

CAPÍTULO IV

Dante, Ockam

Filosofía cristiana después de Santo Tomás. Misticismo: Gersón, La Imitación.—Política del siglo XIV.—Cartas de Bonifacio VIII y de Felipe el Hermoso.—*Bulas* del papa; *cartas* del rey.—*Diálogo entre un clérigo y un soldado*.—Dante. *De Monarquía*. Teoría de la Monarquía universal. Filosofía de la historia romana. El papa y el emperador.—Ockam: su escolástica, su argumentación contra el poder de los papas. Teoría de la libertad cristiana.—Doctrinas liberales del siglo XIV. Marsilio de Padua: principios democráticos; libertad de conciencia.—Doctrinas sociales y políticas de las órdenes mendicantes.—Felipe de Commines.—Conclusiones sobre la moral y la política de la Edad Media.

La filosofía de Santo Tomás, admirable monumento de escuela, cuadro excelente para la distribución y clasificación de problemas, parecía conceder al misticismo de la Edad Media menor importancia aún que á la filosofía humana y, reduciendo á fórmulas secas y didácticas todos los principios de la vida cristiana, mirar más al orden y la disciplina de la enseñanza que á la satisfacción religiosa del espíritu. El misticismo, además, se muestra siempre, durante la Edad Media, ya más, ya menos, desconfiado de la filosofía escolástica. En el siglo XIII solamente se dejó encadenar, y San Buenaventura, obedeciendo al genio de su tiempo, introducía la forma escolástica en sus escritos; pero en el siglo siguiente comenzó la separación entre filosofía y misticismo y en el siglo XV se declaró la ruptura.

Ya en el siglo XIV vemos renacer en Italia el misticismo filosófico y platónico. Es aquél que ilumina é inspira el genio de Petrarca, el cuál es una especie de Platón y Séneca mezclados: cristiano y profano, alejandrino y académico á la vez, hace sobre todo útil á la filosofía, quebrantando la forma escolástica, y dándole un movimiento más libre y más natural. Hacia el mismo tiempo aparece en las orillas del Rhin un atrevido y especulativo misticismo que se coloca de lleno en el seno de El Sér, y desde lo alto de esta contemplación considera al mundo y al hombre como fenómenos cuya suprema felicidad es la identidad con Dios (1): este es el misticismo de Eckart, Tauler, Suzo y, en fin, de Flamand y Ruysbroeck, contra el cuál escribe Gersón, místico también, pero en otro sentido y con otro método.

Gersón, como San Bernardo y la escuela de Saint Victor, funda su misticismo sobre experiencias interiores (2), sobre ciertos estados del alma que, según aquél, sólo puede conocer el que los ha experimentado; es en cierto modo un misticismo psicológico. Gersón opone la teología mística á la especulativa; la una fundada sobre la experiencia, la otra sobre el razonamiento. Él cree que la una y la otra son igualmente necesarias. La mística es indispensable á la especulativa; porque hablar de fenómenos interiores sin conocerles, es como hablar de obras que no se comprenden (3). Por otra parte, las almas devotas que tienen el sentimiento muy vivo de sus fenómenos, no deben desdeñar la sabia filosofía que les enseña á regular sus afecciones respecto á la ley de Cristo. Y la cual es, según Gersón, la causa de los errores de Ruysbroeck y de los

(1) V. sobre el misticismo alem. del siglo XIV, la Memoria de M. Schmidt de Straburg.

(2) Gers. *De mystica theologia*, § I, cos. II, experimentis habitis ad intrà in cordibus animarum devotarum, c. 5, non unus aut alter ista dicunt, sed mille.

(3) *Idem*, pág. VI, c. 30. Sicut pueri vel picæ.

falsos místicos (1). Como Bossuet más tarde, procura fijar el límite entre el verdadero y el falso misticismo, y combate con fuerza la doctrina de la identidad entre el creador y la criatura.

Sin embargo, ni el misticismo literario de Petrarca, ni el misticismo especulativo de los teólogos alemanes, ni el de Gersón mismo, ya bastante sabio, satisfacen á las almas piadosas y devotas, fatigadas de fórmulas de escuela, y que buscan en las profundidades del espíritu un olvido más intenso de sí mismas y un abandono más completo. De aquí surge un misticismo popular que encuentra su más admirable expresión en la *Imitación de Jesucristo* (2), uno de los más hermosos libros del mundo, planta sublime de un alma henchida de fe y de amor ante una ciencia agotada. La *Imitación* es la traducción popular de la teología mística, es el último grito del misticismo de la Edad Media contra la filosofía de las escuelas, la teología especulativa y el cristianismo peripatético de las universidades. Así se cuarteó el artificial edificio construido por el gran doctor del siglo XIII, al cual los Padres de la Iglesia habían proporcionado las piedras y Aristóteles los cimientos. La moral de Santo Tomás, ingeniosa conciliación de elementos inconciliables, pierde todo su imperio, ante esta moral penetrante y profunda, de la cual la primera palabra era: «Mejor es probar la compunción que saber la definición» (3). Y luego: «Todo hombre desea naturalmente saber, pero ¿qué importa la ciencia si no se tiene la creencia en

(1) *De mist. theolog.* part. I, c. 8. Compertum est multos habere devotionem, sed non secundum scientiam... Hoc in Begardis et Turelipinis manifestum fecit experientia. — Cf. Epistol. super libr. Ruysbroeck. *De ornatu spiritualium nuptiarum.*

(2) No considero probada la opinión de que *Imitación de Jesucristo* sea del siglo XIII. Por eso hablo aquí de esta obra. El misticismo del siglo XIII no tiene el carácter melancólico y desengañado que la obra en cuestión refleja.

(3) *De Imit. Christ.*, l. I, c. I.

Dios? (1)». Más esta moral ¿acaso era la verdad última? Por seductora que sea, por su simplicidad sin igual y por el atractivo de una tristeza deliciosa, por la justeza del sentimiento interior y el conocimiento profundo de la vida moral, esta doctrina ¿no propende á su vez hacia otro exceso? Este libro ¿tiene razón al decir: «Ni que vayas por aquí, ni por allí no hallarás reposo sino en la humilde sumisión á un soberano? (2)». ¿Ó cuándo escribe, que es cosa grande no pertenecerse á sí mismo, *sui juri non esse?* (3). ¿Tiene razón en alejar al hombre del comercio de los hombres? y por fin, tan largo llanto, aunque sea muy legítimo ¿puede admitirse como conducta común y permanente? ¿No comete el error de amortiguar la actividad del hombre y de quitarle de gozar la vida, cosa tan necesaria á la virtud?

Mientras la filosofía moral de la Edad Media retornaba al misticismo, del cual había salido y se libertaba de las formas escolásticas, condenadas para en adelante, la filosofía política entabla una lucha, más ó menos viva, contra la teocracia medioeval. Por doquiera, durante el siglo xiv, surgen protestas contra el poder pontificio. Bonifacio VIII acelera la crisis con sus violencias; las bulliciosas oleadas de su orgullo y su ambición vienen á quebrantarse contra la fría tenacidad de Felipe el Hermoso. Esta es la iniciación de una revolución general. Los escritos se multiplican sin interrupción (4), y se puede afirmar que á fines del siglo xiv la cuestión se halla determinada. Continuará largo tiempo, durante los siglos xv y xvi, y llegará hasta nues-

(1) *De Imit. Christ.*, c. II.

(2) *Idem*, c. IX.

