

Iglesia y titular acristiano de los poderes públicos, en los juristas clásicos de la Compañía de Jesús

1. INTRODUCCIÓN

Suárez¹, al comenzar el estudio de la Iglesia ante la potestad en general, nos plantea el problema, o mejor los problemas que bajo el mismo se comprenden. Los reduce a cuatro apartados, según sea la naturaleza de la potestad de que se trata. Aquí nos limitaremos a la potestad política.

En el primer apartado estudia el problema con relación a la potestad de jurisdicción, ya sea la suprema que reside en los príncipes, ya sea la inferior que reside en sus ministros. En el segundo, la potestad de dominio propiamente dicha, a la cual corresponde una rigurosa servidumbre. En el tercero, la potestad que podríamos llamar doméstica, a la cual corresponde el servicio. En el cuarto, la patria potestad. Y aun podría añadir otra relativa a los derechos matrimoniales.

* En nuestras citas usaremos las siguientes siglas:

- ARR., D.T. = RODRIGO DE ARRIAGA, *Disputationes Theologicae in Secundam Secundae D. Thomae*. Antuerpiae, 1649.
C. P., O.M. = FERNANDO DE CASTRO PALAO, *Opus Morale*. Lugduni, 1631.
C., T.M. = CLAUDIO LA-CROIX, *Theologia Moralis*. Ravenae, 1761.
L., D.F. = JUAN DE LUGO, *Opera Omnia*. Tom. I. *Tractatus de Virtute Fidei*. Ed. Vivès. Parisiis, 1891.
SALAS, D.L. = JUAN DE SALAS, *Tractatus de Legibus in 1-2 S. Thomae*. Lugduni, 1611.
S., D.F. = FRANCISCO SUÁREZ, *Opera Omnia*. Tom. II. *De Fide Theologica*. Ed. Vivès. Parisiis, 1858.
T., IN S.E. = FRANCISCO DE TOLEDO, *In Summam S. Thomae Aquinatis Enarratio*. Romae, 1869.
V., C.T. = GREGORIO DE VALENCIA, *Commentariorum Theologicorum*. Venecia, 1607.

¹ S., D.F., d. XVIII, s. V, n. 1.

Parecida distribución de materias hace Lugo² al entrar en el estudio de estos problemas.

Y prosigue Suárez, en el lugar citado, con ese carácter tan propio suyo de ver y agotar todos los problemas de una cuestión. Todos estos problemas, dice, se pueden estudiar tanto con relación a los súbditos como a los no súbditos. Y añade, en ambos casos hay que distinguir dos modos por los cuales los tales infieles pueden ser privados de su potestad: directa e indirectamente.

Sólo Suárez y Lugo desarrollan totalmente este plan.

Sobre los otros autores, conviene hacer aquí alguna observación.

Toledo.

Toledo trata unitariamente los problemas de la prelación, y aunque al estudiar las diversas conclusiones, parece que sólo se fija en el dominio, es indudable que plantea el problema en general. Así se deduce; primero del título del artículo en que estudia este problema: «An infideles possint habere praelationem aut dominium supra fideles»; segundo, de las expresas afirmaciones del autor a través de todo su estudio; y, finalmente, por los argumentos que todos tienen fuerza universal.

Siguiendo a Cayetano (q. 66, art. 8), califica a los infieles en tres grupos: «Quidam sunt de iure et de facto sub dominio Christianorum: quales sunt iudaei, qui in terris Christianorum degunt, et olim erant in Hispania multi sarraceni. Quidam nec iure, nec facto ad dominium Christianorum pertinent: sicut Indi, qui terras Christianorum non occupant vi, nec inter nos degunt. Quidam vero iure pertinent ad Christianorum dominium, non tamen facto: quales Turcae, et alii, qui terras Christianorum violenter occupant»³.

Es interesante esta distinción para conocer la mentalidad de la época. Jurídicamente equivale a la tradicional recogida por Suárez entre súbditos y no súbditos, ya que tanto los que de «iure et de facto» como los que de sólo «iure» están bajo el dominio de los cristianos, son en realidad súbditos.

También estudia la debatida cuestión de si basta la infidelidad del príncipe o se requiere algo más para privarle de su potestad sobre los súbditos cristianos.

² L., D.F., d. XIX, s. III, n. 132.

³ T., IN S.E., t. II, q. X, a. X, pp. 112 y 113.

Valencia.

De Valencia podemos decir lo mismo que lo indicado sobre Toledo⁴.

Acosta.

Brevemente toca dos problemas, los más principales, tanto al hablar de América, como al tratar de la pretendida conquista de China. En ambos textos la doctrina es idéntica, aunque la aplicación, debido a situaciones de hecho totalmente opuestas, sea distinta.

Salas.

De los problemas señalados por Suárez, Salas sólo se refiere al más fundamental. A través de él podemos conocer su pensamiento sobre los restantes. En efecto, Salas nos habla de si la Iglesia como tal tiene potestad directa o indirecta en orden a deponer a los soberanos infieles de súbditos cristianos. También estudia el problema de si puede impedir que los cristianos elijan a un soberano infiel.

Sobre los demás autores no hay nada especial que destacar.

2. PRENOTANDO EN TORNO AL ANGÉLICO

La autoridad extraordinaria del Angélico, que hace que todos los teólogos posteriores tomen su doctrina como punto de arranque para sus discusiones, o al menos le concedan gran autoridad, unida aquí a una interpretación diversa de su pensamiento en el problema que nos ocupa, nos obliga a dar una síntesis de la doctrina del mismo.

En la 2-2, q. 10, a. 10, se enfrenta con la cuestión que estudiamos; y en el cuerpo del mismo artículo nos da su pensamiento, como respuesta a la interrogante que a la cabeza del mismo, planteando nuestro problema en términos generales, propone así: «¿Los infieles pueden tener prelación o dominio sobre los fieles?»

Comienza el Angélico dando una distinción con la que divide su respuesta en dos grandes vertientes: En dos sentidos, dice, podemos hablar de dominio y prelación de los infieles sobre los cristianos. El primer sentido tiene lugar cuando se trata de constituir de nuevo un infiel como señor de los fieles. El segundo, de un dominio o prelación ya preexistente.

Examinemos la solución que para cada uno de estos casos da el Angélico.

⁴ V., C.T., t. III, d. I, q. X, a. VIII, col. 437.

Primer caso: Cuando se trata de constituir de nuevo un dominio o prelación de los infieles sobre los fieles. La solución es absoluta y terminante: «Hoc nullo modo permitti debet»; «De ninguna manera se ha de permitir». ¿Por qué? Porque de ahí se seguiría escándalo y peligro para la fe. Desarrolla después esta razón diciendo que aquellos que se someten a la autoridad de otros pueden ser arrastrados por éstos a que sigan en todo sus mandatos, a no ser que los que se someten sean de gran virtud; y por otra parte, los infieles despreciarán la fe, al conocer los defectos de los fieles. Y, finalmente, confirma su pensamiento, primero con la autoridad del Apóstol, que prohíbe que los fieles litiguen en juicio ante el juez infiel; y segundo, con la autoridad de la Iglesia, que de ninguna manera permite que los infieles adquieran dominio sobre los fieles, o que de cualquier manera les sean superiores en algún oficio. Hasta aquí la interpretación del pensamiento del Angélico no ofrece dificultad.

Segundo caso: Cuando el dominio o prelación de los infieles sobre los fieles ya existe. Dos soluciones opuestas da a este caso Santo Tomás. Esta diversidad depende del distinto punto en que se sitúa para resolver el problema.

Situado, en el campo del derecho natural, nos da la siguiente solución: «Distinctio fidelium et infidelium *secundum se considerata*, non tollit dominium et praelationem infidelium supra fideles»; se decir, *el hecho* de que unos sean fieles y otros infieles, *en sí mismo considerado*, no impide el dominio o prelación de los infieles sobre los fieles. La razón la indica un poco antes diciendo que el dominio o prelación han sido introducidos por el derecho humano⁵. Pero el derecho divino, que nace de la gracia, no destruye el derecho humano, que procede de la razón natural. Tampoco aquí nos ofrece dificultad el pensamiento del Aquinate.

Situado ahora el Angélico en distinta posición, es decir, suponiendo ya que por el hecho de la infidelidad no pueden los infieles ser privados de su dominio o prelación, plantea el problema de si puede no obstante *la Iglesia* privar a los infieles de tal potestad. La solución es terminante, pero su interpretación ha dado lugar a dudas: «potest tamen iuste per sententiam vel ordinationem Ecclesiae, autoritatem Dei habentis, tale ius dominii vel praelationis tolli», es decir, puede quitárseles (a los infieles) tal dominio o prelación por sentencia u ordenación de la Iglesia, investida de la autoridad de Dios.

La fundamentación de esta tesis es que los infieles con justicia

⁵ Por derecho humano entiende aquí el Angélico el derecho natural en oposición al derecho divino positivo: así lo entienden los comentaristas y se desprende también de lo que a continuación dice del citado derecho: «... ius humanum quod est ex naturali rationi».

merecen perder por su infidelidad la potestad que tienen sobre los fieles, los cuales por la fe se convierten en hijos de Dios.

Como vemos, por ahora no trata más que de la cuestión «de iure», esto es, de la potestad de la Iglesia para despojar a los infieles de su dominio o prelación sobre los fieles; prescinde, pues, si de hecho la Iglesia ejerce este derecho. Pues bien, esta solución y la razón que le sirve de fundamento han suscitado la duda de si, contra el sentir común de los autores que sólo reconocen en la Iglesia la potestad para despojar a los infieles de su prelación o dominio en ciertos casos, Santo Tomás reconoce para este mismo fin en la Iglesia una potestad universal, cuando dice que justamente pueden los infieles ser privados de su dominio o prelación, en virtud de una sentencia u ordenación de la Iglesia, investida de la autoridad de Dios; porque con justicia merecen por su infidelidad perder su potestad sobre los fieles, que por la fe se convierten en hijos de Dios. Nos contentamos por ahora con proponer la duda a que puede dar lugar la interpretación de este pasaje del Aquinate. Más adelante, a la luz de nuestros autores, trataremos de dar la solución.

Entra, por fin, Santo Tomás en la cuestión «de facto». Ese derecho que ha atribuido a la Iglesia de privar a los infieles de su potestad sobre los fieles, ¿lo ejercita de hecho la Iglesia? Responde primero con una frase general: A veces lo ejercita, a veces no. Luego concreta esta afirmación a base de distinguir dos grupos de infieles: infieles que son súbditos temporales de la Iglesia o de sus miembros; infieles que no son súbditos de la Iglesia o de sus miembros. En cuanto a los primeros, la Iglesia ejercita este derecho, y cita varios casos que no es necesario traer aquí. En cuanto a los segundos, la Iglesia no lo ejercita, aunque tiene derecho a ejercitarlo. La razón de este proceder es evitar el escándalo.

Abierto así el camino con esta síntesis del Angélico, podemos ya descender al examen particular de cada uno de los problemas.

3. PLAN DE SUÁREZ Y LUGO

En Suárez y Lugo encontramos este problema estudiado y solucionado en toda su plenitud. Ellos constituirán, por tanto, el núcleo de nuestro estudio. Los otros autores anteriores y posteriores los estudiaremos por referencia a los dos grandes maestros⁶.

Y vengamos ya a la rica problemática que se plantea en torno a la potestad de jurisdicción. Varios problemas, en efecto, podemos distinguir: Así, si atendemos a los príncipes infieles, distinto problema se plantea si éstos son soberanos que cuando están sometidos

⁶ Algunos autores, como AZOR y MOLINA, no tratan expresamente estos problemas.

a príncipes cristianos. Atendiendo al momento en que son constituidos príncipes, distinto es el problema cuando se trata de elegir a uno que cuando se trata de un príncipe ya preexistente. Atendiendo a la autoridad de la Iglesia para deponer a dichos príncipes, es problema distinto que pueda deponerles en virtud de su potestad directa o que lo haga en virtud de su potestad indirecta. Por eso, bajo la fórmula general antes enunciada, es necesario para mayor claridad que vayamos formulando los distintos problemas que resultan de la combinación de los citados elementos.

En este trabajo sólo nos ocuparemos de los problemas relativos a la potestad de jurisdicción.

4. PRIMER PROBLEMA: ¿LOS PRÍNCIPES INFIELES SOBERANOS Y YA PREEXISTENTES PUEDEN SER PRIVADOS DIRECTAMENTE DE SU JURISDICCIÓN SOBRE LOS SÚBDITOS FIELES?

Pensamiento de Suárez y Lugo.

Los dos plantean preferentemente este problema, así como también el mismo bajo el aspecto de la coacción indirecta que luego estudiaremos, sin duda por ser el más transcendental de todos.

He aquí el pensamiento de Suárez: «Dicendum ergo est primo principes infideles non posse per se et directe privari per Ecclesiam, potestate et iurisdictione quam habent in vasallos fideles; assertio est communis, et sumitur ex D. Thoma...»⁷.

Lugo formula su doctrina diciendo: «Unde certum denique est, posse (i.e. los príncipes infieles) retinere etiam jurisdictionem in subditos fideles, neque hoc eo ipso, quod ad fidem convertantur, fieri exemptos et liberos a potestate et jurisdictione principis infidelis, cui antea legitime subdebantur». Y más adelante, al preguntarse si, supuesta la proposición anterior, «possint tamen ab Ecclesia, eiusmodi potestate et jurisdictione privari», responde: «In quo puncto convenire videntur iam fere omnes, non posse Ecclesiam potestate directa eiusmodi infideles sua potestate in subditos fideles privare, quidquid sit, an potestate indirecta id possit» (Lugo, D. F., disp. XIX, sec. III, n. 132 y 140).

Es de notar que Lugo desdobra en dos proposiciones la que de hecho Suárez enuncia en una. El desarrollo de los argumentos de éste conforma esta afirmación.

Adversarios y defensores.

Suárez dice⁸ que muchos herejes antiguos, imitando el error de algunos judíos antiguos también, que sólo reconocían en Dios

⁷ S., D.F., d. XVIII, s. V, n. 3.—L., D.F., d. XIX, s. II, n. 132.

⁸ SUÁREZ, *Defensio Fidei*, L. III, c. IV, n. 2.

el dominio y principado y negaban todo principado humano, afirmaron que los cristianos no estaban sujetos a los príncipes temporales, sobre todo si eran infieles. Esta doctrina, algunos como los Beguardos, sólo la predicaban de los cristianos perfectos, otros de todos los justos, y otros de todos los cristianos.

Como más en concreto opuestos a nuestra tesis cita también Suárez⁹ a Alvaro Pelagio, en su tratado «De planctu Ecclesiae», cap. 18 ss. En cambio, contra el parecer de otros no reconoce al Hostiense como adversario.

Lugo remite a Suárez.

Entre los defensores, Suárez¹⁰, después de calificar común su sentencia y de afirmar que es seguida por los autores más recientes, cita entre otros a Santo Tomás, Cayetano, Durando, Vitoria, Soto, Salmerón...

