, abarca igualmente a todos los reinos y principados del mundo, como la potestad de Cristo, como más de propósito lo mostramos en el 19º y último de la Primera Parte.

XXIII. DE LOS MODOS DE LA PLENITUD DE POTESTAD, Y CON ARREGLO  
A QUÉ MODO Y ORDEN SE LOS HA ATRIBUIDO A SI EL OBISPO ROMANO  
Y SUMARIAMENTE COMO HA USADO Y USA DE ELLOS

[...]

§ 3. Mas como la plenitud de potestad parece importar una cierta universalidad, y nuestro propósito es tratar sólo de las potestades voluntarias, hemos de distinguir la plenitud de potestad en sus modos, fijándonos en la diferencia de potestad universal voluntaria.

Es, y se puede con verdad entender de un modo la plenitud de potestad, según la significación y fuerza del lenguaje, aquella que, sin tope ninguno, es capaz de cualquier acto posible y de realizar voluntariamente cualquier cosa. La cual, entre los hombres parece convenir sólo a Cristo, de donde en Mateo, último: *Se me ha dado toda potestad en el cielo y en la tierra*<sup>1</sup>.

De un segundo modo, y más a nuestro propósito, puede entenderse plenitud de potestad aquélla según la cual es lícito al hombre ejercer cualquier acto suyo voluntario imperado sobre cualquier hombre y sobre cualquier cosa externa que esté en poder de los hombres, o sea ordenable a su utilidad, o aquélla según la cual haya un poder total sobre dicho acto, aunque no sobre cualquier hombre o cualquier cosa sometida a los hombres, o también aquélla según la cual no le sea lícito ejercerse sobre cualquier acto, sino sobre alguno determinado en su especie y modo, pero según todo el ímpetu de la voluntad del sujeto referida a cualquier hombre o a cualquier cosa sometida a la humana potestad.

De un tercer modo se puede entender plenitud de potestad aquella que tiene la jurisdicción coactiva sobre todos los principados, pueblos, comunidades, colegios y personas particulares, o también sólo sobre algunos de ellos, pero con todo el ímpetu de la voluntad.

---

<sup>1</sup> *Mt.*, 28, 18.

De un cuarto modo puede entenderse la ya dicha, o según el modo dicho, pero ejercida sólo sobre todos los clérigos, y la de instituirlos para los oficios eclesiásticos, privarlos o deponerlos de ellos, y de distribuir los bienes temporales o beneficios, o según el modo antes dicho.

De un quinto modo puede entenderse aquella que es de los sacerdotes, de atar y desatar completamente a los hombres de sus culpas y penas, de excomulgar, de poner en entredicho y de reconciliar, de la que dijimos en el VI y VII de esta Parte.

De un sexto modo puede entenderse aquélla por la que puede imponerse las manos a los que se han de tomar para los órdenes eclesiásticos, la de administrar o denegar los sacramentos, de la que hablamos en el XVI y XVII de esta Parte.

De un séptimo modo puede entenderse aquella que es de interpretar los sentidos dudosos de la Escritura, principalmente en aquello que es de necesidad de salud, definir y distinguir lo verdadero de lo falso, lo cuerdo de lo disparatado y de ordenar todo el ritual eclesiástico y emitir precepto coactivo, o generalmente bajo anatema, precepto de la observancia de lo ordenado.

De un modo octavo y último, por lo que hace a nuestro propósito, puede entenderse la plenitud de potestad aquella que es de la cura pastoral de las almas, en general, abarcando todos los pueblos y provincias del mundo, de la que dijimos en el IX y el XXII de esta Parte.

Podría también entenderse la plenitud de potestad, cada una de las que hemos distinguido, que no está determinada por una ley, y no plena la que está determinada por una ley humana o divina, bajo la cual puede también convenientemente comprenderse la recta razón.

§ 4. Existen posiblemente otros modos y combinaciones de la plenitud de potestad, pero creemos que hemos enumerado todos los que hacen a nuestro propósito e intención.

Adelantadas, pues, estas divisiones de plenitud de potestad, digo que la plenitud de potestad según los dos primeros modos, no conviene al obispo romano ni a ningún otro sacerdote o no sacerdote fuera de Cristo o Dios. Los paso por alto por su evidencia y por estar testificados por la sabiduría divina y humana y toda ciencia moral, y por razón de brevedad.