(3) *Idem*, *id.*

(4) Se hallarán todos estos escritos en la colección de Goldast (*Monarquía*) y de Sardiús. Los documentos de la querrela, que más abajo citamos, están tomadas de Dupuy (*Historia de las diferencias entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso*, París, 1665).

tros días; pero va poco á poco quedando reducida á formar parte del gran número de las tesis que han discutido sin fin las escuelas y de las cuales la ciencia ya no se ocupa. Sin duda que las relaciones de lo espiritual y lo temporal, de la Iglesia y el Estado, son todavía y serán siempre, una de las principales cuestiones de la política; pero nunca ya como en la Edad Media: la cuestión dominante, la sola cuestión. Se puede asegurar que este resultado se debe al gran debate que el siglo XIV provocó sobre este objeto.

Los documentos donde se contienen las doctrinas políticas de Bonifacio VIII, son sus bulas, de las cuales las tres más importantes son las de *Clericis laicos* (1296), *Ausculta filis* (1301), y *Unam sanctam* (1302). En la primera el papa dice que los eclesiásticos que pagaren los tributos (1) y los príncipes que los exigieran sin el consentimiento de la sede

(1) Digamos algo acerca de esta cuestión de las contribuciones eclesiásticas, que es una de las fases de la gran cuestión política de la Edad Media. Sabemos ya cuál es respecto á este punto la tradición evangélica y apostólica y la de los Padres de la Iglesia. Jesucristo confirmó el pago del tributo. San Pablo dijo que se pague tributo á aquéllos, á los cuales es debido el tributo, y no hace ninguna excepción en favor de los sacerdotes. Asimismo, bajo los emperadores cristianos, San Ambrosio decía, como hemos visto, *Agri Ecclesiae solvunt tributum*. En el siglo IX, Hincmar, dijo: «Cuanto á la milicia y á los impuestos que, siguiendo la antigua práctica y según la cantidad y la calidad de las iglesias que nos están confiadas, se tiene costumbre de exigir, pensamos que debemos escuchar las palabras y seguir el ejemplo de San Ambrosio..... para la defensa del rey y de la república, la Iglesia paga los impuestos que llamamos dones anuales»; y así fué durante el siglo IX. En el X, interviene ya una constitución de Odón, arzobispo de Cantorbery, donde se lee: «no está permitido á nadie imponer un censo sobre la Iglesia de Dios, porque los hijos de la Iglesia, es decir, los hijos de Dios, se hallan libres de todo censo terrestre en todo reino». Alusión hecha al pasaje del Evangelio *Filii sunt liberi*, tan controvertido. Los primeros actos solemnes de la Iglesia sobre esta cuestión son: el decreto de Urbano II al Concilio de 1089, el célebre decreto de Alejandro III al Concilio

apostólica, serán, *ipso facto*, excomulgados. Esta pretensión que pareció exorbitante y que provocó aquella gran querrela no era, después de todo, sino la renovación de las decisiones de la mayoría de los papas predecesores de Bonifacio VIII, al menos después de Urbano II. Se ve, pues, que el error del primero fué no conocer su debilidad y no prever su fracaso. Pero ¿dónde se ha visto que un poder absoluto se limite á sí mismo y renuncie á los derechos adquiridos, para evitar una caída que sólo cuando ha sucedido ya, se cree que era inevitable?

Entré la aparición de la primera y la segunda bula, en el año de 1300, se dice que el papa en las grandes ceremonias del jubileo secular, apareció revestido de pontifical y en seguida en hábito imperial, llevando dos espadas en la mano y diciendo: *Ecce duo gladii, ego sumt Cæsar* (1). Pero esto es

de Letrán en 1179. En fin, hallamos en las cartas de Pedro Blois (1188), una protesta contra las pretensiones de Felipe Augusto á hacer que pagara el clero cierto diezmo. ¿Por qué razón aquellos que combaten para la Iglesia, despojan á la Iglesia, que deberían, por el contrario, enriquecer de dones, de triunfos y de despojos del enemigo? ¿Qué es lo que el príncipe debe exigir de los pontífices y de los clérigos sino que incesantemente pidan á Dios por él?.... Yo sé que si tu rey se ha propuesto abrumar la Iglesia bajo el peso de mil exacciones, no dejará de hallar obispos para cómplices de su audacia. Porque olvidando la libertad evangélica que les ha hecho, no solo hijos, sino amigos de Dios, ellos se dejarían partir la oreja en señal de una servidumbre perpetua é ignominiosa». Esta protesta condujo hacia el Nuevo Concilio de Letrán á la Iglesia (1205), y en él Inocencio renovó el decreto de Alejandro III, con estas importantes adiciones: «Si alguna vez un obispo y su clero, viendo en ello utilidad y necesidad y sin violencias extrañas, viniesen en ayuda de las necesidades públicas cuando los medios de los laicos son insuficientes y juzguen que la Iglesia debe prestar subsidios, los laicos les deben recibir *humildemente* y devotos y *con acciones de gracia*.

(1) Dupuy cita las palabras de otra manera: *Ecce duo gladii: me vides, ô Petri, successorem tuum, tu salutifer Christe, cerne tuum vicarium.* (*Histoire du différend*, pág. 8).

inverosímil. Por mucho que sea el orgullo y mucha la ambición que se le suponga á Bonifacio VIII, es dudoso que fuese tan lejos. Ahora bien, que tal fuera el fondo de su pensamiento, eso es indudable; pero este mismo era el fondo constante del pensamiento del papado durante la Edad Media, cuando Bonifacio, en un consistorio público para la confirmación de Alberto, rey de Rumanía dijo: «Dios ha hecho dos grandes luminarias, y lo mismo que la luna no recibe luz sino del sol, así el poder terrestre no tiene nada que no proceda del poder eclesiástico». Esta comparación, tan célebre en aquella época, fué tomada literalmente de Inocencio III. En el siglo XIII no levantó ninguna protesta, cuando Inocencio la profirió y, en cambio, en el XIV fué objeto de duros ataques. Cuando en el mismo discurso Bonifacio VIII amenaza á los germanos con transferir el imperio á otros pueblos, no hace más ni menos que una aplicación de la doctrina de la traslación del imperio de Grecia á Germania, que era una de las doctrinas tradicionales de la corte romana. Pero al mismo tiempo que Bonifacio VIII rebajaba de ese modo el imperio ante el papado, lo elevaba por encima de todos los monarcas de la tierra y exponiendo además los motivos dice, en el mencionado discurso: «Que el orgullo galo se calla y deja de proclamar que no reconoce superior, lo cual es mentira: porque de derecho Francia está y debe estar bajo la dominación del rey de los romanos y del emperador». Tales eran los principios de Bonifacio VIII. Pero iba á encontrarse frente á frente con un monarca tan tenaz como él, profundo político, frío, enérgico y poco dispuesto á plegarse ante las amenazas; el primero de los reyes modernos, como se ha dicho.