Fundamentación.

Seguimos en general la argumentación suareciana, más completa que ninguna otra, y en la que además con poderoso entendimiento sintético ha sabido reducir a unidad los dispersos argumentos de otros autores¹¹.

Comienza Suárez estableciendo un dilema para fundamentar su tesis. O los príncipes infieles pueden ser privados «de facto» de su jurisdicción y potestad, porque por el mismo derecho divino no la tienen, o porque, aunque la tengan, son indignos de ella por su infidelidad, y por tanto justamente pueden ser despojados de la misma. Pero ninguna de estas afirmaciones tiene fundamento. Luego...

La mayor, expuesta en forma de dilema, es evidente, ya que en ella se comprenden todas las posibles hipótesis. Por eso Suárez no se detiene aquí y va derecho a probar cada una de las partes de la proposición menor, verdadero caballo de batalla de este problema.

En dos partes se divide la citada menor: a) los príncipes infieles no pierden su jurisdicción en virtud de una disposición de derecho divino; b) los príncipes infieles no pierden su jurisdicción porque sean indignos de ella por su infidelidad, y por tanto no pueden justamente ser despojados de ella.

⁹ S., D.F., d. XVIII, s. V, n. 2.

¹⁰ *Ibid.*, n. 3.

¹¹ Desarrolla SUÁREZ su argumentación sobre todo en el tratado *De Fide*, d. XVIII, s. V, nn. 4 y 5; y también el tratado *Defensio Fidei*, L. III, c. IV, nn. 4 y 5. LUGO, en el tratado *De Fide*, d. XIX, s. III, nn. 134 y 135. Esta larga cita nos permite prescindir de otras al estudiar la argumentación.

Veamos cómo Suárez prueba la primera parte de su menor: a) «Los príncipes infieles no pierden su jurisdicción en virtud de una disposición de derecho divino». El Eximio califica esta parte de ciertísima, y la razón es que Cristo no privó a los príncipes infieles de tal potestad, ni el bautismo «*ipso iure, seu facto*», libera a los fieles de la autoridad de su rey, aunque sea infiel. Pero para dejar bien asegurada esta razón, propone Suárez tres argumentos sacados de la Escritura, de la Tradición y de la Razón.

Argumento de Escritura.—Anticipa Suárez que la Escritura, lejos de probar la exención de los príncipes infieles, prueba todo lo contrario. Los textos sobre los que fundamenta esta prueba Suárez son de S. Pedro y S. Pablo. San Pedro dice en su Ép. 1, cap. II, vers. 3: «*Subiecti estote omni humanae creaturae, propter Deum, sive Regi tamquam praeccellenti etc.*»; y más abajo: «*regem honorificate*». Y S. Pablo, en la Epíst. a los Romanos, cap. 13, vers. 1: «*Omnis anima potestatibus sublimioribus subiecta sit*», y más abajo: «*non solum propter iram sed etiam propter conscientiam*». Hagamos la exégesis de estos pasajes, no sin hacer notar antes que los textos tendrán valor apodíctico si de ellos se deduce que los obligados a obedecer son los súbditos fieles, si aquellos a quienes hay que obedecer son príncipes infieles, y si la obligación que imponen es obligación de conciencia. Vayamos por partes.

La obligación se impone a súbditos fieles, porque a ellos van dirigidas las cartas, y por tanto las obligaciones que en ellas se imponen; además, al decir S. Pablo «*omnis anima*», evidentemente comprende a los fieles también. La simple lectura de S. Pedro hace ver que impone esta obligación a aquellos a quienes habla, o sea, a sus cristianos.

Hay que obedecer a los príncipes infieles; esto se deduce por el hecho de que los Apóstoles hablaban en un tiempo en que los emperadores y reyes *todos* eran infieles; luego de su doctrina se deduce que los cristianos deben estar sujetos a sus príncipes aunque sean infieles, y consecuentemente que los reyes infieles tienen potestad sobre los cristianos que residen en sus reinos.

La obligación de someterse a los príncipes infieles por parte de los cristianos súbditos es una obligación de conciencia. Se prueba, porque de los textos se deduce que los Apóstoles enseñaron a los fieles ya convertidos a Cristo, que obedecieran a los reyes, no sólo para evitar la pena, o porque entonces no podían resistir, sino también «*propter conscientiam*», y porque los príncipes «*ministri Dei sunt*».

Quedan así suficientemente declarados estos textos básicos para explicar las relaciones de la Iglesia y el Estado, que no son, en último término, sino el desarrollo de aquella sentencia de Cristo re-

cogida por S. Mateo en el cap. 22: «reddite ergo quae sunt Caesaris, Caesari, et quae sunt Dei Deo».

Argumento de Tradición.—No vamos a transcribir los testimonios. Baste decir que Suárez trae, como prueba de su tesis, los del Crisóstomo, Ambrosio, Orígenes, Epifanio, Justino, Ignacio y Policarpo. A estos añade Lugo el testimonio de S. Clemente Papa, Tertuliano, S. Basilio, S. Jerónimo y el Nacianceno.

Argumento de razón.—Cada uno a su modo, los dos recogen el argumento de razón empleado por Santo Tomás, y que antes estudiamos. Entre todas destaca la exposición de Suárez que aquí recogemos, por su fuerza y concisión: La potestad política, dice, nace del derecho natural y de gentes, pero la fe tiene su origen en el derecho divino sobrenatural. Ahora bien, ninguno de estos derechos destruye o perturba al otro, ni el derecho natural se funda en el divino positivo, sino que más bien es como el sujeto o una previa disposición para el divino. Luego ni la potestad que brota del derecho natural se funda en la fe, de tal manera que por la infidelidad se pierda, ni por el contrario la sujeción que brota del mismo derecho aun respecto de un infiel, repugna a la fe o al carácter bautismal. Por tanto, no se pierde «ipso facto».

Y nos encontramos ya ante la segunda parte de la menor que dice así: *b)* «los príncipes infieles que tienen jurisdicción, no son por la infidelidad indignos de ella, ni por tanto pueden justamente ser despojados de ella».

¿Qué avance da esta segunda parte de la menor sobre la primera? En la primera, probamos que los príncipes infieles no súbditos de la Iglesia o de los reyes cristianos no son privados «ipso facto» (esto es, por el hecho de ser infieles o porque sus súbditos se conviertan a la fe) de la jurisdicción temporal sobre los súbditos fieles en virtud de una disposición de derecho divino. Ahora avanzamos más y decimos que tampoco pueden ser privados de tal potestad, aunque intervenga una ordenación de la Iglesia, basada precisamente en la infidelidad de los unos o en la fe de los otros. Así queda destruido el último efugio de los que propugnan para la Iglesia una potestad en virtud de la cual pueda despojar de su jurisdicción a los príncipes infieles por el solo hecho de serlo. Es de notar que a estos perfiles de argumentación únicamente llega Suárez de una manera plena. Lugo sólo tiene alguna indicación.

Los príncipes infieles, dice el Eximio, no pueden ser justamente despojados de sus bienes sin algún justo título. Ahora bien, entre estos bienes se encuentra esta potestad de jurisdicción, que, suponemos, tienen sobre los súbditos fieles. Luego no pueden «per se» y directamente ser privados de ella.

El antecedente es evidente, dice Suárez, tanto con respecto a

la primera parte, que sin justo título no pueden ser despojados, como con respecto a la segunda, que la jurisdicción sea uno de esos bienes. Pasa, pues, a probar la consecuencia que será evidente si demostramos que no hay título alguno legítimo para despojar a los príncipes de tal potestad. ¿Qué títulos se pueden invocar como justos? Se cita la infidelidad de los príncipes; y propiamente hablando, en ningún otro se suele pensar si no nos colocamos en el caso de la coacción indirecta. Examinemos, pues, con Suárez el valor de este título único.

No es título justo, afirma Suárez. ¿Razones? Si se le considera precisivamente en cuanto dice privación de la fe, no quita el fundamento de la potestad política, pues ya demostramos que ésta se funda no en la fe, sino en el derecho natural; si se le considera como un pecado digno de tal pena, esto es, de ser privado de la jurisdicción que tiene sobre los súbditos fieles, afirmamos que no pertenece a la Iglesia castigar a estos infieles, sobre los cuales no tiene jurisdicción, como también está ya probado. Luego así como estos príncipes no pueden ser castigados despojándoles de otros bienes temporales, porque ese dominio no se funda en la fe, así tampoco pueden ser despojados de esta potestad de jurisdicción. De esta manera termina Suárez su prueba.

5. SEGUNDO PROBLEMA: ¿PUEDE SER CREADO DE NUEVO UN PRÍNCIPE INFIEL POR PARTE DE LOS SÚBDITOS FIELES?

El problema con relación al anterior y a sí mismo.

Sólo un elemento cambia aquí con respecto al planteamiento del caso anterior. Aquí como allí se trata de príncipes soberanos y de súbditos fieles, y de si la Iglesia tiene o no potestad directa para impedirlo; pero varía un elemento: allí se trataba de príncipes preexistentes, aquí de un príncipe que va a ser elegido y cuya elección está en manos de los fieles.

Como hemos visto ya, Santo Tomás enunció y resolvió este caso con la concisión que le caracteriza, y Lugo propiamente no lo plantea. Seguiremos, pues, el desarrollo profundo de Suárez.

Este ¹² indica primero la opinión de Santo Tomás: «Unde addit Divus Thomas, si sermo sit de instituenda vel tribuenda de novo potestate infidelibus supra fideles, hoc nullo modo esse permittendum». Luego la hace suya con la siguiente acotación: «Haec vero doctrina intelligenda est, quando nova subiectio fidelium ad principem infidelem ex fidelium consensu et voluntate pendet...» Después centra y determina así el alcance de su afirmación: La

¹² SUÁREZ, *Defensio Fidei*, L. III, c. IV, n. 6.

afirmación tiene valor cuando la nueva sujeción de los fieles a un príncipe infiel depende del consentimiento y voluntad de los fieles. Pero no tendría ningún valor si se tratase de una nueva sujeción del pueblo fiel, involuntaria por parte de éste, en virtud de un título justo; por ejemplo, por una guerra justa, por legítimo derecho de sucesión... Y la razón es que entonces la fe de los súbditos, como está probado, no impide la adquisición de la jurisdicción, ni ésta depende de la voluntad del pueblo, sino que necesariamente se deriva de una justa y anterior institución.

Resumiendo todo esto, creemos expresar la mente del Eximio si decimos que no es lícito crear a un príncipe infiel cuando el derecho de jurisdicción de éste depende de la voluntad de los fieles; es lícito cuando el derecho existe independientemente de tal voluntad.

Pruebas.

Hasta aquí la novedad de Suárez, ya que en cuanto a la prueba se limita a repetir la del Angélico. De ninguna manera se ha de permitir, dice, el que se atribuya de nuevo la potestad a los infieles sobre los fieles. Porque:

a) vendría a ser un escándalo y un peligro para la fe, puesto que los súbditos, a no ser que fuesen de gran voluntad, fácilmente se someterían a los mandatos del príncipe o de su religión;

b) y también los infieles despreciarían la fe al conocer los defectos de los fieles;

c) S. Pablo, en la 1.^a a los Corintios, cap. 7, dice: «Audet aliquis vestrum habens negotium adversus alterum iudicari apud iniquos» ('id est infideles', dice Santo Tomás), et non apud sanctos ('id est fideles?'), y un poco más abajo el mismo Apóstol aclara diciendo: «Frater cum fratre iudicio contendit, et hoc apud infideles». Y concluye Suárez: si, pues, no han de ser elegidos voluntariamente los infieles como jueces para juzgar los pleitos privados entre los fieles, ciertamente mucho menos puede el pueblo fiel constituir sobre sí un príncipe infiel, y por eso, como dice Santo Tomás, de ninguna manera lo permite la Iglesia.

6. TERCER PROBLEMA: ¿PUEDE LA IGLESIA INDIRECTAMENTE QUITAR A LOS PRÍNCIPES INFIELES SOBERANOS LA JURISDICCIÓN QUE TIENEN SOBRE LOS FIELES?

El problema con relación a los anteriores y a sí mismo.

Hablamos aquí de la potestad indirecta de la Iglesia; hasta ahora habíamos estudiado la directa. Suponemos aquí demostrado

que «in genere» tiene la Iglesia esta potestad indirecta, y ahora sólo estudiamos si en virtud de esta potestad puede quitar su jurisdicción sobre los cristianos a los príncipes infieles. Los demás elementos permanecen idénticos.

Afirmamos con Suárez y Lugo que la Iglesia, en virtud de su potestad indirecta, puede despojar a los príncipes infieles soberanos y preexistentes, de la potestad que tienen sobre los fieles súbditos. La potestad de coacción indirecta, en oposición a la directa, es aquella que actúa por el bien y defensa de la fe.

Suárez la formula así en su D.F., disp. XVIII, sec. V, n. 6: «Nihilominus dicendum est secundo, posse Ecclesiam indirecte privare hos principes infideles sua potestate in subditos fideles, si ad bonum vel defensionem eorum necessarium fuerit».

Y Lugo dice así en su tratado D.F., disp. XIX, sec. 3 n. 140: «Difficultas solum est de potestate indirecta, de qua etiam conveniunt theologi dari in Ecclesia duplici titulo».

Argumentos.

Suárez¹³ cita el texto de Santo Tomás, 2-2, q. 10, a. 10, ya por nosotros estudiado, donde el Angélico reivindica para la Iglesia la potestad de privar de su jurisdicción sobre los cristianos a un príncipe infiel por razón de su infidelidad.

Suárez¹⁴ trata de reforzar el pensamiento de Santo Tomás con el siguiente raciocinio: Los fieles bautizados, por el hecho mismo del bautismo, quedan sometidos a la Iglesia en las cosas espirituales, y consiguientemente tiene la Iglesia potestad para gobernarlos en orden a aquello que les sea necesario o conveniente para el bien de sus almas. Luego si para lograr este fin fuese necesario libertarlos de la potestad de sus señores infieles, tiene la Iglesia autoridad para eso y, consiguientemente, para despojar a aquellos príncipes de su potestad sobre tales personas; pues «qui dat formam dat consequentiam ad formam», y el que da la jurisdicción en orden a un fin, da consiguientemente todos los medios necesarios para ese fin.

Lugo¹⁵ funda en dos títulos o argumentos la potestad indirecta de la Iglesia de que aquí tratamos: El primero es el título o derecho de legítima defensa; el segundo, el derecho de gobernar a los fieles en orden a la eterna salvación. Claro está que nos encontramos ante un desdoblamiento del argumento suareciano, donde el concepto de gobernar a los fieles, tomado en sentido amplio, comprende los dos títulos alegados por el Cardenal. La lectura del contexto de

¹³ *Ibid.*, c. XXIII, n. 22.

¹⁴ S., D.F., d. XVIII, s. V, n. 6.

¹⁵ L., D.F., d. XIX, s. III, n. 140.