Sobre el tercer y cuarto modo de la plenitud de potestad se probó por demostración en el XV de esta Parte, por testimonio infalible de la Sagrada Escritura en el IV, V y VIII de esta Parte, todavía confirmado en el XV, XVI y XVII, y finalmente corroborado en el XXI de la misma, que a ningún sacerdote u obispo, en cuanto tales, les compete por ley divina en absoluto, y menos con alguna plenitud, ejercerla sobre ningún clérigo (o no

clérigo). Pero si por humana ley le ha sido concedida tal plenitud de potestad a algún clérigo, obispo, sacerdote o no sacerdote, según algún modo posible de concederla y de revocarla, con causa razonable, por el juicio del legislador humano, hay que verificarlo a partir de las humanas leyes, rescriptos o privilegios del mismo legislador.

De los otros modos, el quinto y el sexto, de la plenitud de potestad, quedó mostrado en el VI y el VII de esta Parte que la potestad de atar y desatar culpas y penas, y similarmente la de anatematizar o excomulgar a alguno públicamente, no ha sido concedida al sacerdote absolutamente, es decir, con plenitud, sino que ha sido determinada por ley divina, de forma que no pueda, ante Dios, condenar a los inocentes ni absolver a los culpables. Y además, porque la potestad de excomulgar a alguien públicamente y de poner en entredicho a alguna comunidad, debe convenientemente ser determinada para cualquier obispo o sacerdote por la ordenación humana, como lo hemos mostrado en el VI, VII y XXI de esta Parte. Y más; se mostró en el 17° de esta Parte que la misma potestad de instituir, por la imposición de manos, a los ministros eclesiásticos, de enseñar y predicar y administrar los sacramentos a las comunidades de fieles, no les compete a los obispos y sacerdotes con plenitud tal que no esté determinado por ley divina y humana el modo conveniente de obrar conforme a ella.

De los restantes modos, el séptimo y el octavo de la plenitud de potestad, se mostró en el XX, XXI y XXII de esta Parte que no les conviene con plenitud a ningún obispo o sacerdote, sino según la disposición, tanto de la ley divina, como de la humana. Así pues, no pertenece la plenitud de potestad al obispo de los romanos ni a ningún otro sacerdote, en cuanto tal, a no ser que quiera llamar acaso plenitud de potestad a la primacía o principalidad que mostramos en el XXII de esta Parte convenir al dicho obispo y a su iglesia sobre todas las demás, con la autoridad del legislador humano fiel.

[...]

§ 11. Pero no contentos con esto, sino queriendo escalar la cima de los poderes seculares, contra el precepto y consejo de Cristo y los apóstoles se lanzaron a la promulgación de leyes, al margen de las que se dan para el conjunto de los ciudadanos, declarando al clero todo exento de aquéllas, causando así cisma civil y pluralidad de principados supremos, lo que mostramos en el XVII de la Primera Parte, y con averiguada experiencia, ser incompatible con la paz de los hombres. Esta es la raíz y el origen de la peste del reino de Italia, de donde han brotado y brotan todos los escándalos, y permaneciendo la cual, nunca se acabarán las contiendas civiles. Esta potestad, a la que se fue acercando poco a poco y con sinuosa prevaricación

por la costumbre, o mejor, por el abuso, la detentó largo tiempo el obispo de los romanos, y temiendo que le fuera arrebatada por el príncipe justamente, por sus extralimitaciones, con maligna solicitud veta la creación y la promoción de dicho príncipe, y a tanto llegó finalmente su osadía, que afirmó en sus edictos que el príncipe romano estaba atado a él por un *juramento de fidelidad*, como sujeto por jurisdicción coactiva, como lo muestra claramente aquélla de sus fantasías que llaman *decretales*, objeto de burla y menosprecio, y será ello patente a quienquiera que lea el capítulo 7º del *De la sentencia y de la cosa juzgada*<sup>2</sup>.

§ 12. Por no plegarse a esta desatentada temeridad el cristianísimo emperador, hombre de todas las virtudes en todo tiempo, lugar y estado, entre todos los otros príncipes singularmente estimado; Enrique VII de feliz y divina memoria, es declarado trasgresor como *simulador desmemoriado* del juramento prestado en una falsa no menos que temeraria fantasía llamada *decretal*, que lleva por título: *Del juramento*, bien que con más mérito se habría de apellidar de la inicua injusticia y de la ofensa inferida al divino emperador, a sus sucesores, parientes y allegados. Porque como perjuro es declarado infame por los llamados *fundadores de los cánones*. Los que se han empeñado en denigrar su clara memoria, si con palabras o escritos de tales calumniadores pudiera mancillarse.