La cuestión entre el papa y el rey de Francia quedó entablada por la bula *Ausculta, fili* que, aunque escrita en el tono paternal y meloso de la corte de Roma, contiene ya los principios más salientes de aquel pontífice. «Dios, se dice en aquel documento, nos ha colocado por encima de

los reyes, y nos ha impuesto el yugo de la servidumbre apostólica para *arrancar, destruir, dispersar, disipar, edificar, plantar*» (1). Siguen á esto amonestaciones muy enérgicas y muy ejecutivas dirigidas al rey por su conducta, amonestaciones que, á decir verdad, no tienen nada de nuevas: pues son semejantes á las que todos los papas de la Edad Media dirigían á menudo á los emperadores y los príncipes. Las cartas de Gregorio VII á Felipe I son, por lo menos, tan altivas y violentas como las de Bonifacio VIII. En fin, la bula *Unam sanctam*, que se juzga la más excesiva de todas, no es más que la reproducción, con frecuencia literal, de las doctrinas políticas de la Edad Media. El papa cita el pasaje donde San Pedro muestra las dos espadas á Jesucristo y éste responde: Esto es demasiado y no es bastante. Reproduce las frases de San Bernardo «la espada espiritual es tenuta por la Iglesia, y la temporal para la Iglesia; la espiritual puede ser manejada por el sacerdote, la temporal por el rey, pero con el previo consentimiento del sacerdote». Invoca á continuación el pasaje de Jeremías. *Ecce constitui*; el poder de juzgar corresponde á lo espiritual sobre lo temporal, etc. En fin, no hay nada absolutamente nuevo en esta carta sino es el argumento que termina: aquél que reconoce dos poderes de los cuales el uno está sometido al otro, reconoce dos principios y cae en la herejía del maniqueísmo. La conclusión es absoluta. «*Porro subesse romano pontifici omnem humanam creaturam declaramus*».

Los principios contenidos en las diferentes bulas levantaron gran oposición, que el papa y la corte romana procuraron contener y limitar. Pero sus pretendidas explicaciones, dadas al efecto, no fueron sino confirmaciones y consolidaciones de las doctrinas que se les imputaban. En un consistorio celebrado en Roma á propósito de la querrela entre el papa y el rey de Francia, el cardenal de Oporto,

(1) Pasaje muy citado de Jeremías.

Mateo de Akuasparta, tomó la palabra y dijo que se habían interpretado mal las frases del papa, el cual no había querido nunca sostener que el rey debía reconocer que había recibido su reinado de la Iglesia; sino que la doctrina sostenida por el papa era ésta: «Lo mismo que no hay más que un solo jefe en la casa, lo mismo que un cuerpo no tiene más que una sola cabeza, la Iglesia no tiene más que un jefe supremo al cual deben todos obedecer; aquél que posee la plenitud del poder es *jefe supremo de lo temporal y lo espiritual, y así es el soberano pontífice*; hay dos jurisdicciones, una espiritual y otra temporal, la una pertenece al papa y la otra al emperador y los príncipes; pero el papa puede conocer de lo temporal en atención al pecado (*ratione peccati*); hay tres cosas en la jurisdicción: derecho, uso y ejecución; el uso y la ejecución en lo temporal no pertenecen al soberano pontífice, porque ha sido escrito: *Convertite gladium in vaginam*; pero la jurisdicción temporal pertenece de derecho al vicario de Jesucristo, de donde concluye el cardenal afirmando que el rey de Francia no tiene motivo para quejarse». En efecto, se le dejaba el uso del poder no reservándose sino el derecho de la dirección. En el mismo consistorio, Bonifacio VIII repite casi lo que había dicho el cardenal de Oporto; pero con palabras que se resienten de su carácter imperativo: «Se nos ha hecho decir, escribía, que nosotros habíamos declarado que el rey debía reconocer que tiene su reinado por nosotros. Cuarenta años hace que estudiamos el derecho, y sabemos que hay dos poderes ordenados por Dios..... Pero el rey no puede negar *que sea nuestro súbdito en cuanto al pecado*». Recuerda que los papas, sus predecesores, han depuesto á tres reyes de Francia, y le amenaza á Felipe con el mismo castigo si no se arrepiente y se somete de nuevo: «Si el rey cometiera las mismas faltas nos excitaría á deponerle, aunque con dolor y mucha tristeza».

Mientras Bonifacio procuraba que triunfase la monarquía universal á que aspiraba, su adversario le resistía con

una fiereza y una perseverancia contra las cuales debían quebrantarse todos los esfuerzos de la corte de Roma. A la bula *Clericis laicos*, respondió con una carta de viril elocuencia y vivá dialéctica, diciendo: «Antes que hubiese clérigos, el rey de Francia tenía ya el cuidado de su reino, el derecho de hacer las leyes que le parecieran necesarias. Nuestra Santa madre la Iglesia no está solamente compuesta de clérigos, sino de laicos también ¿Es, pues, solamente á los clérigos á quienes Jesucristo ha librado de pecado? ¿Fué solo por ellos por quienes murió? ¿Son ellos solamente los que tienen reservada la gracia en este mundo y la gloria en el otro? No, sin duda. ¿Por qué, pues, los clérigos quieren apropiarse con exclusión de los demás la libertad eclesiástica? Es verdad que hay libertades particulares concedidas á los clérigos por la autoridad del Santo pontífice, pero con el permiso de los reyes. Mas tales libertades no pueden quitar á los reyes el poder de defender sus reinos; no pueden privarles de lo que sea necesario á esta defensa. La parte debe ser útil al todo, y es un miembro muerto ó paralítico aquél que rehusa servir al cuerpo. Así, cualquiera que se niegue á subvenir á las necesidades del reino y de su jefe, sea clérigo, sea seglar, noble ó plebeyo, es un miembro inútil y paralítico. Nadie está obligado á hacer la guerra á sus expensas; y si una invasión de enemigos amaga al reino, los bienes eclesiásticos serían amenazados; tienen, pues, más necesidad que los otros del socorro de nuestro brazo, y es cometer una injuria contra el derecho natural prohibir, á quien sea, libre ó siervo, clérigo ó laico, noble ó plebeyo, pagar tributo á sus defensores. Así ¿es un hombre discreto y esclarecido el que no quede confundido de admiración viendo al vicario de Jesucristo prohibir, bajo pena de anatema, pagarle el tributo á César: prohibir á los clérigos acudir en socorro del reino y del rey, más aún, de ellos mismos, según sus medios? Y en cambio se les permite dárselos á los histriones, los cortesanos, en menosprecio de los pobres, y prodigar locamente

sus rentas en caballos, banquetes y pompas de todo género, lo cual la naturaleza y la razón, el derecho divino y humano declaran detestable. ¡Y se prohíbe á estos sacerdotes, nutridos y engordados por complacencia nuestra, venir en socorro de nuestras necesidades! Aquéllos que han hecho tales prohibiciones no han reflexionado maduramente; si no, habrían visto que eso es tomar en sus manos la causa de nuestros enemigos, estimular al crimen de lesa majestad y traicionar al defensor del Estado. Nosotros adoramos á Dios, honramos á la Iglesia Católica y sus ministros, pero no tenemos temor á las amenazas de los hombres cuando no son razonables ni justas, porque Dios, cuya clemencia invocamos, sabrá reconocer la justicia de nuestra causa». Esta admirable carta, llena de pasión y de razón, es acaso lo que el siglo xiv ha dejado más fuerte contra la tiranía pontificia. Se descubre allí un espíritu recto y puro que desconoce y desprecia las sutilezas dialécticas, y entra de lleno en lo que hay de real y positivo en la cuestión, *in medias res*, una razón superior á su siglo por la firmeza y el atrevimiento, una fuerza de pensamiento que deja entrever más aún de lo que manifiesta, en fin, un lenguaje nervioso é incisivo, muy superior al de Bonifacio VIII.

La querrela entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso es la más célebre del siglo xiv y una de las más importantes de la Edad Media; pero no fué sola ni la última; el papa no se dejó vencer de una vez; tenemos aún que recordar las querellas habidas entre Enrique VII y Clemente V, Luis de Baviera y Juan XXII. Con ocasión de estas querellas se compusieron los grandes escritos polémicos del siglo xiv, ya en Francia ya en Italia. En estas luchas, de las cuales no preveía nadie las consecuencias, dos nombres se han significado sobre todo: el del poeta más grande y el del más gran escolástico de esta época, Dante y Ockam.