Suárez prueba que tomó aquel concepto con la citada amplitud. Pero la distinción de Lugo tiene fundamento en cuanto «gobernar», tomado en sentido estricto, se opone a defensa. Y puesto que el título fundado en el gobierno de los fieles viene a coincidir con el de Suárez ya indicado, con la diferencia de tomar el concepto «gobernar» en sentido estricto, nos limitaremos a recoger el otro título fundado en la legítima defensa.

Tiene lugar el derecho de legítima defensa cuando un príncipe infiel persigue y veja injustamente a sus súbditos fieles, o comete otras graves injurias contra nuestra religión. Pues en este caso la Iglesia tiene derecho a defenderse a sí y a sus fieles, y por tanto privar a los príncipes infieles de su potestad, si esto fuese necesario para la defensa de la fe o de los fieles.

Finalmente, Suárez, en los lugares indicados, confirma esta doctrina con el ejemplo del matrimonio contraído entre infieles, de los cuales uno después se convierte. Si el cónyuge infiel es ocasión de que el otro viva impiamente, éste puede y debe separarse, y entonces el infiel es privado del dominio que tiene sobre el cónyuge fiel, «quasi indirecte» por el bien de la fe. Luego, concluye, con mucha más razón en nuestro caso, porque el vínculo matrimonial de suyo es más indisoluble que el de la política sujeción.

7. ¿LA POTESTAD INDIRECTA DE LA IGLESIA ES UNIVERSAL?

El problema.

Lugo¹⁶ plantea así el problema: ¿La potestad de la Iglesia de que venimos tratando es universal, de tal manera que puede privar a *cualesquiera* príncipes infieles de su potestad y jurisdicción sobre los cristianos súbditos, o esa potestad *se limita sólo a aquellos casos* en los cuales sea necesario para el gobierno espiritual y la salud de los súbditos fieles? Como vemos, en el primer supuesto sólo se exigiría como única condición la infidelidad, y consiguientemente la potestad de la Iglesia sería universal, esto es, se extendería a todos los príncipes infieles; en el segundo caso, se añade otra condición y consiguientemente se limita la potestad de la Iglesia.

Plan.

Para proceder con orden expondremos como preámbulo necesario la respuesta que da el Angélico a esta interrogante; después analizaremos el pensamiento de Suárez y Lugo sobre este tema, que es la labor que a nosotros nos corresponde, y finalmente cerramos

¹⁶ *Ibid.*, n. 141.

el trabajo con un intento de conciliación de las diversas sentencias a cargo de Lugo.

El pensamiento del Angélico.

Hay que confesarlo, la doctrina del Angélico parece favorecer a los que afirman el carácter universal de esta potestad de la Iglesia; o dicho de otro modo, a los que exigen como única condición para que la potestad de la Iglesia exista, la infidelidad de los príncipes.

En la 2-2, q. 10, a. 10, se expresa así: «puede quitárseles (a los príncipes infieles) tal dominio o prelación (es decir, el que tienen sobre súbditos cristianos) por sentencia y ordenación de la Iglesia, investida de la autoridad de Dios, porque los infieles con justicia merecen perder por su *infidelidad* la potestad que tienen sobre los fieles, los cuales por la fe se convierten en hijos de Dios». Y después de explicar de qué manera usa la Iglesia esta potestad sobre los infieles, superiores, que están sometidos en lo temporal a los príncipes cristianos, se expresa así acerca de los otros no súbditos: «sobre aquellos infieles que temporalmente no están sometidos a la Iglesia o a sus miembros, la Iglesia no ejerce el citado derecho, aunque pudiera ejercerlo «de iure», pero no lo hace para evitar el escándalo».

La lectura del texto parece confirmar nuestra afirmación del principio. En efecto, la única razón que justifica la indicada potestad de la Iglesia es la infidelidad de los príncipes, «porque los infieles con justicia merecen perder *por su infidelidad* la potestad...» Además, si la Iglesia no ejercita este derecho, esto no significa que no tenga potestad, no; la tiene «de iure», afirma Santo Tomás, aunque no la ejercite.

Que ésta no es una apreciación nuestra lo prueba el que así interpreten a Santo Tomás: Cayetano, Belarmino, Lorca y otros, a los cuales cita y sigue Hurtado de Mendoza en su trat. «De Fide», disp. 77, sec. II. Ciertamente que otros autores interpretan en otros sentidos el pensamiento del Angélico. Pero como a nosotros no nos corresponde resolver este problema de interpretación, basta con lo indicado, por otra parte indispensable, para conocer el pensamiento de Suárez y Lugo sobre este problema y la interpretación que ellos dan del Aquino.

El pensamiento de Suárez.

No es del todo clara la posición de Suárez en este problema¹⁷. Lugo, profundo conocedor del Eximio, lo coloca al lado de la indicada interpretación universalista de Santo Tomás.

¹⁷ Trata SUÁREZ de esta materia en el tratado *Defensio Fidei*, L. III, c. XXX, n. 6; y en el tratado *De Fide*, d. XVIII, s. V, n. 6.

Nosotros creemos que el pensamiento del profesor de Coimbra no es universalista.

Al probar que la Iglesia no tenía potestad directa sobre los príncipes infieles para despojarles de su jurisdicción, Suárez partía del siguiente principio, poderosamente cimentado sobre la Escritura, la Tradición y la razón: los príncipes infieles no pierden «de facto» su jurisdicción porque en virtud del derecho divino estén privados de ella, ni tampoco, en el supuesto de que la tengan, son por su infidelidad indignos de ella, y por tanto no pueden por este motivo ser justamente despojados de la misma.

Sobre todo del segundo miembro de esta proposición se deduce que la infidelidad, en cuanto infidelidad, no es título que justifique el castigo de un príncipe infiel.

Luego al afirmar Suárez que la Iglesia no puede privar a los infieles del más mínimo grado de su jurisdicción sobre los súbditos fieles, por el hecho de que los príncipes sean infieles, nos dice de una manera negativa que la infidelidad no justifica ni, por tanto, puede medir la potestad que la Iglesia puede tener sobre los infieles. Luego hay que recurrir a otro título.

Y ahora Suárez nos va a descubrir en abstracto cuál es este título-norma que justifica y mide la potestad indirecta de la Iglesia sobre los infieles. Recordaremos que al argumentar en pro de la potestad indirecta, la fundamentaba en el siguiente título: «Los fieles bautizados por el mismo hecho del bautismo quedan sometidos a la Iglesia en las cosas espirituales, y por consiguiente tiene la Iglesia potestad para gobernarlos de la manera que *sea necesaria o grandemente conveniente para el bien de las almas*. Luego, ¿cuál ha de ser la norma que justifique y limite o amplíe la potestad de la Iglesia sobre los príncipes infieles? Clara y terminantemente lo dice Suárez: todo aquello que sea necesario y máxime conveniente para gobernarlos en orden al bien de sus almas.

Negada, pues, la infidelidad en cuanto tal como norma que justifique la potestad de la Iglesia sobre los infieles, y afirmada como norma de esta potestad el anterior principio, la posición de Suárez es para nosotros evidente: no coincide con la interpretación universalista de Santo Tomás; la potestad que en la Iglesia reconoce es más limitada: o dicho de otro modo, para conceder a la Iglesia potestad sobre los infieles, no le basta la infidelidad, exige las condiciones que fluyen de su principio.

La disensión entre los escolásticos y su solución por Lugo.

Expuesta ya la opinión de Suárez, sólo nos falta exponer la de Lugo. Baste saber que coinciden, como se desprenderá claramente de la exposición que sigue. Pero lo típico de Lugo, aquí, es el avance que da al conciliar las distintas opiniones de los escolásticos

en torno al título-norma que fundamenta y regula la potestad indirecta de la Iglesia ¹⁸.

Planteamiento de la cuestión.

Plantea el problema diciendo que la diversidad entre los autores se manifiesta al preguntarse si la potestad de la Iglesia sobre los príncipes infieles es de tal manera universal que pueda privar de su jurisdicción sobre los fieles a cualquier príncipe infiel; o por el contrario, tal potestad esté limitada a aquellos solos casos en los cuales sea necesaria para el gobierno espiritual y la salud de los súbditos fieles, o sea, que la infidelidad no sea título suficiente.

Las opiniones.

No es necesario que repitamos la interpretación universalista de Santo Tomás, expuesta arriba. Lo mismo decimos de la de Suárez.

Añadimos que los autores comúnmente niegan la potestad indirecta de la Iglesia fundada en la sola infidelidad del príncipe, a no ser que redunde en perjuicio de la fe; así piensan Cayetano, Belarmino, Lorca y otros, a los cuales cita y sigue Hurtado ¹⁹. Y añade este último que no puede privar la Iglesia de su reino a los príncipes infieles por el solo temor de que sufra la fe o sean vejados los fieles. Con esta sentencia están también Soto, Turriano, Castro Palao...

Conciliación de Lugo.

Del estudio de los distintos autores, Lugo llega a la conclusión de que todos admiten que la potestad de la Iglesia es indirecta y no directa. Por tanto, habrá sido concedida a la Iglesia por el bien espiritual y salud eterna de los súbditos fieles. Y por consiguiente, entonces sólo se ha de ejercer esa potestad cuando su uso es necesario al fin indicado. Si, pues, no es necesario, sino más bien inútil o hasta nocivo, no es creíble que tal potestad le haya sido dada a la Iglesia para la destrucción y no solamente para la edificación.

A esta última conclusión podemos llegar con un «a fortiori» deducido de la potestad indirecta que tiene la Iglesia sobre los bienes temporales de sus súbditos fieles. En efecto, en cuanto a estos bienes, como ahora supongo, la Iglesia no puede disponer aun en lo más mínimo, a no ser indirectamente, esto es, en cuanto se requiere en orden al fin del gobierno espiritual y la salvación de los fieles

¹⁸ L., D.F., d. XIX, s. III, nn. 141-148. Aquí expone toda la doctrina que desarrollaremos.

¹⁹ HURTADO DE MENDOZA, *De Fide*, d. LXXVII, s. II.

(v. Bellarmino, «De Romano Pontifice», cap. 5 y ss.). De aquí se deduce que no se ha de conceder a la Iglesia mayor potestad sobre los reinos y bienes temporales de los infieles que no son súbditos de la Iglesia, o de los príncipes cristianos. La razón es que no es creíble que la potestad indirecta de la Iglesia sobre los bienes temporales de los infieles no súbditos, sea mayor que la misma potestad sobre los bienes temporales de los fieles súbditos suyos espirituales. Mas de aquí se sigue también que si la sustracción de la potestad de jurisdicción no es necesaria para el gobierno espiritual y para el bien de la religión, la Iglesia no puede privar a los tales infieles de la potestad de jurisdicción aun sobre sus súbditos fieles, porque tal jurisdicción forma parte de los bienes temporales de los príncipes infieles.

Una vez que Lugo ha hallado esta coincidencia de fondo, se encuentra todavía con la manera de expresarse los autores, la cual es diversa y hasta opuesta. ¿Será una contradicción de fondo? O más bien, ¿será una simple cuestión «de nomine», es decir, maneras distintas de expresarse aparentemente opuestas, pero en el fondo conformes? La primera solución no puede admitirse y Lugo se inclina por la segunda²⁰.

Plantea el problema preguntándose si, aunque la Iglesia no pueda utilizar esta potestad sobre los infieles no súbditos, a no ser cuando lo exige el bien de la fe, o la necesidad, se ha de decir que entonces no le falta potestad a la Iglesia, sino que por el escándalo u otros inconvenientes la Iglesia renuncia al ejercicio de su potestad²¹; o más bien habrá que decir, como oponen otros, que en tal caso le falta la potestad a la Iglesia, que como quiera que es indirecta, debe entenderse que sólo existe para aquel uso que sea necesario o útil al bien espiritual y no en otros casos.

Y contesta afirmando que nos encontramos ante una cuestión «fere de nomine». La razón es que parece cierto que el uso de la potestad indirecta de la Iglesia cuando no conviene al bien espiritual, más aún, cuando perjudica, sería ilícito, y por tanto en este caso la potestad de la Iglesia estaría impedida por la falta de una circunstancia requerida para que sea actuada. Y admitida esta explicación, en la que todo el mundo tiene que convenir, pasa Lugo a hacer ver que las dos maneras opuestas de expresarse los autores se pueden igualmente afirmar, que el hecho de que la Iglesia o el Romano Pontífice no prive a los príncipes infieles de su jurisdic-

²⁰ Trata aquí LUGO de conciliar la aparente contradicción de los que conceden potestad indirecta a la Iglesia por la sola infidelidad de los príncipes, y la de los que exigen además el bien espiritual de los fieles. La cuestión de si se requiere injuria actual o basta la que se espera, lo estudiará a continuación.

²¹ Esto, dice Lugo, parece el modo de hablar de Santo Tomás, y el de Suárez.

ción sobre los súbditos fieles puede provenir, o no provenir, de falta de potestad.

Oigamos su explicación: Se da, dice, verdaderamente en la Iglesia potestad para privar de su jurisdicción a los tales príncipes; pero a veces, sin embargo, concurren tales circunstancias que impiden el uso de esta potestad, por los inconvenientes y daños públicos que se seguirían. Pues hablando con exactitud, la Iglesia podría privarles de la potestad que tienen sobre los súbditos fieles y a éstos librarles de la sujeción; porque propiamente hablando, siempre se puede juzgar que es necesaria esta exención para el bien de la fe y para la seguridad y libertad de los fieles. Pero, sin embargo, «per accidens» por otros mayores inconvenientes, que se siguen del uso de esa potestad, debe abstenerse la Iglesia de él, porque tales circunstancias impiden que aquella potestad sea actuada. Y en este sentido puede ser entendido Santo Tomás cuando atribuye al abstenerse la Iglesia de esta potestad no a la falta de potestad, sino al escándalo.

Pero, no obstante, en otro sentido también se puede decir que no hay potestad en la Iglesia para despojar a los príncipes infieles de su jurisdicción en tales circunstancias, porque la potestad de la Iglesia no existe sino para la edificación, y por tanto, no existe sino para privar a los infieles de su potestad en bien de la fe; pero no cuando, ponderadas todas las circunstancias, resultare en mayor detrimento de la fe, como en la realidad sucedería en este caso.

A manera de objeción contra esta explicación opone las palabras de Santo Tomás antes recogidas, las cuales parecen reconocer en la Iglesia cierta potestad cuando dice que pueden los fieles ser privados por la Iglesia, investida de la autoridad de Dios, de su jurisdicción o dominio, porque por justicia merecen, por su infidelidad, perder la potestad sobre los fieles que han sido transformados en hijos de Dios. Donde Santo Tomás parece suponer una potestad en la Iglesia, a la cual parece pertenecer el acto de castigar; pues solamente el superior puede castigar al súbdito por sus delitos.