§ 13. Estas oligárquicas ordenaciones no se atrevieron los obispos de los romanos con sus cardenales a llamar *leyes*, las llamaron *decretales*, bien que sea su intención obligar con ellas a los hombres a la pena para el estado del presente siglo, del modo como pretenden los legisladores humanos. De esta palabra *ley* no se atrevieron a servirse al principio por temor a la resistencia y censura del legislador dicho, porque con ello cometieron un crimen de lesa majestad contra los gobernantes y legisladores. También llamaron a estas ordenaciones al principio *derechos canónicos*, para que, so color del vocablo, impíamente aplicado, se las tenga por más auténticas e impriman en los fieles más respeto y obediencia hacia ellas.

Así poco a poco, y como quien no quiere la cosa, por decirlo todo en una palabra, se han transferido a sí mismos los obispos de los romanos las seis últimas significaciones de plenitud de potestad, y por ellas han cometido en el orden civil multitud de cosas monstruosas contra la ley divina y humana y contra el recto juicio de cualquiera que haga uso de su razón. De algunas de las cuales, de algunas, no todas, hemos, al menos, hecho mención en particular en el capítulo precedente.

[...]

---

<sup>2</sup> Cfr. *Corpus Iuris Canonici* (VII Clementinae), l. II, tít. XI, c. 2.

XXX. REFUTACIÓN DE LAS RAZONES ADUCIDAS PARA LO MISMO EN EL MISMO  
CAPÍTULO III, Y DE LA TRASLACIÓN DEL IMPERIO ROMANO Y DE CUALQUIER OTRO  
PRINCIPADO, EN CUANTO DEBE Y PUEDE HACERSE SEGÚN LA RECTA RAZÓN

[...]

§ 2. Y lo que se aducía además, como razón, que como se compara lo corporal a lo espiritual así el príncipe de lo corporal al que lo es de lo espiritual, habrá que rechazarlo de igual modo que la anterior objeción, pues en ella se apoya como en su raíz. Porque la mayor admite muchos argumentos en contra; a la menor, en la que se dice que lo corporal se ha de someter a lo espiritual, si se entiende someterse como ser más perfecto, se ha de conceder, según las propias significaciones de las palabras, *temporal* y *espiritual*. Pero cuando se añade que el obispo romano es príncipe o juez de las cosas espirituales, si *juez* se toma según la primera significación de juez, como que es quien juzga de estas cosas especulativa y operativamente, es verdadero que el obispo romano y cualquiera otro es y debe ser un tal juez, y de ahí se concluye que es más perfecto que el que juzga con un tal juicio solamente de las cosas corporales, principalmente por la diferencia de las cosas juzgadas. Pero de ahí no se sigue que el juez de las cosas espirituales sea superior al otro en términos de jurisdicción o de juicio coactivo. Porque en ese caso el que se cuida de los animales sería príncipe o juez coactivo del astrólogo o del geómetra, o viceversa, siendo así que ni lo uno ni lo otro es necesario ni verdadero. Pero si se entiende que el obispo romano u otro cualquier obispo es juez de las cosas espirituales según la tercera significación, a saber, coactiva, hay que negarla como manifiestamente falsa, como de la carta de Santiago, 4<sup>o</sup> lo dedujimos y en el IX de esta Parte. Porque sólo Cristo es de esta forma juez, al que nunca hemos negado ni negamos que deba someterse el juez de este siglo en términos de jurisdicción coactiva para el estado del siglo futuro. De donde el apóstol en la carta a los Efesios, 6<sup>o</sup> y a los Colosenses, último: *El Señor de ellos y vuestro está en los cielos*<sup>1</sup>, cuando no había entonces ningún apóstol o sacerdote de la Nueva Ley fuera de Cristo. Por lo que sólo por este juez serán juzgados con juicio coactivo los jueces de este siglo, y los que desmerecieren serán castigados por el poder coactivo, pero en el otro mundo, conforme a su ley, como quedó claro en el IX de esta Parte. Por la equivocidad, pues, de este vocablo *juez* fallaba el dicho silogismo.