Pero antes de hablar de *De monarchia* y de las audaces diatribas de Guillermo de Ockam, detengámonos un

poco ante un escrito corto, pero muy interesante, compuesto evidentemente en tiempo de Felipe el Hermoso, y que parece estar inspirado en la carta precedente. Se trata de un verdadero folleto, conocido bajo el título de *Diálogo entre un clérigo y un soldado* (1). Algunos han atribuido esta obra al mismo Ockam, y dicen que fué por este escrito por lo que estuvo excomulgado. Pero esta suposición nos parece poco verosímil: tan grande es la diferencia de estilo entre este pequeño escrito y la obra auténtica de Ockam. Esta es de una escolástica tortuosa y sutil. El folleto, por el contrario, es de un tono vivo, rápido, lleno de movimiento, de *esprit* y de pasión. Es admirable, dadas estas cualidades, por el tiempo en que se escribió, y no carece de valor literario.

Júzguese por su comienzo, el cual tiene cierta originalidad y carácter cómico. El clérigo encuentra al soldado y empieza á gemir y lamentarse en términos trágicos y solemnes, de la situación en que se halla la Iglesia y dice: «Me asombro, excelente soldado, de haber visto en pocos días cambiado el orden del mundo, la justicia amortajada, las leyes transtornadas, el derecho conculcado.—El soldado: Son éstas hondas palabras para mí: soy un laico, y aunque alguna cosa estudié las letras en mi infancia, no fué lo bastante para comprender tan altas expresiones. Por esto, venerable clérigo, si quiere tener una conversación conmigo, tomad, yo os lo ruego, un estilo más simple.—El clérigo: He visto, en mi tiempo, á la Iglesia muy honrada por reyes, príncipes y nobles, ¡mientras que ahora la veo convertida en una presa de todos vosotros! ¡De nosotros se exige todo, y nada se nos da; si no damos nuestros bienes, se nos arrancan; nuestros derechos son conculcados y des-

(1) Véase Goldast.—Siguiendo al abad Grégoire (*Ensayo histórico sobre los comienzos de la Iglesia*, etc.), este folleto había sido primeramente escrito en antiguo inglés. Está reimpresso en Londres en 1808.

truídas nuestras libertades!—El soldado: ¿Qué entendéis por vuestros derechos!»

Me parece que hay aquí un sentimiento vivo y justo del diálogo. El carácter de los personajes hállase indicado con bastante justeza y finura. El clérigo usa el tono enfático y plañidero de la corte de Roma, el soldado la entonación ingenua, irónica y firme del laico revolucionario. En otro pasaje dice: «No he podido contener la risa al saber que el papa Bonifacio VIII pretende ser superior á todos los poderes de la tierra. De este modo le es fácil adquirir un derecho sobre todas las cosas, porque no tiene más que escribir que todo es suyo, para tener tal derecho; pero esto no es otra cosa que robar».

Tras esta primera escaramuza, la discusión se entabla de un modo más serio. Después de haber sostenido el clérigo, que el papa como vicario de Jesucristo puede todo aquéllo que Jesucristo puede también, el soldado responde que hay que distinguir dos estados en el Cristo: uno de humildad, otro de gloria. Pedro ha sido constituido en vicario de Jesucristo humilde y no de Jesucristo en su gloria. Cita textos en su apoyo y, no obstante su afectada ignorancia, parece muy versado en las Sagradas Escrituras, de las cuales recuerda los siguientes pasajes: «Mi reino no es de este mundo».—«Yo no he venido para ser servido, sino para servir».—«¿Quién me ha nombrado juez entre vosotros para decidir sobre vuestras divisiones?»—«Ningún soldado de Dios debe mezclarse en las cosas seculares», etc. Si se supone que el papa tiene el mismo poder que Dios por ser su vicario, podrá de su propia voluntad tomar los bienes de todos los fieles, porque si Dios pidiese á cualquiera su campo, su viña, tendría que dárselo.

Pero el papa, se dice, puede y debe conocer del pecado, el pecado anda lo mismo en torno del justo que del injusto, uno y otro están relacionados con las cosas temporales; luego el papa conoce también de lo temporal. Es este, dice el soldado, un argumento cornudo. En efecto, en la ponde-

ración de valores no se puede negar que no hay diferencia entre lo justo y lo injusto. ¿Hay necesidad de concluir afirmando que el papa puede sentenciar y condenar á pena sangrienta? He aquí el mismo argumento bajo una forma más apremiante: Es al poder eclesiástico á quien corresponde juzgar las cuestiones del matrimonio. Pues, bien, dice el soldado, yo voy á Padua tras una herencia que reclamo en nombre de mi familia, y sepa usted que es por consecuencia de mi matrimonio el que yo persiga tal herencia, y esta conexión entre mi matrimonio y la causa de la herencia, ¿no debiera hacer que yo plaiteara ante usted por mi herencia? En esta discusión se ve que el soldado emplea sobre todo el argumento por el absurdo, que es el argumento por excelencia del sentido común. «Si el papa, dice, es el señor de todas las cosas, el obispo lo será de las de su diócesis, y por lo mismo mi cura será el señor de mi campo».

Pero pronto la discusión se anima para en adelante, y el soldado deja aparecer un sentimiento amargo. Sobre una observación del clérigo, dice: «Tened cuidado de no despertar al perro que duerme, y no me forcéis á decir cosas en las cuales yo apenas pensaré en lo sucesivo.—El clérigo: Pues que el perro se despierte y ladre.—El soldado: ¿Sí? ¡Pero porque ustedes hayan abusado de la bondad y de la paciencia de los príncipes, creen que detrás de los ladridos del perro no van á sentir sus mordiscos?»

¿Quién no reconoce aquí el grito popular, la emoción contenida y pronta á estallar, y el encono del laico contra el clérigo, que es una de las causas más extensas y profundas de las revoluciones modernas? Además, estas recriminaciones, de las cuales el soldado es aquí el intérprete, estas acusaciones de licencia y disolución dirigidas contra el clericalismo, no son sino el eco de aquéllo que han hecho también los más grandes hombres religiosos de la Edad Media, como San Bernardo y otros. El soldado dice: «¿No se os han dado los bienes temporales de que gozáis ó, más

bien, no se os han prodigado por nuestros antecesores para que los consagrárais al culto divino? Pero no lo hacéis así: vosotros aplicáis á vuestras necesidades esas riquezas que debiérais repartir, en limosnas y en obras de caridad, entre los pobres ¿Es justo que se eleve el sueldo á aquél que no quiere servir? ¿No lo es que al vasallo que no llena su debido homenaje se le despoje de su feudo? Vosotros no halláis mal que vuestros bienes eclesiásticos pasen á manos de vuestros sobrinos, de vuestros padres y, á veces, de personas deshonestas, ¡y encontraréis intolerable que el rey os pida una parte para vuestra salud y para la defensa de vuestros bienes mismos!—El clérigo: ¡Desdichado de mí! ¡Me arrancáis la piel con la carne, y á esto le llamáis mi salud!—El soldado: No os disgustéis y escuchad con paciencia. Si la mano del rey no os ampara ¿cuál será vuestra seguridad? La mano del rey es vuestro amparo, el pan del rey es vuestro pan, su salud es la vuestra.... ¡Conque si los reyes y los príncipes están obligados á defenderos por su cuenta y riesgo y á exponerse gratuitamente á la muerte por vosotros, mientras estáis durmiendo á la sombra, comiendo los más refinados manjares, bebiendo los vinos más exquisitos, pavoneándoos en vuestros lascivos lechos, los verdaderos señores de los príncipes sois entonces vosotros, ellos no serán sino vuestros esclavos!