Responde Lugo diciendo que Santo Tomás no habla aquí de pena propiamente dicha, por la cual la Iglesia intente despojar a tales príncipes por el delito de la infidelidad, sino sólo de una pena entendida materialmente, o sea, del *mal* de la pena, el cual ciertamente se impone formalmente por parte de Dios, como pena de la infidelidad; por la Iglesia sólo como medio para el bien de la fe. No obstante, porque los mismos infieles se podrían quejar de que la Iglesia les quitase sus propios reinos y dominios, responde tácitamente a esta queja diciendo que lo imputen a sí mismos y a su infidelidad, que da ocasión a la Iglesia a usar de su potestad indirecta para el bien de la fe, y que por esta culpa son dignos

ciertamente ante Dios de esa pena, y por tanto justamente la padecen, cuando Dios atribuye esta potestad indirecta a la Iglesia, por cuyo ministerio Dios justamente castiga a su infidelidad, cuando la Iglesia investida de la autoridad de Dios, y usando de su potestad indirecta, priva con justicia a los tales príncipes de sus reinos y dominios. Así interpreta Lugo a Santo Tomás, aunque admitiendo que otros interpretan este pasaje de otro modo.

8. ¿INJUSTICIA REAL O PELIGRO DE LA MISMA?

Resuelve ahora Lugo²² el siguiente problema: Para que la Iglesia pueda usar de su potestad indirecta, ¿es necesario que los príncipes infieles *inquieran* una injuria a los súbditos fieles o persiguiéndolos o impidiendo la predicación... o es suficiente que los príncipes *sean infieles temiéndose* de ellos los indicados males?

Tres soluciones se pueden dar aquí: Primera: Se requiere injuria real. Segunda: No se requiere injuria real; basta la infidelidad del príncipe, ya que infidelidad del príncipe y peligro para los súbditos fieles se identifican. Tercera: No se requiere la injuria real, ni basta la infidelidad del príncipe, ya que ésta y «peligro para los súbditos» no se identifican; es necesario y suficiente el peligro moral y próximo. Habrá, por tanto, que atender en cada caso a las circunstancias. Si la infidelidad más éstas dan por resultado el peligro, entonces la Iglesia podrá hacer uso de su potestad indirecta; en caso contrario, no.

Lugo aquí ha de aceptar esta última solución. Comienza afirmando que nos encontramos ante una cuestión más «de re» que de «nomine» y más «de facto» que «de iure». Y justifica así la última parte de esta afirmación: habiendo demostrado ya que esta potestad de la Iglesia (la que ésta tiene para despojar de su jurisdicción a los príncipes infieles) no es directa, sino indirecta, en cuanto que sólo puede disponer sobre las cosas temporales cuando esto sea necesario para el bien y el fin espiritual, toda la controversia se reducirá a investigar si la sola infidelidad del príncipe será suficiente, para que se juzgue necesario para el bien de la fe, quitarle el principado y la potestad sobre los súbditos.

Antes de dar Lugo su solución, expresa la de otros autores. Nos interesa lo que dice sobre Suárez²³, al cual atribuye la sentencia que dice bastar la infidelidad del príncipe. Sin embargo, más adelante reconocerá Lugo, en un estudio más detallado que hace del Eximio, que éste, además de la infidelidad, exige el peligro moral y progresivo.

²² L., D.F., d. XIX, s. III, nn. 146-148.

²³ S., D.F., d. XVIII, s. V, n. 8.

Pasa ahora Lugo a exponer su tesis. Rechaza las dos soluciones extremas para quedarse con la intermedia.

En primer lugar, afirma que no le parece bien la posición de Hurtado, que exige la injuria inferida a la Fe o a los fieles para que la Iglesia pueda proceder contra los príncipes infieles y despojarles de su autoridad.

Y da como razón principal, al refutar a Hurtado²⁴, la siguiente: Confieso, dice, que para herir a otro en virtud del derecho de legítima defensa se requiere que él haya empezado de algún modo la agresión, al menos queriendo y decretando causar una injuria. Pero en nuestro caso no se requiere esto, porque el título que aquí invocamos no es el derecho de legítima defensa, sino el título de la potestad indirecta de la Iglesia sobre las cosas temporales, cuando esto es necesario para el fin espiritual y sobrenatural; para lo cual no es necesario esperar a que sean inferidas las injurias, sino que es suficiente el peligro próximo de aquellos males que se temen contra la Fe o su propagación. Además, subraya, el mismo Hurtado un poco después (it ed. § 5) parece admitir que es suficiente que por la manera de ser el príncipe, o por sus actos, se tema un peligro próximo. Por tanto, Hurtado no es constante en su posición.

Removido así el fundamento de una sentencia extrema, y consiguientemente afirmado el de la que él defiende, pasa a proceder lo mismo con otra sentencia extrema también, la de los que afirman que basta la infidelidad del príncipe. No basta, dice Lugo; se requiere además atender a las circunstancias de tal príncipe infiel; esto es, que se vea su mala intención, cómo se prepara para coaccionar a los fieles o impedir la predicación de la Fe, para que podamos concluir si hay peligro o no.

Por eso, concluye Lugo: Si por la experiencia constara, como ahora nos consta de los príncipes japoneses, que un príncipe infiel fuese de buena índole y permitiese a los fieles vivir pacíficamente, ni tampoco impidiese la predicación de la Fe, la infidelidad del príncipe por sí sola no daría derecho a la Iglesia para privar a los tales príncipes de su jurisdicción sobre sus súbditos fieles.

Así cierra Lugo su amplio y profundo estudio.

La opinión de Suárez sobre este problema la recogeremos al hablar de los «Modos de librar a los cristianos de la potestad de los príncipes infieles».

²⁴ HURTADO DE MENDOZA, *De Fide*, d. LXXVII, s. II, § 11.

9. MODOS DE LIBRAR A LOS FIELES DE LA POTESTAD DE LOS PRÍNCIPES INFIELES EN VIRTUD DE LA POTESTAD INDIRECTA.

Dos modos distingue Suárez²⁵: O cambiando los súbditos fieles de domicilio, o privando al príncipe infiel del reino o de la potestad sobre los fieles.

Primer modo: por cambio de domicilio. ¿En qué consiste? En que los súbditos por sí mismos abandonen el domicilio que tienen en el reino infiel y pasen al reino de un príncipe cristiano; pues de este modo necesariamente dejan de ser súbditos del príncipe infiel.

Características: Suárez lo califica de fácil y justo. Fácil, porque el súbdito lo puede realizar en virtud de su propia autoridad; justo, porque ningún súbdito está obligado a permanecer siempre en el mismo territorio.

Consecuencia: Si un príncipe infiel quisiese impedir a los fieles súbditos este cambio de domicilio, podría ser compelido por los príncipes cristianos, los cuales podrían justamente hacerle la guerra en defensa de los fieles, por ser éstos privados de sus derechos que quieren ejercitar.

Segundo modo: Privando al príncipe infiel del reino o de la potestad sobre los fieles.

Tiene lugar cuando permaneciendo los cristianos en el mismo territorio se le quita al príncipe el reino o la potestad que tiene sobre los súbditos fieles, lo cual apenas se podrá hacer sin cambiar al príncipe; y por eso este modo ofrece más dificultades que el anterior.

Veamos ahora las condiciones que exige para *ejercitar* la potestad indirecta de la Iglesia, según este segundo modo.

Habla primero de tres condiciones en las cuáles, a juicio de todos los autores, se puede ejercer prudentemente la potestad indirecta de la Iglesia. Después nos habla de una opinión suya particular que no todos admiten.

Empezando por la primera cuestión, tres condiciones exige Suárez: Primera, que sea grande la multitud de los fieles, o, si son pocos, que moralmente no puedan mudar el domicilio a donde puedan practicar su fe. Segunda, que haya esperanza cierta de fruto, no sea que queriendo arrancar la cizaña, arranquemos más bien el trigo. Tercera, juzga Durando (dice Suárez, y podemos añadir que todos los autores convienen en esto) necesario que *precedan* de parte del príncipe *injurias* e impedimentos al ejercicio de la fe, cuales son si intentó inducir a los súbditos a la infidelidad, o si los coacciona para que practiquen los ritos infieles, o prohíbe los cultos católicos, obedecer a los pastores eclesiásticos y cosas seme-

²⁵ S., D.F., d. XVIII, s. V, nn. 7 y 8.

jantes; pues entonces es evidente la necesidad y la justicia del «título».

Y entramos por fin en el estudio de una opinión particular de Suárez sobre el mismo problema de determinar las condiciones prácticas necesarias para poder poner en práctica la potestad indirecta de la Iglesia. Antes expuso la opinión común; ahora avanza más y abre la mano en cuanto a la tercera condición, juzgando suficiente otra más amplia. La solución que da Suárez responde a la siguiente interrogante: Refiriéndose sólo a la tercera condición, y suponiendo que están en vigor las dos primeras, para que la Iglesia use de su potestad ¿es necesario que los infieles *causen la injuria* a los fieles, persiguiéndolos o impidiéndoles la predicación..., o basta para remover a los príncipes infieles el *peligro moral de los fieles*, sin que todavía haya tenido lugar la injuria real? Responde exponiendo la opinión de Santo Tomás y después perfilando la suya. Interpreta el tantas veces citado texto del Angélico diciendo que éste, antes de que el príncipe infiel lleve a cabo la injuria, reconoce potestad en la Iglesia para despojarle de su reino, por el *peligro moral de los fieles*. Dice que esta sentencia le agradó y la recogió en la «Defensio Fidei», lib. III, cap. 30, n. 6, donde la calificó de «probabilis», y añade la razón, porque en las cosas morales hay que evitar el peligro antes de que sobrevenga el daño.

Perfila ahora su opinión o principio sobre esta materia que califica de ciertísimo, diciendo que la Iglesia puede ejercer su potestad sobre los príncipes infieles cuando el peligro a que por parte de éstos están expuestos los fieles es *próximo y moral*; y por tanto, termina, cuando en un caso particular se juzgue que tiene lugar ese peligro, la Iglesia puede ejercitar su potestad.

10. SUJETO DE LA POTESTAD INDIRECTA

Suárez, seguido por Lugo²⁶, lo determina así: Comienza por afirmar que la potestad indirecta que acabamos de reivindicar para la Iglesia es pública y no privada, afirmación que califica de evidente. Por tanto, concluye, el sujeto de la misma será o el Romano Pontífice o algún rey católico y soberano.

A continuación establece los dos siguientes principios: «In Pontifice est ex vi iurisdictionis supraemae spiritualis ad procurandam et defendendam salutem animarum; in rege vero temporali, solum est per modum defensionis proximorum, praesertim fidelium quia ille non habet spiritualem iurisdictionem».

Hablando en el lenguaje de Lugo, diríamos que el Romano Pontífice es el sujeto de la potestad indirecta que nace tanto del

²⁶ S., D.F., d. XVIII, s. V, n. 9.—L., D.F., d. XIX, s. III, n. 140.

derecho de legítima defensa, como del derecho de gobernar a los fieles; y los príncipes católicos sólo son sujetos de la que nace del derecho de defensa.

De estos dos principios deduce Suárez dos consecuencias: Primera: el rey temporal no puede emplear su poder en virtud de su propia autoridad mientras que el príncipe infiel no ataque a sus súbditos fieles, porque la defensa no puede tener lugar antes de la agresión. Segunda: pero el Romano Pontífice, y el rey, en cuanto movido por el Romano Pontífice, y como instrumento suyo, puede muy bien prevenir «ratione solius periculi», pues la potestad de jurisdicción se extiende a prevenir los males para que no sucedan.

11. CUARTO PROBLEMA: ¿PUEDE LA IGLESIA DIRECTA O INDIRECTAMENTE QUITAR LA JURISDICCIÓN A LOS MINISTROS INFIELES DE LOS PRÍNCIPES CRISTIANOS?

Estado de la cuestión.

Hasta ahora, en todos los casos que hemos estudiado, sólo un elemento permaneció inalterable cuando todos los demás variaban. En efecto, en todos ellos se repite este elemento: príncipe soberano infiel. Ahora es éste el que cambia y queda sustituido por este otro: ministro infiel de un príncipe cristiano. Y nos preguntamos si la Iglesia, directa o al menos indirectamente, puede privarle de su jurisdicción sobre los súbditos fieles. Finalmente, también investigamos si esta potestad de la Iglesia se refiere, no sólo en orden a una nueva elección, sino también en orden a una potestad adquirida antes que los tales ministros fuesen súbditos de un príncipe cristiano. Por ministro entendemos a aquel que tiene una potestad dependiente de la soberana, ya sea un juez, ya un gobernador.

La tesis.—He aquí la solución suareciana: «... dicendum est tam directe, quam indirecte, posse Ecclesiam privare hos infideles (i.e. iudices inferiores) omni simili iurisdictione in Christianos, seu (quod idem est) instituere ne in regno christiano fideles per iudices vel alios ministros infideles gubernentur temporaliter»²⁷.

Lugo afirma primero el *hecho* de la prohibición: «Statutum est, ne eiusmodi infideles subiecti principibus christianis eligi possint in officia, et munera publica». Pero al instante procede a demostrar la potestad de la Iglesia en ese punto: «Potuit autem merito tota haec prohibitio fieri...»²⁸.

²⁷ *Ibid.*, n. 12.

²⁸ L., D.F., d. XIX, s. III, nn. 155 y 156.

Argumentos.

La potestad *directa* es manifiesta, dice Suárez²⁹ al iniciar este primer argumento de razón en pro de su tesis; porque el príncipe fiel tiene jurisdicción sobre los tales ministros, y puede exigir en sus jueces y gobernadores aquellas cualidades que juzgue necesarias al honor a la paz o a la seguridad de la república. Luego en virtud de este título fácilmente pueden ser excluidos de tales cargos. La potestad *indirecta* de la Iglesia para destituir a los tales ministros es evidente por sí misma, ya que esto es grandemente conveniente para el bien de la Fe; de donde se deduce que la Iglesia tiene, no sólo potestad de hacerlo, sino también obligación.

El segundo argumento es escriturístico: En la Ep. 1 de San Pablo a los Corintios, cap. 6, dice el Apóstol: «Frater cum fratre iudicio contendit, et hoc apud infideles», donde considera el acudir a un juez infiel, cuando se puede evitar, impropio de un cristiano.

Aduce, finalmente, varias disposiciones de derecho positivo eclesiástico.

Lugo³⁰ se aparta aquí de Suárez, pues afirma que de las disposiciones del derecho positivo sólo se deduce una prohibición en orden a una nueva elección de un ministro.

No nos detenemos, sin embargo, en esta cuestión, por no pasar de una simple interpretación del derecho positivo, sobre todo porque en el fondo, Lugo coincide con Suárez al afirmar que, prescindiendo de que la Iglesia haya o no encarnado su derecho en una disposición positiva, tiene ciertamente el derecho de privar a los ministros infieles de príncipes cristianos de su potestad, aunque disfrutaran de ella antes de ser súbditos de los príncipes cristianos.

Y aquí acabamos el estudio de los problemas que plantea la potestad de jurisdicción.

12. EL PENSAMIENTO DE LOS DEMÁS JURISTAS CLÁSICOS DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

TOLEDO.

Primer problema: ¿Los príncipes infieles soberanos y la pre-existentes pueden ser privados directamente, es decir, por sólo su infidelidad, de la jurisdicción que tienen sobre los súbditos fieles?