§ 3. Y a aquella argumentación de que como el fin al fin, la ley a la ley, etc., así el juicio al juez, puede negarse tomada en su universalidad. Pero tomada y concedida indeterminadamente con la menor adjunta, puede

<sup>1</sup> *Efes.*, 4, 9; *Colos.*, 4, 1.

concluir acaso por razón de la materia, que el juez coactivo según la ley divina es superior al juez coactivo según la ley humana, lo que hemos concedido antes. Pero si se entiende que el obispo romano o cualquier otro obispo es juez según la ley divina, habrá que distinguir la proposición mirando la equivocidad de este término *juez*, y hay que negarla en el sentido que pretende concluir el objetante, que el romano o cualquier otro obispo es juez coactivo en este siglo o en el futuro según la ley divina.

[...]

§ 5. Y lo que se objetaba después, a saber, el inconveniente de que el vicario singular de Cristo, el obispo romano o cualquier otro sucesor de los apóstoles, deba someterse al juicio coactivo del que es gobernante sólo por la ley humana, hay que decir que no hay ningún inconveniente en que el vicario de alguien se someta a aquel o similar juez, al que el señor del mismo vicario espontáneamente determinó someterse para que se conservara el orden conveniente en este mundo. Porque Cristo, Dios y hombre, se sometió espontáneamente al juicio coactivo de Poncio Pilato, gobernante según la ley humana (vicario del César); así también hicieron los santos apóstoles y a otros mandaron hacer lo mismo según la ley divina, como claramente se demostró por la Escritura y los dichos de los santos y otros doctores en el IV y V de este Parte, y se repitió en el XXVI. De donde, como *el siervo no es más que su señor ni el apóstol más que el que le envía*<sup>2</sup>, como por Bernardo adujimos de la Escritura en el XXVIII de esta Parte, ningún inconveniente, sino más bien es muy conveniente, más aún, necesario para la quietud de la ciudad o de la comunidad política, que todo obispo y presbítero y clérigo se someta al juicio coactivo de los gobernantes según la ley humana. Y lo contrario de esto es totalmente inconveniente e intolerable, como se demostró en el XVII de la Primera Parte y en ésta en el pasaje arriba citado, confirmado con testimonios eternos.

Todavía, porque el obispo romano o cualquiera otro no es vicario de Cristo o ministro para ejercer todo oficio en este mundo, sino sólo uno determinado, *verbi gratia*, el sacerdocio, en el que, en cuanto tal, no se comprende el juicio coactivo inferior o superior en sí mismo considerado, como lo adujimos de Aristóteles claramente en el IX de esta Parte, párrafo 8<sup>3</sup>; mas el gobernante, según la ley humana, es vicario y ministro de Dios en cuanto al oficio de gobernar, en el que lo superior y lo sometido se entienden por relación a la potestad coactiva. De donde en la carta a los Romanos, 13<sup>o</sup>, sin excluir a nadie, obispo o presbítero, dice: *Toda alma se someta a las potestades supremas*, añadiendo la causa, *porque es ministro*

<sup>2</sup> *Juan*, 13, 16.

<sup>3</sup> *Polit.*, l. IV, c. 15, 1299 a 16 s.

*de Dios*<sup>4</sup>. He ahí el vicario de Dios, no cualquiera, sino coactivo para los malos en este mundo. Por donde añade: *Es vengador en su cólera contra el que obra el mal*. Pero obrar mal puede el obispo o el sacerdote, para quienes nunca Cristo ni apóstol alguno designó, de palabra, de obra o con el ejemplo, otro juez, como lo demostramos en esta Parte, en el pasaje arriba citado.

§ 6. A aquella objeción que se proponía por vía de pregunta, a saber, si es conveniente corregir a los gobernantes por medio de la autoridad humana cuando delinquen contra la ley divina o humana, y no parece que puedan ser corregidos convenientemente dado que no tienen, los primeros, al menos, o el primero de ellos, un superior en la vida política, y por ello deben someterse al juicio coactivo de los sacerdotes o de los obispos, hay que decir que el gobernante que delinque contra la ley divina o humana puede y debe ser corregido convenientemente por el ministro eclesiástico, obispo o presbítero, por medio de palabras exhortatorias o increpatorias, siempre modestas según la enseñanza del apóstol, 2<sup>a</sup> a Timoteo, 2<sup>o</sup> y 4<sup>o</sup> y el comentario del Crisóstomo<sup>5</sup>, que adujimos en el IX de esta Parte, pero de ningún modo por vía de potestad coactiva, porque ésta en modo alguno pertenece al obispo o al sacerdote, en cuanto tales, sobre nadie en este siglo, como muchas veces lo hemos probado y repetido en lo anteriormente dicho. Pero corregir, de acuerdo con la ley humana, al gobernante por sus abusos contra las leyes, contra la ley, en cuanto ley humana, tal como la definimos en el X (de la Primera Parte), y castigarle, si es preciso, con pena o suplicio temporal, pertenece sólo a la autoridad del legislador humano, o a la de los instituidos por él para eso, como en el XVIII de la Primera Parte pensamos haberlo dejado mostrado suficientemente.