Tal es el folleto del *clérigo y el soldado*, uno de los escritos políticos más notables de la Edad Media y uno de los testimonios más fehacientes que estas luchas de Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII habían provocado. Pero el folleto es respecto al tiempo de que tratamos uno de los escritos más serios y que nos retornan á la argumentación escolástica más pura, á la de la antigua escuela.

En aquella turbonada que fué la vida en el siglo xiv, dos nombres se elevan sobre todos los demás: el de Dante y el de Ockam. El primero es el poeta más ingenuo de la Edad Media; el segundo el dialéctico más tortuoso de la misma. Uno y otro emplean en sus defensas todos los recursos y ar-

tificios de la dialéctica de su tiempo. Pero en *De monarchia* de Dante, no obstante la barbarie de su forma y la puerilidad de algunos argumentos, se entreven algunas líneas y visiones que reflejan el gran espíritu de su autor y, de cuando en cuando, ciertas reminiscencias poéticas parece como que refrescan el ánimo. Al contrario los tratados de Ockam: no inspiran interés sino por cierta sutileza de argumentación, de la cual es casi imposible formarse una idea, ¡que de tal modo está el pensamiento ahogado bajo las zarzas de la dialéctica! La paciencia más probada y la curiosidad más escrupulosa no pueden alabarse de seguir por tales laberintos á esta escolástica enrevesada, que hacía las delicias de los espíritus en aquellos tiempos groseros y que, no obstante lo fría que hoy nos parece, excitaba las pasiones, la cólera y el entusiasmo.

De monarchia del Dante no es, como podría creerse, un tratado de gobierno monárquico y real, comparado con las otras formas de gobierno. Es la demostración de esta doctrina tan amada de los jurisconsultos imperiales de la Edad Media: *que el universo debe tener un solo jefe*, que el jefe único en los designios de la Providencia es el pueblo romano ó su heredero; es decir, el emperador. Este es el principio de la monarquía universal, tesis favorita de los Hohenstauffen, y que la corte imperial mantenía con la ayuda de ficciones históricas semejantes á las que á su vez invocaba la corte romana á favor de las mismas pretensiones, que por su parte sostenía el papado.

De monarchia, en verdad, no contiene originalidad alguna. Sin embargo, la manera como el autor sostiene aquella tesis banal en su época, refleja un espíritu vigoroso, nacido para pensar intensamente, y que en otros tiempos hubiera podido utilizar mejor su penetración y su profundidad. Dos puntos deben señalarse allí sobre todos los demás: primeramente, el empleo de la metafísica peripatética y de sus más sutiles principios para la demostración de una tesis política; en segundo lugar, una especie de

filosofía de la historia, contenida en germen en el *Discurso sobre la Historia universal*, y que se apoya en la autoridad de la poesía y de la ciencia y, como el mismo Dante dice, en la de Virgilio y Beatriz.

Dante define la *monarquía* diciendo que es el imperio de un solo jefe sobre todos los hombres que se hallan en el tiempo y por relación con ellos, de todas las cosas que pueden medirse temporalmente. Esta definición implica que la monarquía abraza la universalidad del género humano y la universalidad de los intereses humanos, de los negocios temporales. Es la necesidad y el derecho de tal poder lo que se trata de demostrar.

Para determinar la naturaleza del gobierno entre los hombres, se necesita conocer el fin de la sociedad política. La política es una ciencia práctica y no especulativa, y como ciencia práctica se ocupa de las acciones. La naturaleza de la acción es relativa á su fin. La acción del que levanta una casa, por ejemplo, está determinada por el fin que se propone construyendo una casa. Por consecuencia, para determinar la naturaleza de las acciones que convienen á toda sociedad política es indispensable fijar, desde luego, el límite de una sociedad de este género.

¿Queremos saber cuál sea el límite de un sér? Pues sepáremos lo que tiene de común con los otros seres y hallaremos lo que tiene de propio y peculiar. De modo que el límite del hombre no es *el sér* tomado simplemente, ni la organización, ni la vida, ni la simple aprehensión (la sensación), es *la aprehensión por el entendimiento en potencia*, es decir, la facultad de generalizar (*intellectus possibilis*) (1).

Teniendo el hombre por carácter esencial de su especie la potencia intelectual ó la inteligencia en potencia, resta saber cómo ésta pasa al acto. Aquí Dante cita la autoridad

(1) Sobre la diferencia del entendimiento en acto y del entendimiento en potencia ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ποιητικὸς, $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ παθητικὸς), véase Aristot. l. III, c. 5.

de Averroes, y parece que admite con él que hay un entendimiento universal expandido entre todo el género humano y que se realiza, no en el individuo, sino en la totalidad de los hombres, lo mismo que la primera materia se actualiza en todas las cosas generales é individuales. El género humano, pues, realiza sucesivamente dicha potencia indefinida que preexiste en cada hombre en particular, pero que ninguno de ellos expresa en toda su plenitud.

La inteligencia en acto tiene dos grados: la inteligencia práctica y la inteligencia especulativa; de los cuales el primero tiene por fin hacer y producir; es decir, realizar las acciones y las obras; el segundo tiene por fin conocer pura y simplemente, lo cual es, á decir verdad, la más perfecta de todas las acciones. La acción, pues, está subordinada á la especulación por ser ésta la propiedad mejor que la bondad infinita tuvo en cuenta en nuestra creación.

Empieza Dante sentando estas premisas metafísicas para llegar á esta consecuencia: que lo que es verdad respecto á la parte lo es respecto al todo. Pues así como el individuo no puede llegar á la sabiduría sino mediante el reposo, tampoco el género humano puede llegar á su fin sino mediante la paz. La paz es, pues, la mejor de todas las cosas que se refieren á nuestro fin. Por eso Dios ha dicho: «Gloria á Dios en los cielos, paz en la tierra á los hombres de buena voluntad».

Se hallará, sin duda, que Dante va demasiado lejos á buscar la demostración de una verdad tan clara como es á nuestros ojos la necesidad y el beneficio de la paz, y que es harto innecesario invocar á tal objeto las teorías de Aristóteles y Averroes sobre la inteligencia en potencia y la inteligencia en acto. Pero debe hacerse observar, sin embargo, que es un esfuerzo digno de aplauso relacionar con sus principios racionales las verdades elementales de la ciencia política; y en esta época, los únicos principios que se hallaban á disposición de los pensadores (aparte la teología), eran los principios peripatéticos. Ellos constituían los

cuadros en que venían á reducirse todas las cuestiones. El espíritu humano, tan vigoroso en la antigüedad, no tenía fuerza bastante para tratar los problemas á la sola luz de la razón libre. Tenía necesidad de someterse á las imposiciones de las escuelas, cuyas estrechas fórmulas eran ligaduras que embarazaban la libre acción del espíritu y le sostenían al mismo tiempo en la fe.

Tenía Dante razón en proclamar la necesidad de la paz. La Edad Media casi no gozaba nunca de tal beneficio: guerra del papa contra el emperador; guerra del emperador contra las ciudades; guerra de los señores contra el emperador; guerra de las ciudades unas contra otras; guerra de Güelfos contra Gibelinos; guerra de blancos contra negros: es decir, guerra por todas partes, entre altas y bajas jerarquías. Dante se lamenta de tan deplorable estado. Desterrado, perseguido, invoca la paz á voces, esperando de ella para su genio la libertad y el reposo. No viendo en torno de sí más que la división entre los hombres, ansía la unidad; y como era poeta al mismo tiempo que lógico, imagina una unidad imposible: la unión del género humano bajo una sola autoridad.