²⁹ Suárez habla aquí también de la potestad directa de la Iglesia como sociedad temporal. Por otra parte, los príncipes sobre los súbditos tienen potestad directa.

³⁰ L., D.F., d. XIX, s. III, nn. 155-159.

Pensamiento de Toledo: El pensamiento de Toledo avanza a través de dos proposiciones fundamentales correspondientes a dos momentos y motivos.

Primero: En el momento en que los antiguos súbditos infieles se hacen cristianos y sólo por el motivo de *abrazar éstos la fe permaneciendo los príncipes en la infidelidad*, ¿pierden los príncipes su potestad?

Responde Toledo así: «Infideles, qui dominium habebant infidelium, si post isti subditi fiant Christiani, non ob id tales infideles dominium aut praelationem super eos amittunt»³¹. Y poco después establece otra proposición que no es más que consecuencia de la anterior: «Infideles verum dominium habent infidelium et fidelium apud ipsos existentium»³². Consecuencia decimos, porque si por el hecho de la conversión de sus súbditos al cristianismo no pierden los príncipes la potestad sobre ellos, claro está que pueden continuar ejerciendo su jurisdicción. Toledo hace notar que en esta última proposición trata de los fieles que antes de la conversión ya eran súbditos. De estas dos proposiciones de Toledo, la primera no distingue si se refiere a una potestad soberana o no, en la segunda dice referirse a potestad infiel súbdita de los cristianos. Pero lógicamente tiene que establecer la misma doctrina refiriéndose a una potestad infiel soberana, pues si una potestad súbdita de un príncipe cristiano no pierde su dominio sobre infieles súbditos ya convertidos, «a fortiori» la que es soberana.

Segundo: Supuesto que en primer momento y sólo por la conversión del súbdito a la fe y permanencia del príncipe en la infidelidad, no pierde éste la potestad que tiene sobre aquél, Toledo da ahora un paso más. Introduce un nuevo elemento: la potestad de la Iglesia. Y se pregunta si, supuesta la conversión del súbdito, y la infidelidad del príncipe, la Iglesia, en virtud de su potestad, pueda privar al príncipe soberano de su jurisdicción sobre los cristianos y precisamente por el solo motivo de que el príncipe permanezca infiel, i.e., por la sola infidelidad. Responde Toledo con una distinción, según que el príncipe infiel sea judío o simplemente pagano.

En cuanto a los judíos, dice: «Iudaeos quosquamque extra terras Cristianorum degentes, et intra eas, potest Ecclesia privare dominio super fideles»³³. Proposición extraña. Sin embargo, ya veremos después, al estudiar los fundamentos que utiliza para probarla, que no se deduce de ella un error en los principios sostenidos por Toledo, sino un simple error de hecho. En efecto, sostiene que los

³¹ T., IN S.E., t. II, q. X, a. X, p. 113.

³² *Ibid.*, p. 113.

³³ *Ibid.*, p. 114.

judíos, aunque vivan fuera de los reinos cristianos, son todos súbditos de la Iglesia. De aquí fluye como consecuencia la proposición enunciada, que no atribuye más poder a la Iglesia sobre los judíos que sobre otros cualesquiera súbditos suyos. No hay, pues, error de principio, cual sería si, suponiendo que los judíos no eran súbditos de la Iglesia, sin embargo atribuyera a ésta el indicado poder.

En cuanto a los infieles, dice así Toledo: «Infidelés terras christianorum non occupantes, nec ipsis infestas non potest Ecclesia propter ipsorum solam infidelitatem suo privare dominio, quod supra fideles habent»³⁴. Anota Toledo que esta proposición es de Durando. Y que, aunque parece contra Santo Tomás, si nos fijamos sólo en la corteza, sin embargo no es contraria, como al instante demostraremos. Buscará, pues, Toledo una conciliación, pero tal que haga ver que Santo Tomás en el fondo está con Durando, aunque aparentemente se le oponga.

Adversarios y defensores.—Sólo se refiere Toledo a los que se oponen en torno a la última cuestión, *i. e.*, si la *Iglesia puede* privar de su jurisdicción a los soberanos infieles de súbditos suyos convertidos a la fe, por el solo motivo de la infidelidad.

De un lado alinea a Santo Tomás afirmando que los infieles paganos *por sola su infidelidad* pueden ser privados por la Iglesia del dominio que tienen sobre los fieles, y hacer a los fieles libres de la sujeción a los mismos. Y anota que se trata de aquel dominio que los tales príncipes ya tenían antes de la conversión a la fe de sus súbditos.

Pero Durando (II, d. 44, q. 3), dice, cita esta sentencia de Santo Tomás y la impugna, afirmando que la Iglesia no puede privar a tales infieles, a no ser cuando son nocivos para los cristianos, o no les permiten vivir según la religión cristiana; pero si en nada de esto les son nocivos, no podrían ser privados³⁵.

Ya en el desarrollo de los argumentos presenta a Wicleff como adversario digamos indirecto, ya que según Wicleff, no precisamente por la infidelidad, sino por el pecado en general se pierde todo el dominio.

También deduce Toledo de sus argumentos que es falsa la tesis del Ostiense, «qui dixit, infideles non recognoscentes dominium Ecclesiae posse privari omnibus bonis, et omnibus suis, quasi nullum haberent dominium»³⁶.

Fundamentación: En cuanto a su primera proposición *fundamental* (que coincide con la que en la 2.^a parte de la menor rechaza Suárez), expone como argumento principal el de Sagrada Escritura³⁷: Se apoya en los textos utilizados después por Suárez, aunque

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, p. 112.

³⁶ *Ibid.*, p. 113.

no los apura con tanta fuerza. Utiliza otros textos, que Suárez usará al tratar del dominio sobre siervos.

Como novedad aduce una razón teológica: Si por sólo la infidelidad, dice, se perdiera el dominio, también se perdería por el pecado mortal. Pero esta fue la herejía de Wicleff, que decía: «Nullus est dominus civilis, nullus praelatus, nulluse Episcopus in mortali peccato» (Concilii Constantiensis, sess. 15, err. 30).

En cuanto a la segunda proposición fundamental, Toledo da distinta solución, según que se trate de judíos o de simples infieles.

En cuanto a los judíos, después de afirmar que en esta proposición convienen los doctores, pasa a probarla así: La Iglesia tiene esta potestad porque de hecho la ejerce. El ejercicio lo prueba a base de disposiciones de derecho positivo. Y supuesto que la Iglesia tiene este poder, se pregunta cuál es el fundamento. Responde que todos los doctores convienen en que «quia inter omnes infideles ipsi (iudaei) sunt servi Ecclesiae». Pregunta ahora Toledo cuál es la causa que justifica tal servidumbre. No hay respuesta unánime entre los doctores, dice. La suya, siguiendo a Santo Tomás (Opuse. 21 ad Ducissam Brabantiae), le parece ser por causa del pecado de matar al Mesías³⁷.

En cuanto a los infieles, prueba su posición fundamentalmente con los mismos argumentos³⁸ que utilizará Suárez, aunque éste le supera en unidad, sistemática y sentido jurídico. Aduce también otros: de la prueba de Sagrada Escritura a propósito de la proposición primera «videtur (dice) esse de iure divino, *ut non auferatur* ab eis talis obedientia propter solam infidelitatem, quia numquam Ecclesia tali usa est potestate».

Entre los argumentos «a pari» citamos uno: Así como la Iglesia no tiene potestad para separar a dos *coniuges*, al infiel convertido del infiel que persevera, si éste está dispuesto a cohabitar «sine offensa Creatoris», así tampoco puede privar al infiel de su dominio si permite vivir cristianamente al súbdito fiel.

Finalmente, refuta Toledo los argumentos de la sentencia contraria³⁹. No merecen especial atención, pues se basan todos en una supuesta paridad.

Segundo problema: ¿Puede ser creado de nuevo un príncipe infiel por parte de los súbditos fieles?

Dice Toledo: «Non debet novum dominium aut praelatio dari infidelibus supra fideles»⁴⁰.

³⁷ *Ibid.*, p. 113.

³⁸ *Ibid.*, p. 114.

³⁹ *Ibid.*, pp. 112 y 115.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 112.

Notemos: Sigue tratando «per modum unius» de toda clase de potestad o dominio. No precisa como lo hará Suárez.

Pruebas: Sólo aduce pruebas de derecho positivo.

Tercer problema: ¿Puede la Iglesia indirectamente quitar a los príncipes infieles soberanos la jurisdicción que tienen sobre los fieles?

Dice así Toledo: «Ecclesia potest privare dominio isto (habla «in genere»), como ya sabemos) infideles, qui Christianos persecuntur, nec illos vivere permittunt secundum Religionem Christianam; quamvis infideles nec iure, nec facto ad dominium Christianorum pertineant»⁴¹. Y la califica diciendo que en esto todos convienen.

Argumentos: Se observa aquí una superioridad grande de Suárez y Lugo con relación a Toledo. La razón está en que aquéllos se basan en la doctrina ya *plenamente elaborada* de la potestad directa e indirecta de la Iglesia; y Toledo no. Sin embargo, sus argumentos ya anuncian los fundamentos de aquella concepción. Dejando uno de paridad, a propósito del matrimonio, que utilizará también Suárez, citemos los otros dos. En uno arguye con Durando diciendo: «Dominus inferior agens contra praeceptum superioris erga subditos potest dominium privari: ergo etiam infidelis, qui subditos arcet ab implendo praecepto Dei».

En el otro afirma que el derecho humano cesa cuando va contra el divino; ahora bien, el dominio de un hombre sobre otro es de derecho humano, pero vivir cristianamente es de derecho divino: luego aquél cesa cuando se opone a éste. Puede, pues, el infiel ser privado de su dominio, que es nocivo al fiel y no le deja vivir según su fe⁴².

¿La potestad indirecta de la Iglesia, es universal?

Decididamente interpreta a Santo Tomás en sentido particularista. Después de probar Toledo su proposición particularista dice: «Nec puto S. Thomam aliud sensisse». ¿Cómo justificar entonces las *palabras* al parecer universales del Angélico? Responde Toledo: «Nam si dicit, Ecclesiam posse infideles privare dominio supra fideles non negamus nos, Ecclesiam posse talem legem condere; quia *praesumitur* probabiliter infideles esse *infestos* fidelibus, et esse periculum fidei manenti sub infideli ne pervertatur: et ob hanc *praesumptionem* posset talis condi lex. Et sic Durandus concedit et Innocentius c. «Quod super» de voto: et sic est intelligendus S. Thomas». Luego, en último término, no es

⁴¹ *Ibid.*, p. 113.

⁴² *Ibid.*, p. 114.

por la sola infidelidad, sino porque con fundamento se presume algo más: un ataque a la fe del cristiano súbdito. Y para que no quede duda remacha Toledo: «Si tamen constaret, principes aliquos infideles Christianos non impedire a religionc, non posset in istos talis lex condi ob solam infidelitatem»⁴³. La solución nos parece muy clara y racional.

Cuarto problema: ¿Puede la Iglesia directa o indirectamente quitar la jurisdicción a los ministros infieles de los príncipes cristianos?

Responde Toledo en dos proposiciones, partiendo de la clasificación que hizo de los infieles.

«Non solum Papa, sed princeps saecularis potest dominio supra fideles privare infideles, qui sibi subditi sunt: quilibet princeps suos subditos, Papa vero omnes.»⁴⁴

«Potest etiam Papa infideles occupantes terras Christianorum privare dominio fidelium idque etiam potest quilibet princeps erga infideles, terras proprias occupantes.»⁴⁵

Notemos que en ambos casos la potestad se ejerce sobre súbditos temporales de la Iglesia o de los príncipes cristianos: En el primer caso son súbditos de «iure et facto», en el segundo sólo de «iure». El príncipe infiel, en este último caso es sólo señor de «facto» con relación a aquellos cristianos que ocupen las tierras por él injustamente ocupadas. En relación al verdadero señor, es súbdito «ratione delicti», i.e., del cometido al ocupar y detentar injustamente aquellas tierras y súbditos, que en verdad son del príncipe cristiano.

Creemos que el Papa o los príncipes en virtud de su potestad temporal pueden deponerlos directamente. El Papa, en virtud de su potestad espiritual o los príncipes como delegados de esta potestad espiritual, sólo tienen potestad indirecta.

Aunque explícitamente no lo diga, creemos que admite no sólo la potestad de constituir de nuevo, sino también la de destituir a la autoridad infiel súbdita. La razón del bien común que ante todo se destaca en los argumentos, nos convence de ello.

En ambas proposiciones, según Toledo no hay discordia entre los autores.

La primera proposición la prueba así: Todo príncipe puede exigir de los bienes de sus súbditos cuanto sea necesario o conveniente para el bien común y para la utilidad de la república; y el Papa puede exigir de cualquier súbdito cuanto necesite y sea conveniente para el bien de la religión cristiana. Ahora bien «expediens est» al bien común y a la religión cristiana que los fieles estén bajo la auto-

⁴³ *Ibid.*, pp. 114 y 115.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 113.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 113.

ridad de otros fieles. Luego tiene potestad para esto el Papa y el príncipe en cuanto a sus súbditos.

La segunda proposición la prueba con dos argumentos. Recojamos el primero: Contra tales infieles se puede hacer la guerra y quitarles todo lo que tienen. Luego pueden también ser despojados de ese dominio.

ACOSTA.

Punto original de Acosta.

Sólo es digno de notar en Acosta su punto original sobre los modos de librar a los fieles de la potestad de los príncipes infieles. Dice así, respondiendo al P. Alonso Sánchez: «En el 16, que pueden los convertidos pasarse a las leyes y repúblicas de los españoles, dejando las suyas tan ocasionadas a infidelidad, es así verdad. Lo que añade que aunque ellos no quieran salirse pueden los nuestros sacallos de hecho, es falso y contra el uso y sentido de la Iglesia, la cual jamás fuerza a los bautizados a que dejen su patria y república, y aun sería escándalo para ellos hacellos tal fuerza, como por los otros, que viendo esto se retraerían del bautismo y conversión. Cuando en un particular hubiese causas particulares, puede la Iglesia, por vía de fuerza espiritual, obligalles a salir de tales ocasiones, pero aun esto no usa sino con gran tiento, cuanto más por fuerza corporal sacarlos a todos»⁴⁶.

VALENCIA.

Primer problema: ¿Los príncipes infieles soberanos y ya preexistentes, pueden ser privados directamente de su jurisdicción sobre los súbditos fieles?

Pensamiento de Valencia. Recordamos que sigue el mismo plan de Toledo.

Primero: «... in primis certum est non hoc ipso quidem infideles amittere antiquum dominium et ius in subditos, qui subditi ad fidem convertantur»⁴⁷. La proposición tiene carácter general. Se refiere tanto a los cristianos súbditos de señores fieles soberanos o no. Con pleno derecho, pues, la aplicamos a nuestro caso.