§ 7. La deducción que finalmente se añadía, que en términos de jurisdicción aquél es superior al emperador romano que, con derecho y poder de instituirle y deponerle, *traspasó el imperio de los griegos a los germanos en la persona de Carlo Magno*, y esto es el Papa romano, luego es superior al emperador, y le puede con derecho constituir y deponer, hay que decir que si la mayor se toma de modo indefinido, de ella con la menor no se sigue nada, por no poderse construir un silogismo de una indefinida con una particular. Pero si se toma de un modo universal, de forma que se diga: Todo transmisor del imperio romano de los griegos a los germanos es superior, etc., si no se determina el sujeto, tiene esta proposición verdaderas objeciones. Porque si alguien de hecho y no de derecho transfirió el imperio, con potestad ajena u otorgada a sí por otro para esto, como a un

<sup>4</sup> *Rom.*, 13, 1-4.

<sup>5</sup> *II Tim.*, 2, 24; *J. Crisost.*, *De sacerdocio*, II, 3, 4. PG 48, 634 s.



procurador o parecidamente, si así lo hubiere transferido, no por eso sólo tendría jurisdicción superior ni poder de instituir o deponer al príncipe romano. Pero determinada la primera proposición de modo que todo mortal que transfirió o puede transferir el imperio romano de los griegos a los germanos, con autoridad propia, no concedida por otro, es superior en términos de jurisdicción al príncipe romano y le puede justamente instituir y deponer, así se concede. La segunda que le sigue, a saber, que el obispo romano o Papa es quien transfirió el imperio, como se ha dicho, hay que negarla como del todo falsa. Pues la opuesta a ella se demostró en el XV de la Primera Parte, y tanto lo opuesto a ella como a la conclusión deducida de ella se hizo patente por la Escritura y por los dichos de los santos y doctores católicos en el IV y el V de esta Parte, y se repitió en otros muchos lugares, y que así fue sostenido de hecho y sin protesta por los antiguos padres y pastores, los obispos romanos, lo hicimos ver en el XXI de esta Parte deducido de historias aprobadas.

Y en cuanto a lo que se escribe en el VII de ciertos relatos que llaman decretales *Sobre el Juramento* y en una cierta carta del llamado Papa romano al ínclito Luis, Duque de Baviera, elevado a rey de romanos, a saber, que por la sede apostólica, o por el Papa romano, o por él solo, o con el colegio de sus clérigos, *el imperio romano fue transferido (razonable o justamente) de los griegos a los germanos en la persona de Carlo Magno*, dejemos por ahora esta hipótesis, porque de esta traslación, en qué modo fue realizada de hecho, hemos de hablar aparte en un tratado distinto de éste. Demos que el traslado del imperio de los griegos a los germanos se hizo justamente, pero digo que no por la autoridad sólo del Papa romano, o por él con sólo su colegio de clérigos, como dijimos<sup>6</sup>.

§ 8. Y por ello conviene poner atención, a tenor de lo demostrado en el XII, XIII y XV de la Primera Parte, en que para los que miran las cosas según la recta razón, al mismo pertenece la autoridad primera de establecer las leyes humanas, instituir el principado, designar el príncipe, concederle autoridad, y la de mudar, destruir, aumentar o quitar, suspender, corregir, deponer, transferir, revocar y de hacer en torno a estas cosas lo que pareciere bien al que tiene esa autoridad dicha de modo principal, no recibida de otro, y lo expresare por su voluntad. A quién corresponda dicha autoridad lo determinamos en el XII y XV de la Primera Parte. Por lo que dondequiera que se lea o por alguien se diga que fue transferido el imperio, o que cualquier otro principado o príncipe, que se toma por elección, ha sido instituido por el Papa o por otra persona singular, o colegio particular de la provincia o del reino, para que sea verdadero el escrito o la palabra y válida