He aquí la razón que Dante hace valer en favor de la monarquía universal.

En toda multitud que tiene un fin común es necesario un jefe único. Ved al hombre: todas sus facultades tienden hacia un solo y mismo fin: la felicidad. También una sola fuerza domina todas las otras: la fuerza intelectual; ésta es como la señora y directora de las demás. Y asimismo, de la familia, de la comunidad, de la ciudad, etc. Como nosotros hemos visto, el género humano tiene un fin común y único. Necesita, pues, un solo jefe: éste es el emperador.

El mejor estado del mundo es parecerse lo más posible á Dios. Á esto se llega con la mayor unificación posible: pues Dios es la unidad; el mundo es más uno cuando se reúne en uno, es decir, bajo un solo príncipe.

Todos los hijos deben seguir las huellas de su padre. El

hombre es hijo del cielo; el cielo está animado de un solo movimiento y dirigido por un solo motor, luego el género humano no debe tener sino un solo jefe.

Allí donde pueda surgir un litigio, hace falta quien juzgue y dirima. Entre dos príncipes de los cuales ninguno está sometido al otro hace falta un juez, y éste no puede ser ninguno de los dos. De aquí la necesidad de un tercero que decida en último término, y que sea, por consiguiente, jefe del universo entero.

El mundo mejor organizado es aquél donde reina la justicia. La justicia más perfecta es la que radica en un sujeto que tenga la mejor voluntad y el mayor poder. El mayor obstáculo á la voluntad son las pasiones, pero no hay pasiones en el ánimo donde no hay cosa que desear. El señor del mundo entero no tiene nada que desear, luego carece de pasiones y en él la justicia, es decir, la buena voluntad, no halla obstáculo. Además, no tiene enemigos; su poder no halla, pues, obstáculo alguno fuera de su propia voluntad, de modo que, la justicia se da en él en las más perfectas condiciones.

El género humano es más feliz cuanto más libre, y bajo una monarquía es como son más libres los hombres, porque, según Aristóteles, *illud est liberum, quod suimet, non alterius causâ*. La libertad consiste en vivir para sí, y no para otro. En la monarquía, el ciudadano no vive para el magistrado, sino éste para aquél. Si el magistrado parece ser señor de los súbditos respecto á los medios, es el ministro respecto al fin. Es decir, que en esta clase de gobierno, el género humano no existe, sino para sí mismo, y es por tanto muy libre. La monarquía, es, pues, el más perfecto de los gobiernos.

Lo que se puede hacer por uno solo resulta mejor hecho que por varios. En efecto, es necesario eludir toda inutilidad, porque Dios y la naturaleza no han hecho nada en vano. El género humano puede ser dirigido por un solo monarca, no en verdad, en cuanto á las leyes municipales y á los intereses locales (porque las leyes deben ser relativas á

las naciones), sino en cuanto á los intereses comunes. La ley común, que regula los intereses generales del Estado debe darse á los príncipes particulares por el soberano monarca. Lo mismo que el entendimiento práctico recibe del entendimiento especulativo la proposición general que le sirve de mayor, y en la cual apoya una proposición particular que sirve de menor, para deducir una proposición imperativa, el monarca proporciona las leyes generales que los príncipes aplican de una manera particular, según el espíritu de cada pueblo.

Hay una gradación entre el sér, la unidad y el bien; el sér produce la unidad y ésta produce el bien. La unidad es la raíz del bien, como la multiplicidad es la raíz del mal. Pecar es sacrificar la unidad á la multiplicidad. La concordia, en tanto que es un bien, reposa sobre la unidad: es un movimiento uniforme de muchas voluntades, semejante á aquél que inclina todos los granos hacia el centro. Pues bien, esta armonía de voluntades que constituye la concordia no puede tener lugar sin alguna voluntad que una y que dirija (*unitivan y directivan*), es decir, la voluntad de un monarca.

Lo que da una gran autoridad al principio de la monarquía es que en tiempo de Augusto, cuando la paz y la unidad reinaban en el mundo y nació Jesucristo, fué el tiempo llamado por San Pablo la plenitud de los tiempos.

Tales son los argumentos de Dante en favor de la monarquía. Bien se ve que la mayor parte de estas razones, enteramente metafísica, se hallan lejos de la realidad y son extrañas á su objeto. Están allí aplicadas como podrían estarlo á cualquiera otra cuestión, pues aquéllo que es harto general conviene á todo y á nada. Son los perpetuos paralogismos en que el autor se apoya, ó puras hipótesis á las que no autorizan ni la experiencia, ni la historia, ni la razón. En fin, aquéllo es más bien una concepción ideal de lo que podría ser el gobierno del universo, que una demostración de lo que debe de ser dada la naturaleza de las cosas.

Respecto á esta teoría metafísica de la monarquía universal, Dante busca en la historia la justificación de sus doctrinas, y supone hallarla en la supremacía universal del pueblo romano (1).

Al principio consideró con asombro esta dominación extraordinaria, no creyéndola apoyada sino en la fuerza de las armas. Después, reconociendo en tan extraordinario destino los signos manifiestos de la providencia, concedió á dicho pueblo una admiración sin límites acompañada de desprecio para los pueblos y los príncipes que usurparon este legítimo dominio, y á tal desprecio sucedió en él el deseo de explicarse la causa de aquella decadencia y esta usurpación. Se apoya para esto en dos fuerzas: la razón humana y la autoridad, Virgilio y Beatriz.

Trátase de buscar cuáles han sido los derechos del pueblo romano á la dominación universal. El derecho está en Dios; lo que está en Dios es amado por él, de donde se deduce que la voluntad de Dios es el derecho, y buscar lo que sea el derecho es buscar lo que Dios ama. Pero la voluntad de Dios es invisible en sí misma, no se puede percibir sino mediante señales. Si esto es cierto respecto á la voluntad humana, con más razón lo será respecto á la voluntad divina. ¿Cuáles son, pues, los signos que atestiguan la misión divina del pueblo romano?

Tales signos son de todo punto naturales: en primer lugar, la nobleza de la sangre romana demostrada por la nobleza de líneas; después los milagros hechos en favor de Roma; después, la virtud romana que deja sus propios intereses por dedicarse al bien de la humanidad, y la cual se perpetuará en el porvenir con los nombres de Cincinato, Camilo, Bruto, Catón, etc., y, por fin, el juicio de Dios.

Este juicio, cuando no se da á conocer expresamente y por palabras manifiestas, puede ser adivinado con la ayuda de signos visibles y aparentes, de modo que si en un com-

(1) *De monarch.*, l. II.

bate de atletas se invoca el juicio de Dios cuando los atletas luchan por el imperio del mundo ¿quién podrá negar que la victoria sea la declaración y el testimonio de la voluntad divina? Ved todos los grandes luchadores de la antigüedad, de los cuales ninguno ha igualado al pueblo romano en la extensión de sus conquistas. Nino, que venció al Asia, no conquistó nada del mundo occidental; Vesoges, rey de Egipto, no llegó á conquistar ni la décima parte del globo; Ciro y Gerges no fueron más afortunados; Alejandro, en fin, que tuvo el propósito de dominar todo el mundo conocido, murió en medio de sus triunfos, pero sin llegar á la realización de aquél. «¡Oh profundidad de la razón y de la ciencia divina de Dios! escribe Dante, ¿quién no te admirará? Pues que en el momento en que Alejandro se esforzaba por oponerse al desenvolvimiento del pueblo romano, á fin de impedir su tenacidad, tú le has retirado del combate».