Segundo: Valencia se inclina a la sentencia de Santo Tomás interpretada en sentido universalista. De otro modo, cree que basta la infidelidad del soberano para que la Iglesia, por su potestad espiritual, pueda liberar a los súbditos cristianos de tal dominio. Deci-

⁴⁶ ACOSTA, *Respuesta a los fundamentos que justifican la guerra contra China*, 4, p. 339.

⁴⁷ V., C.T., t. III, d. I, q. X, a. VIII, col. 437.

mos que se inclina, porque no la enuncia abiertamente como suya; sólo sigue a Santo Tomás frente a Durando como más probable.

Veámoslo. Introduce así el problema: «*Quaestio autem est, utrum Ecclesia potestatem habeat privandi quoscumque infideles (et non subiectos) dominio antiquo erga subditos, qui convertuntur ad fidem. Ad quam quaestionem D. Thomas hic art. 10 respondet affirmative*». Que se trata de una interpretación universalista de Santo Tomás se deriva de la frase «... quoscumque infideles...», de la refutación de los argumentos contrarios y de la contraposición a Durando. En efecto, después de establecer que: «... Si periculum imminet fidelibus, ex eo quod Domino infideli subiecti sint, dubium non est, quin Ecclesia possit illos ea subiectione liberare», expone en estos términos la sentencia de Durando (in 2 sent., disp. 44, p. 3, art. 2): «Si vero contingeret, *nullum tale* esse periculum, putat probabiliter Durandus non posse Ecclesiam id facere». Pero al instante opone la de Santo Tomás: «*Nihilominus est probabiliter D. Thomas in ratione suae sententiae insinuat, quod etiam tunc, quando non emineret periculum fidelibus subditis domino infideli, Ecclesia id posset...*»⁴⁸.

De lo dicho claramente se deduce que la interpretación de Santo Tomás es la universalista, y que Valencia se inclina a esta sentencia sin comprometerse con ella plenamente, ya que no la hace propia y sólo se limita a defenderla como más probable.

Adversarios y defensores: Se limita a destacar la indicada oposición entre la doctrina de Durando y la de Santo Tomás.

Fundamentación: Aduce sólo la misma prueba de Santo Tomás. Recoge después el argumento de Durando en pro de la sentencia contraria: «... quoniam circa temporalia non habet illa (i.e. Ecclesia) potestatem nisi quatenus expedit ad spirituale bonum, sed in eo casu non esset ad spirituale bonum necesse privare infideles dominio erga fideles. Ergo...»⁴⁹. Y antes, entre otras, recogía esta dificultad contra la doctrina del Angélico: «... quoniam ex una parte infideles non subditi Ecclesiae, revera sunt domini rerum suarum, et ex altera non habet Ecclesia auctoritatem in illos cum sint foris. Ergo non habet Ecclesiam auctoritatem eos privandi ullo dominio»⁵⁰. El intento de Valencia para destruir la fuerza de estos argumentos es nulo. Es el camino que seguirá Suárez: no hay potestad en la Iglesia para ello. Al texto citado por Santo Tomás (Mat. 17), «Ergo liberi sunt filii», utilizado para probar que un súbdito infiel al convertirse se libera de la potestad soberana infiel, nadie hoy le reconoce tal fuerza.

⁴⁸ *Ibid.*, cols. 437 y 438.

⁴⁹ *Ibid.*, col. 438.

⁵⁰ *Ibid.*, col. 437.

Luego, concluyamos, la fundamentación de ambas tesis prueba la de Durando. De aquí se puede deducir el porqué de la falta de decisión de Valencia: La razón le hacía ver su fuerza, pero no fue suficiente para apartarle de la autoridad de Santo Tomás, que para él ciertamente defendía la interpretación universalista.

Segundo problema: ¿Puede ser creado de nuevo un príncipe infiel por parte de los súbditos fieles?

Se limita a recoger la doctrina de Santo Tomás⁵¹.

Tercer problema: ¿Puede la Iglesia indirectamente quitar a los príncipes infieles soberanos la jurisdicción que tienen sobre los fieles?

Pensamiento de Valencia: Responde afirmativamente.

Argumentos: «Nam habet illa (Ecclesia) ius consulendi salutem spirituali suorum filiorum». Y sale al encuentro de los que dijeron que la Iglesia no tiene potestad sobre los infieles, respondiendo: no la tiene directa, pero sí indirecta. Oigámosle: «Neque vero ac ratione exercere directe auctoritatem suam in dominium infidelem, sed in ipsos fideles, qui illi erant subditi, id quod iure suo potest»; y más adelante completa esta respuesta diciendo que ejerce esa autoridad sobre sus súbditos en orden a librarles de un peligro espiritual. Y como se trata de un ejercicio de un derecho propio de la Iglesia, nada razonable pueden oponer los soberanos infieles: «... quandoquidem Ecclesia uteretur iure suo erga suos subditos, quod cum sit spirituale maioris est momenti»⁵². Este carácter de *superioridad* del derecho de la Iglesia, es la causa de que se *anule* el que por el simple bien temporal pudiera tener el Estado sobre los mismos súbditos. Realmente no se puede expresar con menos palabras el fundamento de la potestad indirecta de la Iglesia.

¿La potestad indirecta de la Iglesia es universal?

Como más arriba hemos visto, Valencia está en favor de la interpretación universalista de Santo Tomás.

¿Injuria real o peligro de la misma?

Al hablar de la potestad indirecta tiene estas palabras: «Et quoniam communiter huiusmodi periculum (es decir, para sus almas) impendet subditis fidelibus qui infideli Domino parent, potest Ecclesia regulariter sive communiter loquendo id facere (i.e. la deposición del soberano)»⁵³. De aquí parece deducirse que Valencia ad-

⁵¹ *Ibid.*, col. 437.

⁵² *Ibid.*, cols. 438 y 439.

⁵³ *Ibid.*, col. 438.

mite la injuria futura, aunque moralmente cierta, con una certidumbre deducida de un proceder anterior.

Cuarto problema: ¿Puede la Iglesia directa o indirectamente quitar la jurisdicción a los ministros infieles de los príncipes cristianos?

Pensamiento: «Deinde certum est, Ecclesiam posse eiusmodi dominio antiquo privare infideles, si sint Ecclesiae aut eius membris subiecti»⁵⁴.

Pruebas: «Id potest ex praxi Ecclesiae»⁵⁵. Y cita varias disposiciones de derecho positivo.

SALAS.

En cuanto al primer problema podemos resumir así su pensamiento: La Iglesia no puede privar directamente de su jurisdicción a los soberanos infieles de súbditos cristianos. *Y en cuanto al tercer problema, reconoce la potestad indirecta de la Iglesia.*

Hablando de la existencia de la potestad legislativa, establece este principio deducido de la Sagrada Escritura y de toda la antigüedad: «... etiamsi subditi principibus infidelibus, ad fidem convertantur, non liberari ab subiectione, ne Reges ipsos privari potestate in illos». Hasta aquí la afirmación clara de que *por el solo hecho* de la conversión de los súbditos no se libran éstos de la sujeción, ni los príncipes pierden la potestad sobre ellos. Sigue así: «... nec per bellum posse illa privari». Es decir, aun en el supuesto de que no la perdieran por el solo hecho de la conversión de sus súbditos, tampoco la Iglesia les podrá privar de su jurisdicción. La afirmación tiene más fuerza si se considera que está escrita en oposición e inmediatamente antes de las frases que siguen, en las que se afirma la potestad indirecta de la Iglesia: «nisi in Dei iniuriam et fidei detrimentum illa abutantur»⁵⁶.

Nuestro segundo problema lo plantea así: «An qui infidelis est, possit a Christianis et Catholicis in regem eligi, ubi reges per electionem fiunt»⁵⁷.

Recoge después la opinión de los que dicen: «iure divino in regem eligi non posse qui Christianus non est». Y la fundamentación: c. 17 del Deuteronomio (de ningún valor); y los tradicionales del peligro de que los cristianos por fraudes, insidias o amenazas vuelvan a la infidelidad, y el testimonio de San Pablo (I Corint. 6).

⁵⁴ *Ibid.*, col. 437.

⁵⁵ *Ibid.*, col. 437.

⁵⁶ SALAS, D.L., d. VII, s. I, p. 108. Ver también d. VIII, s. XV, p. 138; y d. XIV, s. XI, p. 355.

⁵⁷ SALAS, D.L., d. VII, s. XV, pp. 140 y 141.

Y pasa, por fin, a exponer su pensamiento. Por la trascendencia de este párrafo lo transcribimos íntegro: «Haec duo dicta (además de la elección del príncipe infiel, se refiere a la de un hereje) vera sunt, loquendo de iure divino, et quando ex electione infidelis, Paganí, Iudaei, vel Apostatae damma Reip. imminerent: tunc enim peccatum esset contra legem naturalem ipsum eligere, licet electio esset *valida* stando in solo iure naturae: sed si nihil horum timerent, quia infidelitas est occulta, et nunquam manifestanda, vel alia ratione; *non* esset peccatum contra ius naturae talem eligere, nec contra ius divinum positivum: quia nullo tali id est prohibitum».

El texto nos parece trascendental y una notable aportación de Salas. En efecto, todos los autores que conocemos responden a la pregunta negando simplemente que puedan los cristianos elegir a un infiel. Ciertamente que cuando venimos a su argumentación no prueba con carácter absoluto, sino que está exigiendo la distinción que Salas nos proporciona. Pero no por esto deja de ser un mérito de éste el sacar una conclusión que los demás no llegan a deducir. Es además una conclusión de actualidad en la sociedad neutra y pluralista de la mayoría de las naciones modernas. Mientras que la prohibición absoluta crearía una inadaptación de los cristianos en la sociedad en que vivimos, la solución de Salas es lo suficientemente flexible para poder moverse en la sociedad actual.

ARRIAGA.

Su pensamiento en torno a las autoridades fieles súbditas.

«Potest enim Princeps supremus lege generali prohiberi ne ullus habeat iurisdictionem in alios, nisi sit christianus.»

Y da la razón: porque puede exigir para tales hombres unas condiciones, por otra parte honestas, sin las cuales los súbditos no son capaces de los honores del mando⁵⁸.

Su pensamiento en torno a las autoridades infieles no súbditas.

«*Conclusio prima* sit, directe et per se non posse tales privari sua iurisdictione in subditos Christianos.»

Su fundamentación es la tradicional, que sintetiza así: Por la naturaleza de las cosas no se puede demostrar que la jurisdicción repugne a esos infieles; pues en el superior no se requieren ni la santidad ni la fe. Tampoco se requiere esto por voluntad de Jesucristo, pues no se puede demostrar tal voluntad; más aún, precisamente lo contrario es lo que demostró Jesucristo⁵⁹.

⁵⁸ ARR., D.T., t. V, d. XXV, s. IV, n. 34.

⁵⁹ *Ibid.*, nn. 34-36.

«*Secunda conclusio*: Si Principes infideles vexent Christianos subditos, possunt hi licite ad Ecclesiam transfugere; quia iam tunc incipiunt ab eis pati violentiam. Iure potest Ecclesia ob eam causam talibus Principibus bellum indicere. Deinde, si ad honorem animae suae omnino expedire videant, ut ab ea subiunctione liberentur, quia neque religionis exercitium habent, neque spem illius, possunt, esto sint vera mancipia, data occasione ab eis dominis licite fugere; ex parte vero Ecclesiae etiam videtur esse ius ad eos fideles ad se advocandos; quia, cum iam sint subiecti Ecclesiae, habet potestatem illos gubernandi in ordine ad bonum animae prout necessarium fuerit; ergo potest illos ab ea subiunctione liberare, si id iudicaverit expedire»⁶⁰.

¿Basta la infidelidad para proceder así?

Comienza planteando el problema: La Iglesia, *antecedentemente* a toda vejación de sus súbditos fieles, ¿tiene derecho a sustraer a tales súbditos de la potestad de los príncipes infieles, o debe esperar a que se produzca «*actualis ipsa vexatio*»? Expone ahora las opiniones sobre este asunto: Santo Tomás, a. 10, q. 10, con bastante claridad parece insinuar que «*statim id posse fieri*». Y así piensa Suárez, fundado en que «*in moralibus est vitandum periculum ante experientiam nocuenti*». Esto supuesto, se define así Arriaga: «*mihi tamen longe probabilius videtur contrarium*», lo cual sostuvo Durando. Y prosigue: «*Et meo iudicio debet esse sententia omnium eorum, qui absolute docent, non posse Ecclesiam ob solum titulum infidelitatis aliquem infidelem privare iurisdictione in suos subditos Christianos: etenim hoc periculum quod Pater Suárez adducit nihil est formalissime aliud quam ipsa infidelitas Principis, quae ut sic nata est causare vexationem subdito fideli; ergo si ob infidelitatem non potest privari (ut bene etiam ipse Suárez cum aliis docuerat) nec poterit ob tale periculum; quia, ut dixi, illud est essentialiter ita imbibitum, ut sola ratione sit distinctum ab ipsa infidelitate; unde vix video, quo modo sufficienter duae illae conclusiones cohaereant*». Y añade otra razón: Tal derecho causaría gran daño a nuestra religión, porque ¿cómo un príncipe infiel podría dar permiso para que se predicase el evangelio en su reino, y para que sus súbditos se convirtieran, si supiera que al instante la Iglesia le podría privar de tales súbditos? La razón de Suárez la rechaza diciendo: «*... sto in moralibus cavendum sit periculum, non tamen semper antequam sentiatur aliquo modo iam urgere*». Y lo ilustra con el caso del matrimonio entre el cristiano e infiel. Aquí no basta la infidelidad para disolver el matrimonio; luego tampoco en nues-

⁶⁰ *Ibid.*, n. 37.

tro caso para privar de la jurisdicción de los cristianos al príncipe infiel ⁶¹.

HURTADO DE MENDOZA.

En torno al primer problema establece su doctrina a través de las siguientes proposiciones:

1) «Praemitto denique *imbaptizatos posse habere dominium, et iurisdictionem temporale in baptizatos*» ⁶².

La razón es evidente, porque el dominio y la jurisdicción brotan del derecho natural, el cual no es abrogado por la fe; pues la fe no va contra la naturaleza para destruirla, sino que está por encima de la misma con el fin de perfeccionarla. Ni tampoco el bautismo libera al hombre de la servidumbre civil, sino de la diabólica ⁶³.

2) «Unde deduco huiusmodi Principes (i.e. infideles) ob *solam pertinatiam in infidelitate non posse privari dominio temporali*» ⁶⁴.

3) «Deduco praeterea Principem infidelem non habentem subditos fideles, *nulla ratione posse Regno privari ob solam pertinatiam*» ⁶⁵.

4) «Dico secundo: Princeps infidelis non impediens Christi praedicationem, nec Christianos ob Christianitatem divexans, nec efficiens aliud in Christum aut Ecclesiam, quam non converti ad fidem, *nulla ratione privari potest ab Ecclesia iure Regni, quamvis Christianos habeat subiectos*» ⁶⁶.