<sup>6</sup> *Corpus Iuris canonici. Clementinae.*, 1. II, tít. 9, c. 1. Ver *supra*, DP, II, 23.2.

o justa la institución y semejante traslado, conviene que haya sido hecho, o se haga, con la autoridad del legislador primero en la provincia o provincias, sobre las cuales, por las cuales y para las cuales se hizo o se ha de hacer tal institución o traslado. y por ello, si la transferencia del imperio romano, o la institución de algún emperador se dice o se escribe que fue hecha legítimamente por el Papa romano, o solo, o con solo su colegio de clérigos, para que sea verdadero ese dicho o escrito, es preciso que se entienda que el traslado o la institución dicha ha sido hecha por ellos con la autoridad a ellos concedida para eso por el legislador supremo del imperio romano, de modo inmediato o mediato, o que no ha sido hecha absolutamente por ellos, sino sólo de un cierto modo, como publicada o proclamada, pero con la autoridad antes dicha. Porque acaso transfirió el imperio, o instituyó sobre él, el legislador predicho, el cual luego encomendó a solo el Papa romano, como a la persona más digna de respeto de toda la universalidad humana, o a él con sus sacerdotes, como el colegio de clérigos más venerable, que lo publicaran o proclamaran, no ciertamente como algo necesario para lo hecho o por hacer, sino sólo por razón de solemnidad, porque las transferencias del principado, las instituciones de las leyes y de los gobernantes, igual que de los demás oficios civiles, en cuanto tales, en lo que toca a su vigencia, dependen únicamente de la elección u ordenación del legislador dicho, como hemos demostrado en el XII y XIII de la Primera Parte y no sin utilidad repetido en el XXVI de ésta, párrafo 5, con una declaración.

Así en todo habrá que pensar de la institución del oficio de los príncipes electores del emperador romano, porque no tienen otra autoridad en esto ni les viene de otro, ni les puede ser suspendida ni revocada más que por el dicho supremo legislador humana del imperio romano, Baste haber así recorrido las dudas propuestas en el III y el XXVII de esta Parte y haber así puesto fin a las cuestiones.

### PARTE TERCERA

#### II. DE LA DEDUCCIÓN EXPLÍCITA DE CIERTAS CONCLUSIONES QUE RESULTAN NECESARIAMENTE DE LAS PARTES ANTERIORES. ATENDIENDO A LAS CUALES MÁS FÁCILMENTE PODRÁN ALCANZAR, GOBERNANTES Y SÚBDITOS, EL FIN PRETENDIDO EN ESTE LIBRO

Proponemos la primera de esas conclusiones deducidas.

§ 1. Que sólo es cierta la divina o canónica Escritura, y cualquier interpretación suya que de ella se deduce necesariamente, hecha por el

concilio común de los fieles, y creer en ella, si es debidamente propuesta a alguien, es necesario para alcanzar la bienaventuranza eterna.

§ 2. Definir los sentidos dudosos de la ley divina, sobre todo en los que se llaman artículos de la fe cristiana y en los demás que hay que creer de necesidad para la salud, pertenece sólo al concilio general de los fieles o a su multitud o parte más prevalente, y ningún otro colegio parcial o persona particular, de cualquier condición que sea, tiene autoridad sobre tal definición dicha. La certeza de esto.

§ 3. No se manda en la ley evangélica que se fuerce a nadie, por medio de pena o suplicio, a observar los preceptos de ley divina.

§ 4. Sólo los preceptos de la ley evangélica y los que se siguen de ella con necesidad o los que, según la recta razón, conviene hacer u omitir, han de ser observados para la salud eterna, no todos los de la Antigua Ley.

§ 5. Ningún mortal puede dispensar de los preceptos y prohibiciones de la ley evangélica. Pero prohibir, dentro de lo que está permitido, obligando a la culpa o a la pena para el estado de la vida presente o futura, sólo lo puede el concilio general o el legislador humano fiel, y ningún otro colegio parcial o persona particular de cualquier condición que sea.

§ 6. El legislador humano es sólo la universalidad de los ciudadanos o la parte más prevalente de ella.

§ 7. Las decretales o decretos del pontífice romano y de cualesquiera otros pontífices, colegial o individualmente dictados, sin la concesión del legislador humano, o del concilio general, no obligan a nadie a culpa ni a pena temporal ni espiritual.

§ 8. En las leyes humanas sólo el legislador, u otro con la autoridad de él puede dispensar.