Es curioso ver que el principio del duelo, considerado en la Edad Media como una garantía de justicia, se invoca en la obra de Dante para demostrar la legitimidad de las conquistas romanas. Siempre que el juicio humano es defectuoso ó se halla envuelto en las tinieblas de la ignorancia, es necesario acudir á aquél que tanto ama la justicia, que para satisfacerla sacrificó su propia sangre; pero es este un remedio al cual no debemos recurrir sino en último extremo. Si Dios está con nosotros es imposible que la justicia sucumba, y si la justicia no puede sucumbir en el duelo ¿no es cierto que lo que mediante el duelo se adquiere está legítimamente adquirido? Pues por una serie de duelos, primero con Alba, después con los sabinos, después con los samnitas, después con los cartagineses, después con los griegos, es como Roma conquistó el imperio del mundo. Este fué el juicio de Dios.

Después de haber sentado que hay un monarca para la humanidad, que ha sido tal monarca el pueblo romano y su heredero el emperador, entra á debatir la gran cuestión

de la Edad Media, la de los dos poderes, el imperial y el eclesiástico, su recíproca independencía ó su subordinación. La tercera parte de la obra *De monarchia*, está formada por una discusión en regla de esta cuestión (1). Esta discusión es una de las más importantes de cuantas hubo en la Edad Media respecto al mismo asunto.

Distingue tres especies de argumentos por los cuales se acostumbra á demostrar la supremacía del papa sobre el emperador: 1.º, argumentos teológicos extraídos de la Escritura; 2.º, argumentos históricos; 3.º, argumentos filosóficos.

He aquí los argumentos extraídos de la Escritura, son, en su mayoría, simbólicos: 1.º, argumento fundado en la creación del sol y de la luna, de los cuales el segundo astro recibe la luz del primero. Es una alegoría del poder espiritual y del temporal, recibiendo éste su autoridad de aquél; 2.º, argumento obtenido del nacimiento de Leví y de Judá, de los cuales el primero precedió al segundo, siendo aquél la figura del poder sacerdotal y éste la del poder laico; 3.º, la deposición de Saúl; 4.º, el incienso y el oro ofrecidos por los Magos á Jesucristo, símbolo de su doble soberanía; 5.º, las palabras *quodcumque ligaveris* etc.; 6.º, las dos espadas ofrecidas por San Pedro á Jesucristo.

Dante responde con sutileza á cada uno de estos bizarros argumentos que no tienen para nosotros, á decir verdad, más que un valor histórico; pero que no merecen ser despreciados: puesto que fué bajo tal forma como el espíritu del hombre pensó durante cuatro ó cinco siglos. ¿Á quién se le podrá ocurrir hoy ver en la creación del sol y de la luna un símbolo político y un argumento en favor de las prerrogativas de un poder? Y, sin embargo, era esta una de las razones más autorizadas y más populares que invocaban los partidarios del papa y que Dante creía deber

(1) *De monarch.*, l. III.

refutar mediante tres ó cuatro argumentos. De éstos, el más sólido, es el siguiente: la luna no recibe del sol el sér ni la acción, sino solamente un recurso para cumplir su función de la mejor manera. Asimismo el emperador no recibe del papa ni la existencia, ni el poder, ni la operación; solamente recibe la luz de la gracia que le ayuda á bien obrar, pero que no destruye su independenciam. El argumento de Leví y de Judá no es más sólido. Leví precede á Judá por el nacimiento, pero no por la autoridad.

Respecto á la disposición de Saúl por Samuel, replica Dante que Samuel no era el vicario de Dios, sino un enviado encargado especialmente de esta misión particular; y porque Dios pueda hacer en bien de sus enviados cuanto le plazca, no se ha de seguir de ello que conceda los mismos derechos á su vicario.

El argumento concerniente á los Magos es un silogismo de cuatro términos, construído en esta forma, por Dante: Dios es soberano así temporal como espiritual; el pontífice es el vicario de Dios; pues el vicario de Dios es soberano temporal y espiritual. Hay, dice, cuatro términos en este silogismo, y Dios, que es sujeto en la mayor, no es el mismo término que el vicario de Dios predicado en la menor, y como un silogismo no se puede construir con cuatro términos, el razonamiento es falso.

Nada tan curioso como ver aplicada la lógica de la Edad Media, no sólo á las materias especulativas y abstractas, sino á las cuestiones contemporáneas, prácticas y vivientes. Las reglas del silogismo, tan olvidadas hoy, eran entonces un arma poderosa. Un argumento bien construído era un verdadero poder. El silogismo entonces vivía y andaba; tenía un alma, servía á las pasiones; luchaba por el poder ó por la libertad. Pero no insistamos más largamente sobre estas argumentaciones, de las cuales es bastante haber indicado el carácter general.

Vienen á continuación las pruebas históricas y filosóficas.

Dos son las del primer grupo invocadas por los defensores del poder pontifical, á saber: 1.^a, la donación de Constantino; 2.^a, la traslación del imperio de los griegos á los germanos.

Dante no discute el valor histórico de estos dos hechos: pero les ataca en sí mismos y procura probar que en ellos no se ha podido fundar derecho alguno. Emplea contra uno y otro razones *à priori*.

Sobre el primer punto sostiene que no está permitido á nadie servirse de su poder para hacer cosas que están contra su deber. Y está contra el deber del emperador el escindir el imperio: porque su deber es mantener al género humano en la sumisión de una sola voluntad. Además, el fundamento del imperio es el derecho humano, y procede contra el derecho humano el emperador destruyéndose á sí mismo. Si un emperador puede separar una parte del imperio, otro puede, asimismo, separar otra parte, y así hasta el infinito. De donde se deduce que el imperio puede totalmente desaparecer por la voluntad de los emperadores. La consecuencia es que la donación de Constantino es ilegítima; que él no pudo hacer que prescribieran los derechos del imperio y que, por tanto, el imperio no debe nada á la Iglesia.

Respecto al segundo punto, Dante opone que la usurpación no hace derecho, de modo que el haber sido coronado emperador por el papa Adriano, Carlomagno, nada prueba contra la independencia del imperio. Y luego, que se podrá probar por el mismo procedimiento que la Iglesia depende del imperio. En efecto, Otón restableció en la sede pontificia al papa León y depuso al papa Benito. Resta que discutir el derecho.

Cuanto á las pruebas filosóficas, Dante solamente una presenta á sus adversarios, y merece ser transcripta por su mucha sutileza. Véase: «Todas las cosas que son de un mismo género, dicen los partidarios del poder pontificio, pueden reducirse á la unidad, la cual es su medida. Y puesto

que todos los hombres son de un mismo género se pueden reducir á la unidad, y como el emperador y el soberano pontífice son hombres, es necesario que sean reducidos á un solo hombre. Pero el papa no puede ser sometido en la unidad al emperador, luego es necesario que lo sea el emperador al papa, como á su medida y á su regla».

«Bien, replica Dante, hay necesidad de distinguir en las dos personas la cualidad de hombre y la de papa ó emperador. En tanto que hombre hay que referirlos al tipo humano ó á la idea de hombre perfecto, y en tanto que papa y emperador, distintamente, son términos irreductibles y es preciso buscar fuera de ellos la unidad, á la cual deben referirse. Tal unidad es Dios».

Creemos que esta escolástica fátiga al lector. Sin embargo, es necesario reconocer que *De monarchia* y los demás tratados de su tiempo, son amenos y agradables en comparación con los escritos del más grande polemista del siglo xiv, del irreductible adversario de los papas, que le dijo á Luis de Baviera: «Defendedme con la espada y yo os defenderé con la pluma»: el célebre y ahora ilegible Guillermo de Ockam.