Es interesante aquí la solución que da a la objeción deducida de Santo Tomás. Dice así: Se objeta que Santo Tomás en este artículo 10 sostiene una sentencia opuesta: «ait enim infideles ob suam pertinatiam esse dignos, qui priventur dominio in fideles, quia hi traslati sunt in statum filiorum Dei...»). Responde: Santo Tomás no afirma universalmente esto de todo infiel, ni sus razones prueban tal universalidad. Y demuestra su afirmación: pues si no fuera así, un príncipe cristiano, si fuese públicamente concubinario, podría ser despojado de su reino, ya que por tal escándalo es digno de esa pena, y porque tiene muchos súbditos en estado de hijos de Dios. De aquí brota una conclusión: No es admisible la interpretación universalista de Santo Tomás; hay que buscar otra interpre-

⁶¹ *Ibid.*, nn. 37-40.

⁶² H., S.M., d. LXXVII, s. I, § 3.

⁶³ *Ibid.*, § 3.

⁶⁴ *Ibid.*, s. II, § 6.

⁶⁵ *Ibid.*, § 7.

⁶⁶ *Ibid.*, § 8.

tación. ¿Cuál? Según Hurtado de Mendoza, la siguiente: «Agit ergo Sanctus Thomas de Principe aliqua ratione *impediente* praedicationem, aut *committente* aliquid contra Christum, aut Ecclesiam: ob quod sententia Ecclesiae damnari possit amissionis Regni: quia *ob infidelitatem huic crimini adiunctam* est eo supplicio dignus; et indignus ut blasphemus in Christo sit dominus Christianorum». Hace notar que la Iglesia se abstuvo de tal sentencia condenatoria para evitar el escándalo. Y termina diciendo que su interpretación de Santo Tomás es la auténtica: Primero, porque no se puede compeler a los infieles a aceptar la fe, luego no es admisible la interpretación universalista de Santo Tomás de la cual se seguiría una vehemente coacción a la fe. Además, con Hurtado de Mendoza están los tomistas Cayetano, Lorca y otros⁶⁷.

5) «Dico tertio: «non potest Ecclesia privare iure Regni Principem infidelem ob solum timorem de impedimento fidei, aut fidelium devexatione. Itaque si Princeps pacate permittit fideles, ne eis aut Christo est iniurius, non est potestas in Ecclesia ad cum regno privandum». Es la tesis de muchos teólogos. Se prueba porque nadie puede ser privado de sus bienes, si no es por un título justo. Pero en este caso no hay ningún título justo. Luego... Prueba la menor: Aquí el título justo consistiría en poner impedimentos a la fe, blasfemia o cosas semejantes; pero nada de esto existe todavía; luego... Y como todos los autores admiten que un príncipe no puede ser privado de su reino sino por esos delitos, consiguientemente tienen que defender la doctrina que aquí propugnamos, pues si así no fuera, por el mismo bautismo de los súbditos adquiriría la Iglesia derecho para privar a los príncipes infieles de su reino; más aún, les podría hacer la guerra, pues se podría temer que pusieran obstáculos a la predicación, como ya indicamos.

Es interesante la interpretación que nos da del pensamiento de Suárez sobre este punto. Frente a los que atribuyen al Eximio la opinión de que la Iglesia puede privar a los príncipes infieles de su reino «ante experimentum divexationis subditorum», Hurtado de Mendoza afirma que en esas citas Suárez afirma «esse in Ecclesia potestatem ad infideles privandos dominio; nusquam autem ibi asseruit hoc esse ob periculum persecutionis movendae».

Pero en contra de esta interpretación está la siguiente forma de argüir de Suárez: Hay peligro de que los fieles sean vejados por el príncipe infiel; ahora bien, la Iglesia puede evitar este peligro; luego... Para probar la mayor se aducen dos razones: Primera: así procedieron con frecuencia los infieles y lo que sucede con frecuencia es moralmente cierto. Segunda: la diversidad de religión es gran ocasión de discordias.

Hurtado de Mendoza cree que esta instancia no tiene valor.

⁶⁷ *Ibid.*, § 10.

Lo demuestra, primero indirectamente, por los absurdos que se seguirían de esos principios; segundo directamente, analizando el valor del citado argumento. Indirectamente responde así: Con un argumento igual se probaría que era lícito hacer la guerra a un príncipe infiel, por la sencilla razón de que habiéndose opuesto muchos de estos príncipes a la predicación, y siendo aficionados a su propia religión, se puede conjeturar que en adelante se opondrán al Evangelio, lo cual con razón niega Suárez con los demás teólogos. También puede la Iglesia evitar (*cavere*) el peligro de que la predicación sea impedida o las vejaciones de los infieles. De donde evidentemente se seguiría que con todo derecho, supuesto el bautismo de algunos, podría la Iglesia privar a un príncipe de su reino por sola la contumacia en la infidelidad; pues ésta es «per se» ocasión de vejación para los fieles. Más aún, la Iglesia «per se» podría atacar con las armas a todos los infieles porque el peligro amenaza.

Directamente responde así Hurtado de Mendoza: Distingue la mayor del argumento: hay peligro remoto, concedo la mayor; hay peligro próximo capaz de causar miedo en un hombre firme, niego la menor. El peligro remoto nace de la diversidad de costumbres; pero este peligro no justifica el ataque, pues apenas es peligro. A la primera prueba responde: esas frecuentes persecuciones no nacen de la naturaleza del hombre, sino de la maldad de muchos. Frente a éstos otros muchos se portaron bien con la Iglesia. A la segunda prueba responde diciendo que para los príncipes equilibrados tienen gran fuerza los preceptos morales de la fe cristiana, por los que se apartan de las persecuciones. Más aún: si los infieles supieran que los cristianos opinan que es lícito invadir los reinos de los infieles, esto causaría gran daño a la fe.

Y termina precisando así su pensamiento sobre Suárez: «*P. Suárez loquitur de Principe, ex cuius natura, et gestis timetur periculum proximum, metu cadente in virum constantem: in quo etiam impetendo non est opus experiri impedimentum actuale: in alio sensu, nec loquitur, nec potest: quia agit de periculo imminenti: at absque periculo probabili nullus potest suo iure privari. Quae interpretatio est ipsius P. Suárez disp. 18, sect. 5, num. 8 in fine*»⁶⁸.

A esto se reduce la aportación a este capítulo de Hurtado de Mendoza.

CASTRO PALAO.

*Primer problema: ¿Los príncipes infieles soberanos y ya pre-existentes, pueden ser privados directamente de su jurisdicción sobre los súbditos fieles?*⁶⁹.

⁶⁸ *Ibid.*, §§ 12-14.

⁶⁹ C. P., OM., Pars. I, tr. IV, d. II, punst. VIII, n. 6.

Pensamiento de Castro Palao. Reconoce que es un problema controvertido. Su opinión sobre él es la siguiente: «Et quidem de potestate iurisdictionis videtur mihi res indubitata, infideles privatos non esse, imo neque ab Ecclesia directe privari posse iurisdictione, quam habent in vasallos infideles ad illos gubernandos. Est communis sententia Doctorum cum D. Thoma...»

Fundamentación. Como siempre, brilla por su claridad, brevedad, precisión y carácter jurídico. Por eso la recogemos aunque no supere a Suárez en amplitud y novedad de fondo.

La razón, dice, es clara, porque los infieles por derecho divino no están privados de su jurisdicción sobre los fieles; de otra manera no les aconsejaría San Pedro a éstos la sumisión (I Petr. 2), ni diría San Pablo (Rom. 13) que los que los desobedecen resisten a la ordenación de Dios y que hay que obedecer en conciencia. Por otra parte, no pueden ser privados por la Iglesia de esta potestad, por no ser súbditos de la misma. Luego...

Vienen a continuación dos dificultades. Al refutarlas Castro Palao refuerza más su conciso y jurídico argumento.

La primera: Ni son obstáculo las palabras de Pablo (Corint. 16) donde reprende a los fieles que comparcen en juicio contra otro fiel ante un príncipe infiel, donde Pablo parece insinuar que el príncipe infiel carece de jurisdicción. No ofrece dificultad este texto, porque Pablo no reprende el que se pida justicia ante un príncipe infiel, sino que se pida *maliciosamente y por vengarse*; lo cual, por ser ocasión de escándalo, principalmente para los infieles, hay que evitar en absoluto.

La segunda se propone así: Aunque los infieles no estén sometidos a la Iglesia, pero lo están los fieles. Luego puede la Iglesia librar a sus súbditos de la jurisdicción de los infieles por la dignidad de la fe que profesan. Y al liberar así a sus fieles no ejerce la Iglesia su jurisdicción directamente sobre los infieles, sino en sus súbditos, protegiendo su dignidad y librándoles del peligro de perversión.

Pero no, responde Castro Palao, porque si por el honor de la fe y la dignidad de los fieles, hijos adoptivos de Dios, pudiera la Iglesia librar a sus súbditos fieles de la jurisdicción de los magistrados infieles, tal poder debía constar por la Escritura, los Padres o los Concilios (pues, añadimos nosotros, como todo derecho sobrenatural, hay que probarlo por la Escritura o por la Tradición). Ahora bien, ni por la Escritura ni por los Padres consta la existencia de tal potestad. Luego no hay derecho a afirmarla. Más aún, por los lugares alegados por la Escritura se deduce que hay que obedecer a los magistrados infieles, no precisamente por el temor de la pena, sino por conciencia. Ni se ve en esto inconveniente alguno, como tampoco lo hay en que un siervo fiel y virtuoso sirva

a un hombre vicioso, sino que más bien tal sujeción está muy de acuerdo con la humildad cristiana.

*Tercer problema: ¿Puede la Iglesia indirectamente quitar a los príncipes infieles soberanos la jurisdicción que tienen sobre los fieles?*⁷⁰

El problema: El planteamiento de Castro Palao se caracteriza por su carácter exhaustivo: «Ob periculum autem perversionis, si vere periculum proximum et morale est, non solum ipsa Ecclesia, sed ipsimet fideles a iurisdictione infidelium se substrahere possunt, si alia via non suppetit se redendi securos».

Por si no fuera poca la precisión que aquí brilla, Castro Palao la perfila aún más en líneas sucesivas. Con relación al carácter de la potestad dice: «Haec tamen potestas non est directa in infideles; sed indirecta, id est, solum quatenus ad bonum fidelium necessaria iudicatur». Este carácter ya estaba implícitamente indicado en las primeras palabras de la proposición: «Ob periculum autem perversionis...». La naturaleza de este peligro, que en la proposición se determina diciendo que «... si vere periculum proximum et morale est...», lo precisa más Castro Palao unas líneas más abajo con las siguientes palabras: «Neque requiritur ad cognoscendum hoc periculum perversionis, expectare fidelem esse perversum; sufficit, si minis, vel importuna persuasione conetur infidelis illum pervertere; quia haec tentatio gravis iniuria reputatur, quam merito fidelis fugere potest, et Ecclesia illum a tali iniuria custodire». También en la citada proposición se determina quién es el sujeto de este derecho, pero esto trataremos en párrafo aparte.

Fundamentación: Aduce dos argumentos, el primero fundado inmediatamente en el derecho natural, el segundo en el derecho divino positivo. Primero: Porque todo hombre puede defenderse y precaverse e impedir un daño inminente. También a la Iglesia le ha sido concedida la potestad de conservar a sus súbditos en la fe y buenas costumbres. Por tanto, si para conseguir este fin es necesario sustraerles de la jurisdicción del príncipe infiel, la Iglesia lo podrá hacer. Y consiguientemente, cuando la sujeción a los infieles es causa de pervisión, la Iglesia los podrá eximir de tal sujeción; lo cual sólo se puede lograr privando al príncipe infiel de la jurisdicción.

Si el primer argumento justifica plenamente el derecho tanto de la Iglesia como de cualquier cristiano, el segundo sólo justifica el derecho de la Iglesia.

⁷⁰ *Ibid.*, n. 7.

*Sujeto de la potestad indirecta*⁷¹.

Las indicaciones que sobre este punto hace Castro Palao, aunque a primera vista parecen oponerse en parte a las de Suárez y Lugo, en realidad contribuyen a complementar y perfeccionar el problema en torno al sujeto de la potestad indirecta. Veámoslo examinando primero el pensamiento de Castro Palao y comparándolo después con el de Suárez y Lugo.

En la misma proposición determina claramente el sujeto de esta potestad al decir: «... non solum ipsa Ecclesia, sed ipsimet fideles a iurisdictione infidelium se substahere possunt». Esto mismo se deduce del estudio del primer argumento. Y unas líneas más abajo vuelve a insistir: «... quam (i.e., la injuria causada a un fiel al tentarle para que pierda la fe) merito fidelis fugere potest et Ecclesia illum e tali iniuria custodire». Finalmente, hablando del primer modo de librarse de la jurisdicción del príncipe, es decir, el cambio de domicilio, afirma Castro Palao que «... hic modus etiam absque perversionis periculo fieri ab ipsis fidelibus potest».

La afirmación de Castro Palao es clara. Pero, ¿no estará en contradicción con la afirmación de Suárez de que esta potestad es pública y no privada? No, pues Suárez también admite que el súbdito fiel por propia autoridad puede sustraerse a la jurisdicción del príncipe infiel; y si examinamos los textos de Castro Palao, veremos que la facultad que concede a los particulares sólo se ejerce de este modo. Además Suárez, al decir que esta potestad indirecta es pública, se está refiriendo a la potestad que le corresponde a la Iglesia en este asunto, sin que quiera excluir otros sujetos que puedan intervenir en virtud de un título de derecho natural. Los dos modos de librar a los fieles de la jurisdicción del príncipe infiel nos dan la clave de la distinción: el primer modo se puede ejercer también por autoridad privada, el segundo sólo por autoridad pública.

Esto nos lleva a otro problema: Supuesto que la potestad que puede actuar por el segundo modo sea pública, ¿corresponderá esta misión sólo a la potestad pública *eclesiástica*? Respondemos: En virtud del título que nace de gobernar y defender a los fieles como tales, sólo la potestad pública de la Iglesia tiene esa misión. Pero sabemos que por derecho natural todo inocente tiene derecho a defenderse contra las injurias que le hacen, y un tercero puede acudir en su ayuda. Esto supuesto, si los fieles de una nación son injuriados en su fe, ¿pueden éstos por propia autoridad y «servatis servandis» defenderse, incluso si es necesario hasta la deposición del príncipe? Indudablemente. Se dirá que para eso es necesaria

⁷¹ *Ibid.*, n. 7.

una potestad pública. Lo concedemos, pero afirmamos que en ese caso la autoridad pública revierte del príncipe a la sociedad, que es su origen. Claro está que si el bien de la Iglesia entra en juego tendría ésta el derecho de intervenir y esa sociedad de someterse. Pero si no entra, es libre la sociedad en su proceder.