§ 9. Un principado elegido y cualquiera otro oficio depende solamente de la elección de aquel que tiene autoridad para ella, y de ninguna otra confirmación o aprobación.

§ 10. La elección de cualquier principado o de otro oficio que se ha de instituir por elección, principalmente del que tiene fuerza coactiva, depende de la sola voluntad expresada por el legislador.

§ 11. En la ciudad o el reino ha de haber sólo un único principado supremo.

§ 12. A la sola autoridad del gobernante fiel pertenece el designar las personas, su calidad y número, para los oficios de la ciudad, igual que para todo lo demás que comporta el orden civil, según las leyes y las costumbres aprobadas.

§ 13. Ningún gobernante y menos un colegio parcial o persona singular, de cualquier condición que sea, tiene la plenitud del imperio, o de la

potestad sobre los actos privados o civiles de otros, sin la determinación del legislador mortal.

§ 14. Ningún obispo o sacerdote, en cuanto tal, tiene el principado o la jurisdicción coactiva sobre ningún clérigo o laico, aunque sea hereje.

§ 15. Sólo el gobernante, con la autoridad del legislador, tiene jurisdicción coactiva, tanto real como personal, sobre toda persona singular mortal de cualquier condición que sea y sobre el colegio de laicos o de clérigos.

§ 16. No le es lícito a ningún obispo, presbítero o colegio de ellos excomulgar a nadie sin la autoridad del legislador fiel.

§ 17. Todos los obispos están investidos inmediatamente por Cristo de igual autoridad, ni se puede demostrar por la ley divina que, en lo espiritual y en lo temporal, estén entre sí encima o debajo unos de otros.

§ 18. Con autoridad divina, y mediando el consentimiento o concesión del legislador humano fiel, pueden los otros obispos, colegial o individualmente, excomulgar al obispo romano, y ejercer otra autoridad sobre él, y lo mismo a la inversa.

§ 19. A ningún mortal le es lícito dispensar en las uniones conyugales o matrimoniales prohibidas por la ley divina, pero en las prohibidas por la ley humana pertenece solamente a la autoridad del legislador, o del que en virtud de él gobierna.

§ 20. Legitimar a los nacidos de un lecho o matrimonio ilegítimo, de forma que puedan acceder al derecho de la sucesión hereditaria y recibir los otros oficios y beneficios civiles y eclesiásticos, es claro que pertenece sólo al legislador fiel.

§ 21. Promover individuos a los órdenes sagrados eclesiásticos, y juzgar de su capacidad con juicio coactivo, pertenece sólo al legislador fiel, y sin su autoridad no es lícito a ningún sacerdote u obispo promover a nadie.

§ 22. A sólo el gobernante, según las leyes de los fieles, pertenece el señalar el número de iglesias o de templos y de los sacerdotes, diáconos y otros oficios con encargo de servir en ellos.

§ 23. Los cargos eclesiásticos separables, sólo con la autoridad del legislador fiel deben conferirse e igualmente pueden retirarse, y lo mismo los beneficios y las demás cosas establecidas para causas pías.

§ 24. Instituir notarios u otros oficios públicos civiles no pertenece a ningún obispo, en cuanto tal, ni colegial ni individualmente.

§ 25. A ningún obispo, ni colegial ni individualmente, en cuanto tal, corresponde conceder la licencia de enseñar o de ejercer en público un arte

o disciplina, sino que esto pertenece al legislador, al menos si es fiel, o, con su autoridad, al gobernante.

§ 26. Los promovidos al diaconado o al sacerdocio y los demás irrevocablemente consagrados a Dios se han de preferir a los no así consagrados en los oficios y beneficios eclesiásticos.

§ 27. Satisfecha la necesidad de los sacerdotes y de los otros ministros del evangelio y de las cosas que pertenecen al culto divino, puede el legislador usar de los bienes eclesiásticos en todo o en parte para las utilidades comunes o públicas, o para la defensa.

§ 28. Disponer de los bienes temporales que han sido instituidos para las causas pías u obras de misericordia, como lo dejado en testamento para el paso a ultramar, para resistir contra los infieles, o para rescate de los cautivos de ellos, o para la sustentación de los pobres impedidos y semejantes fines, pertenece sólo al gobernante de acuerdo con la determinación del legislador y de la intención del que lo lega o de cualquier otro modo lo otorga.

§ 29. A sólo el legislador fiel pertenece el conceder dispensa a un grupo cualquiera o a un grupo religioso, igual que aprobarlo o instituirlo.

§ 30. Juzgar con juicio coactivo a los herejes y a todos los delincuentes, a los que hay que castigar con pena o suplicio, infligir penas personales y exigir las reales y aplicarlas, pertenece sólo a la autoridad del gobernante, según la disposición del legislador humano.

§ 31. Ninguno sujeto o ligado a otro por juramento lícito puede ser desligado por un obispo o un sacerdote sin causa razonable que habrá de ser estimada por el legislador fiel en juicio según su tercera significación; lo opuesto se enfrenta con la sana doctrina.

§ 32. Instituir un obispo o una iglesia absolutamente metropolitana de todas las otras, y privar o deponer de tal oficio, compete sólo al concilio general de los fieles.

§ 33. Convocar con potestad coactiva, el concilio general o uno parcial de sacerdotes y obispos y demás fieles, pertenece sólo al legislador fiel, o, con su autoridad, al gobernante en las comunidades de fieles, y no tienen fuerza o valor las cosas determinadas en uno congregado de otra manera, ni obligan a nadie a su observancia con pena o culpa temporal o espiritual.

[...]

§ 41. El obispo romano y cualquier otro eclesiástico o ministro del tempo, sólo debe, según la ley divina, ser promovido a un oficio separable, por el legislador o, con su autoridad, por el gobernante, o por el concilio general, y por el mismo ser suspendido o privado, exigiéndolo el delito.

[...]

### III. DEL TÍTULO DE ESTE LIBRO

Se llamará este tratado *Defensor de la Paz*, porque en él se tratan y se explican las principales causas por las que se conserva y se da existencia a la paz civil o tranquilidad, y aquéllas también por las cuales la opuesta contienda nace, se impide y se suprime. Por él se da a conocer la autoridad, la causa y la concordancia de las leyes divinas y humanas y de todo principado coactivo, cuáles son las reglas de los actos humanos, en cuya medida conveniente y no impedida consiste la paz o tranquilidad civil.

Por él, tanto el príncipe como el súbdito pueden comprender cuáles son los primeros elementos de cualquier ciudadanía, que hay que observar para la conservación de la paz y de la propia libertad. Porque el primer ciudadano o la primera parte del régimen civil, a saber, el príncipe, ya sea un hombre o muchos, comprenderá, por las verdades escritas en este libro, humanas unas, divinas otras, que a él sólo le compete la autoridad de mandar a la multitud sometida colectiva o individualmente, y de castigar, a cada uno, si es preciso, según las leyes dadas, y de no hacer nada fuera de ellas, sobre todo en lo dificultoso, sin el consentimiento de la multitud sometida, o del legislador, ni provocar a la multitud ni al legislador, porque en la expresa voluntad de éste estriba la autoridad del principado. Y la comunidad sometida, o cualquier individuo de ella puede tener conocimiento, por este libro, de cuál y cuáles gobernantes convenga instituir, y que está obligado a obedecer sólo a los preceptos de la parte gobernante en lo que tienen de coactivo, para el estado y en el estado de la vida presente, y sólo de acuerdo con las leyes promulgadas, y sabrá también en qué cosas están éstas determinadas y en cuáles no, a tenor de lo expuesto en el XV y XVIII de la Primera Parte, y, en cuanto fuere posible, habrá de mirar a que el gobernante, o cualquiera otro de la comunidad, no imponga su arbitrio en el juzgar o hacer alguna otra cosa contra o al margen de las leyes.

Entendidas estas cosas, retenidas en la memoria y guardadas y observadas diligentemente, se salvará el reino y cualquiera otra comunidad civil templada en su ser pacífico y tranquilo, mediante lo cual, los que viven civilmente conseguirán, y sin lo cual de necesidad se privarán, de la suficiencia de vida en este mundo y mal se dispondrán también para la felicidad eterna. Fines los dos, culminación de los deseos humanos, según el uno y el otro mundo, que nos propusimos como meta en las anteriores disertaciones, como algo a todos de suyo manifiesto, añadiendo ahora que, si se hallare en ellas algo determinado, definido o de cualquier otro modo enunciado o escrito con sentido menos católico, eso no ha sido dicho con pertinacia, y lo

sometemos para su corrección o determinación a la autoridad de la iglesia católica, o del concilio general de los fieles cristianos.

Se acabó este *Defensor* (el 24 de junio)  
en la festividad del Bautista de 1324.

Loor y gloria a ti, Cristo.