Suárez expresamente afirma que un tercer estado puede intervenir en defensa de los inocentes y considera como pública esta intervención. Es indudable que el *sujeto* que en este caso actúa es público. Pero nos preguntamos: ¿la razón que justifica su intervención es siempre la defensa de un derecho público? Creemos que hay que distinguir. Si ese tercer estado interviene para defender el derecho privado conculcado de un ciudadano (por ejemplo, el que tiene un fiel perseguido a pasar a otro territorio si el Estado opresor no se lo permite), en este caso, aunque el Estado intervencionista es un sujeto de derecho público, el motivo que justifica su intervención es la defensa de un derecho privado, cosa que podría hacer también cualquier particular. Otra cosa sería si la intervención del Estado fuese para defender una sociedad oprimida y por esto investida de autoridad pública. Entonces la intervención se justificaría por la defensa de un derecho público.

Creemos que esta distinción que se puede observar en cuanto a la intervención de un tercer estado no es aplicable a la Iglesia. Esta, cuando interviene, sea para defensa de un individuo, sea para defensa de una multitud, siempre lo hace en virtud de su potestad pública, pues toda su razón de intervención se contiene en el derecho de gobernar y defender a sus fieles. Ahora bien, esta autoridad es pública, ya se dirija a uno, ya a todos; es decir, su razón de actuar, no sólo el sujeto, es pública, ya se ejerza sobre un individuo, ya sobre todos; pues la misión de la Iglesia, y por tanto pública, es mantener a todos los fieles dentro de la fe. Es cierto que también el fiel tiene un derecho privado de defender su fe. Pero la Iglesia actúa, no apoyada en ese derecho, sino en el derecho que Dios le ha dado de mantener la fe en todos. Por eso, si por un imposible los individuos pudieran renunciar al derecho privado de defender su fe, aún podría la Iglesia defenderla en ese individuo en virtud de su potestad pública.

Otra oposición aparente entre Suárez y Castro Palao la encontramos al determinar ambos autores la causa que justifica la actuación del derecho de la Iglesia, Estado o particular. Según Suárez, la potestad de la Iglesia puede actuarse para defender a los fieles «*ratione solius periculi*», pues la potestad de jurisdicción se extiende a prevenir los males para evitarlos. Pero un tercer Estado, dice, no puede intervenir para defender a los súbditos de otro Estado oprimidos en su fe, hasta que éstos no sean realmente atacados, pues la defensa, único título que justifica aquí la inter-

vención de un tercero, no puede tener lugar antes de la agresión. Lo mismo debe decir de la potestad privada que tiene un cristiano para defender su fe, ya que ésta, como la de un tercer Estado, sólo se funda en el derecho de defensa. Frente a esta doctrina, Castro Palao, como ya hemos indicado, afirma que, para que los particulares o la Iglesia ejerza su derecho (lo que dice de los particulares, lógicamente lo debe afirmar también de un tercer Estado interventor), no es necesario esperar a que un fiel sea pervertido, sino que basta un verdadero peligro próximo y moral de perversión actuado por amenazas, persuasiones inoportunas... Y da la razón afirmando que esto ya es injuria contra la fe.

Aquí está la clave que deshace la aparente contradicción: Suárez habla sólo de peligro; Castro Palao de peligro verdadero, moral y próximo. Suárez supone que todavía no hay injuria. Castro Palao afirma que tal peligro es ya injuria. La contradicción, pues, no existe. Ni en el terreno de los principios, pues ambos exigen la existencia de la injuria para actuar la potestad correspondiente, ni en el terreno de la aplicación, ya que el peligro moral y próximo, tal como lo caracteriza Castro Palao, es ya una injuria actual, no ya sólo una injuria moralmente presente, que según la doctrina común ya sería suficiente para que lícitamente actuaran las citadas potestades. Esto lo reconoce Suárez expresamente.

*Modos de librar a los fieles de la potestad de los príncipes infieles en virtud de la potestad indirecta*⁷².

Sigue a Suárez, a quien cita. Indicaremos las precisiones que aporta Castro Palao.

En cuanto al primer modo, hace notar que: «... hic modus etiam absque perversionis periculo fieri a ipsis fidelibus potest», pues nadie está por derecho natural obligado a permanecer siempre en el mismo territorio. Cuánto más si sale porque ahí se violan sus derechos.

Destaca además el derecho de la Iglesia a intervenir con las siguientes palabras: «Quod si ab infideli Principe hic liberationis modus impediatur, iuvare eos Ecclesia poterit, et bellum adversus impediendum movere, ut ab iniuria facta desistat». Naturalmente, la Iglesia ejercerá esta facultad por medio de los príncipes cristianos. Por eso Suárez habla sólo de éstos al estudiar el primer modo. No porque no reconozca esta facultad en la Iglesia. De la misma manera que Castro Palao, aunque sólo hable aquí de la Iglesia, no puede menos de reconocer con la doctrina común que ésta ejercita tal poder por los príncipes.

Es decir, reduciéndolo a unidad: La Iglesia actúa en virtud de

⁷² *Ibid.*, n. 7.

su potestad propia; los príncipes, por facultad delegada de la Iglesia.

Esto no quita que los príncipes, en virtud del derecho de legítima defensa, pueden defender a los injuriados, como indicamos al tratar del sujeto de esta potestad.

En cuanto al segundo modo, expone Castro Palao así las condiciones que se requieren para poder actuarlo: «Prima ut adsit morale periculum, et proximum perversionis (es la tercera de Suárez). Secunda, ut non sit alia commodior via vitandi illud periculum (Suárez no la enumera. Sin duda que la supone, pues es de doctrina común). Tertia, ne ex illa privatione sequantur graviora mala, quae communiter timeri debent (equivale a la segunda de Suárez). Nam cum privatio huius iurisdictionis fieri vix possit, nisi per depositionem Principis, et haec tot malis solet esse exposita, efficitur sane magna opus esse circumspectione in hoc remedio».

¿La potestad indirecta de la Iglesia es universal?

El análisis de los números 6 y 7 del punto VIII de Castro Palao y su estudio hecho en páginas anteriores, nos demuestran que este autor está en contra de la posición universalista.

Conduce a la misma conclusión el estudio que Castro Palao hace en los números 8-11 de una cuestión paralela, la potestad de dominio, donde interpreta a Santo Tomás en sentido universalista.

*Cuarto problema: ¿Puede la Iglesia directa o indirectamente quitar la jurisdicción a los ministros infieles de los príncipes cristianos?*⁷³.

Posición de Castro Palao: «Secundo certum est, infideles in Christiano regno, seu Principi Christiano subiecti, non possunt iurisdictionem in Christianos habere». El carácter general de la enunciación comprende tanto a infieles que tenían tal jurisdicción antes de quedar sometidos a un príncipe cristiano, como los que pudieran ser creados de nuevo; pues unos y otros están «in Christiano regno».

A diferencia de Suárez, no hace Castro Palao mención de potestad directa e indirecta. Pero en la realidad la coincidencia es completa, ya que uno y otro reconocen en el príncipe y en la Iglesia potestad para impedir que los tales infieles tengan jurisdicción sobre los cristianos. Pues bien, la potestad del príncipe es calificada de directa por Suárez, la de la Iglesia de indirecta. Hemos de notar que Castro Palao incluye esta proposición entre las incontrovertidas, y la califica de cierta.

Sus pruebas: En el método de prueba hay una diferencia de enfoque y matiz entre Suárez y Castro Palao. Mientras que aquél

⁷³ *Ibid.*, n. 2.

aduce un argumento de razón y otro de derecho eclesiástico sin relacionar uno con el otro, Castro Palao establece primero las disposiciones de Derecho Eclesiástico, y a continuación, con el argumento de razón, trata de legitimar esa legislación positiva de la Iglesia.

Puesto que sólo nos interesa la cuestión de principios, no nos detenemos a examinar las disposiciones de derecho eclesiástico. Nos basta hacer constar que existen tales disposiciones. Hecho esto, recogemos el argumento de razón: La razón es manifiesta, ya que el príncipe cristiano, al cual están sometidos aquellos infieles, es libre de conceder la autoridad, puesto que los jueces inferiores gobiernan en su nombre. Por tanto, puede trasmitirla a aquellas personas que juzgare más aptas para un buen gobierno, y excluir a aquellas otras que piense ser ineptas o menos idóneas para la paz, seguridad y bien de la religión. Luego puede, por este motivo, excluir a los judíos y paganos del gobierno y de todo oficio público.

Además, cualquier príncipe cristiano es súbdito del Romano Pontífice en cuanto a aquellas cosas que éste juzgare convenir al bien de la fe. Ahora bien, juzgó conveniente para este fin que en los reinos cristianos los infieles no tengan jurisdicción sobre los fieles cristianos, y además así lo ordenó como consta por los correspondientes decretos. Luego los príncipes cristianos tienen que obedecer. El fin de tal constitución y precepto fue la dignidad y honor de nuestra fe, pues ésta quedaría deshonrada si los infieles fueran designados por los príncipes cristianos para gobernar a los demás fieles, pues tácitamente era juzgarlos más aptos para el gobierno que todos los otros fieles.

Si prescindimos de estas últimas líneas, Castro Palao «de facto» concluye al «posse»; es decir, de la existencia de leyes eclesiásticas prohibitivas de que bajo un rey cristiano haya gobernantes infieles, concluye que la Iglesia tiene poder para legislar así. Preguntamos, prescindiendo de este hecho: ¿no se podría llegar a la misma conclusión? Sí, y éste es el camino seguido por Suárez: La Iglesia puede legislar en este sentido porque ésta es una gran conveniencia para la fe. El mismo Castro Palao, en las últimas líneas citadas, trata de seguir este camino. Pero las razones que trae para justificarlo nos parecen muy pobres. Una razón de discutible dignidad acaso no sea suficiente. Otra cosa sería el invocar, como hace Suárez, la conveniencia o necesidad de los súbditos.

Y así termina Castro Palao el estudio de estos problemas.

La-Croix.

Se limita a enunciar la tesis del primer problema. Sigue a Suárez ⁷⁴.

⁷⁴ C., T.M., L. II, tr. I, c. IV, dubium I, n. 80.

13. CONCLUSIONES

Después de este largo recorrido podemos hacer las siguientes conclusiones deducidas del estudio comparado de los autores, tomando como núcleo el pensamiento de Suárez y Lugo.

En cuanto al primer problema, todos reconocen que ni por la naturaleza de la infidelidad ni por derecho divino, pierde el príncipe infiel su jurisdicción sobre los súbditos fieles. Casi es absoluto el acuerdo sobre la potestad de la Iglesia a deponer a los príncipes infieles de súbditos fieles por el solo motivo de la infidelidad de los primeros. Decimos que el acuerdo es casi absoluto, pues frente a los demás que niegan tal poder, Valencia, aunque con timidez, lo afirma. Estudian todo este problema Toledo, Acosta, Valencia, Salas, Arriaga, Hurtado de Mendoza, Castro Palao y La-Croix.

El segundo problema versaba sobre la potestad de los fieles para crear de nuevo un príncipe infiel. Además de Suárez, lo estudian Toledo, Valencia y Salas. Valencia y Toledo, aunque sin precisar como el Eximio, niegan sin distinguir que los cristianos puedan lícitamente elegir a un príncipe infiel. En la misma línea está Suárez. A Salas le corresponde la gloria de darnos una distinción fundamental: tal elección sería ilícita contra el derecho divino y el natural, si de tal elección se previese que se seguirían males para los cristianos o la república; sería lícita ante ambos derechos si tales males no fuesen previsibles.

En cuanto al tercer problema, manifiestan con amplitud su opinión, además de Suárez y Lugo, Toledo, Valencia y Castro Palao. Brevemente manifiestan su pensamiento Acosta, Salas, Arriaga y Hurtado de Mendoza. Todos afirman la potestad indirecta de la Iglesia a deponer los príncipes soberanos. Toledo califica esta doctrina de común. Para Castro Palao, basta el peligro moral y próximo de perversión, y concede a los mismos fieles la facultad de sustraerse a la jurisdicción de los príncipes infieles. Pero sobre estas precisiones trataremos después más en particular.

Sobre el sujeto de la potestad sólo hablan expresa y ampliamente Suárez, Lugo y Castro Palao. Supuesta la conciliación de los dos primeros con el último, podemos concluir así: La potestad indirecta reside en el Romano Pontífice por razón de su jurisdicción suprema y universal para procurar y defender la salud de las almas. En el rey temporal sólo reside en cuanto a defensa del prójimo injuriado. Ambas siempre son públicas por razón del sujeto que las ejerce.

Acercas del modo de librar a los fieles de la potestad de los príncipes infieles, hablan Suárez, Lugo, Acosta y Castro Palao. Todos coinciden en que el primer modo, por cambio de domicilio, lo pueden hacer los súbditos por propia autoridad. Castro Palao añade

que, aunque no haya peligro de fe, este derecho puede ser protegido, contra la oposición del príncipe infiel, por la Iglesia (Castro Palao) o por los príncipes cristianos (Suárez). Acosta estudia el problema de si la Iglesia puede forzar a los cristianos amenazados en su fe a salir del territorio del príncipe infiel. No niega el derecho en absoluto, aunque lo considera difícilmente practicable. En cuanto al segundo modo, admitido por todos, Castro Palao añade las condiciones requeridas para su ejercicio, que Suárez y Lugo se limitan a suponer.

En torno a la potestad indirecta de la Iglesia a deponer los príncipes infieles con súbditos cristianos, nuestros autores precisan a través de las siguientes interrogantes su pensamiento:

1) ¿Los juristas clásicos de la Compañía de Jesús *interpretan* a Santo Tomás en sentido universalista? Suárez, Lugo, Toledo, Hurtado de Mendoza y Castro Palao están en contra de la interpretación universalista. Valencia y Arriaga, en favor.

2) En cuanto a su *opinión personal* sobre este problema, Suárez, Lugo, Toledo, Acosta, Salas, Arriaga, Hurtado de Mendoza y Castro Palao no son universalistas. El único que se declara por esta solución es Valencia, y esto con alguna timidez. Colocamos a Suárez entre los adversarios del universalismo, aunque algunos como Lugo y Arriaga, por ejemplo, le crean partidario de la citada opinión. El análisis del pensamiento *total* del Eximio nos lleva a esa conclusión, aunque concedemos que hay frases que se prestan a una interpretación universalista.

3) En el supuesto de que no basta la infidelidad para deponer a los príncipes infieles, sino que se requiere además una injuria por parte de los infieles, ¿bastará para proceder contra éstos el peligro próximo y moral de injuria, o se requiere la injuria real y actual? Basta el peligro próximo y moral, responden Suárez, Lugo, Hurtado de Mendoza y Castro Palao. Los demás no tocan expresamente este punto.

Finalmente, en torno al cuarto problema, se pronuncian así nuestros autores: Suárez, Lugo, Toledo, Valencia y Castro Palao afirman que la Iglesia indirectamente y los príncipes cristianos directamente pueden privar de su jurisdicción sobre los cristianos a cualesquiera autoridades infieles súbditas suyas. Los demás autores no se enfrentan con este problema.

JOAQUÍN LÓPEZ DE PRADO, S.I.

Profesor de la Facultad de Derecho
Canónico. Madrid.