Es imposible formarse idea del punto á donde ha llegado la locura de la lógica, si no se dirigen los ojos á las obras de este *doctor subtilissimus*, título que mereció con suma razón. La escolástica ha sido con frecuencia comparada á un laberinto, pero en los doctores de la Edad Media este laberinto no era inextricable; aunque el camino fuera largo para conseguirlo se lograba por fin; sea cual fuere el punto donde uno quede como perdido, es siempre fácil orientarse, porque allí cada cuestión se halla bien separada de las otras y bien circunscriptos todos sus artículos, en cada uno de los cuales, el sí y el no se hallan en clara oposición, y la dificultad es resuelta comúnmente por una solución intermedia, bien caracterizada. Tal es el método escolástico de los grandes doctores Alejandro de Hales, San Buenaventura, y, sobre todo, de Santo Tomás de Aquino, el más luminoso

de los escolástico. Este método, sin duda, no es agradable, pero es claro y no exento de cierta grandeza.

¿Cómo ha venido á ser este método en los tratados polémicos de Ockam? Éste expone una cuestión y comienza por señalar cinco ó seis opiniones diferentes, de las cuales ya es cosa muy difícil señalar la relación; después, volviendo á tomar la opinión primera, cita argumentos en su favor que á veces son numerosísimos; hay opinión que apoya en diez, doce, y hasta veinticuatro razones; luego cita la opinión segunda, respecto á la cual también enumera las razones y las pruebas, y así sucesivamente hasta la última de las opiniones que relacionó al principio. Entonces vuelve á tratar de la primera, exponiendo los argumentos que militan en su contra; después, tomando una tras otra todas las razones, combatirá cada una de ellas mediante sus correspondientes argumentos, y así continuará hasta el fin. Pero esta no es más que una cuestión, mejor dicho, un punto infinitamente pequeño del objeto tratado. Esta cuestión se halla subordinada á otra, y ésta á una tercera; en fin, es una maraña tal de problemas, de tesis y argumentaciones, que engañaríamos á nuestros lectores si le dijésemos que habíamos llegado hasta el fin de esta insípida dialéctica y que la habíamos seguido en todos sus rodeos.

Un doctor del siglo xv, gran admirador de Ockam, Badius Ascensius, dice en una carta publicada á la cabeza de una de sus obras: «Tales son su finura y sutileza, que *algunos de la multitud ignorante* le censuran de haber construído un laberinto en el cual, una vez internados no se sabe (¿por que no sepan ellos?), volver sobre los mismos pasos». No obstante la respetable opinión de este venerable doctor de la universidad de París, somos del mismo parecer que la multitud ignorante de su tiempo y, aunque admirando la rectitud y fecundidad de aquella lógica, no podemos sino deplorar un empleo tan fastidioso de las facultades del espíritu.

Lo que aún complica más la dificultad y el enojo de lec-

tura semejante, es que Ockam, por razones de prudencia, mantiene ocultas sus propias opiniones. Parece no dar preferencia á ninguna doctrina. No sostiene ninguna tesis, pero da todas las razones posibles para todas las opiniones posibles también. Pretende no ser sino el informador desinteresado de la cuestión, y dejar al lector el cuidado de juzgar acerca de los debates. No es que nosotros le supongamos tal intención, sino que referimos de un propósito que él mismo manifiesta tener formado, en el preámbulo de sus dos escritos principales, de los que uno se titula *Octo questiones super potestate summi pontificis* y el otro, mucho más importante, aunque incompleto, *Dialogus magistri Guillelmi Ockam* (1). He aquí lo que en el prefacio de la primera de estas obras escribe: «Las cosas santas no deben echarse á los perros ni las perlas á los puercos: así lo dice la Escritura..... Por esta razón, pensando que este escrito puede caer en manos de personas envidiosas que condenarán aún aquello que les parezca verdad ó lo que puedan interpretar en mal sentido, me esforzaré por escribir de manera que se vean obligados á poner su atención en lo que haya sido dicho y no en lo que se dirá. Yo haré á la par de dos personajes y expondré las opiniones contrarias á las mías, no indicando ni las doctrinas que combato, ni las que son de mi predilección..... de tal forma, en fin, que después de haber visto las alegaciones de una y otra parte el amigo de la verdad pueda discernir por sí mismo lo verdadero de lo falso».

En el prefacio de *Dialogus* (2) el discípulo dice al maestro: «Deseo que nuestro discurso tenga lugar por preguntas y respuestas. Yo interrogaré y usted me responderá. Pero usted puede responder aun á una sola de mis cuestiones, con opiniones numerosas, teniendo buen cuidado de no decirme cuál sea la vuestra..... Así os lo demando por dos razones:

(1). Véanse estos escritos en la colección de Goldast.

(2) *Octo questiones super potestate*, q. I.

la primera es que tengo en tal estima vuestra ciencia, que si conociera vuestra opinión verdadera me sentiría, en cierto modo, impulsado á adherirme á ella, y no quiero en esta cuestión decidirme por autoridad alguna; quiero probar qué fuerza tienen para mí las razones y las autoridades propuestas por otro ó descubiertas por mi propia meditación. La segunda razón es que el amor y el odio, el orgullo, la cólera y la envidia, apartan al espíritu del hombre del conocimiento de la verdad y pervierten el juicio. Si usted oculta su propio pensamiento, sus amigos no le acogerán en bien de usted, ni sus enemigos le rechazarán, por animosidad contra usted; pero unos y otros buscarán la verdad desinteresadamente».

Para dar una idea más exacta de los escritos de Ockam, expondremos solamente una de las cuestiones tratadas por él con arreglo á su método; después procuraremos separar de este *imbroglio* lógico el verdadero pensamiento del autor; este pensamiento que, no obstante los velos en los cuales va envuelto, parece ser tan perjudicial á los papas como útil á los reyes.

En sus *Octo quæstiones super potestate et dignitate papali*, Ockam propone esta cuestión: el poder laico y el poder eclesiástico ¿pueden estar reunidos en un mismo hombre? Esta es, bajo una forma particular, la gran cuestión de la Edad Media.

Ockam expone al principio el no, después el sí. El no, es apoyado en cinco argumentos y él sí, en nueve. Veamos ahora los argumentos en favor del no:

1.º Las cosas opuestas por naturaleza no pueden reunirse. Pues el poder laico y el poder eclesiástico son opuestos por naturaleza, luego.....

2.º Dos cabezas respectivamente de cuerpos diversos no pueden reunirse en uno sólo. Pues el papa y el emperador son las dos cabezas de dos cuerpos, luego.....

3.º El poder laico envuelve la idea de dominación, el poder eclesiástico la excluye, luego.....

4.º No se puede ser á la vez padre é hijo, pues el emperador es el hijo de la Iglesia, luego.....

5.º Nadie es inferior á sí mismo. Pues el emperador es inferior al papa, luego.....

Procura probar que estos argumentos son muy débiles. Los tres primeros se separan de la cuestión. Los dos últimos parecen más bien favorables á la tesis contraria. Sin embargo, la tesis de que se trata parece ser la opinión de Ockam, pues es la tesis de la independencía de los dos poderes. ¿Y por qué esta tesis, que es la suya, está sostenida por tan débiles argumentos que él mismo va luego á refutar uno á uno? ¿Por qué la tesis opuesta es, por el contrario, apoyada en nueve argumentos que, relativamente, son más sólidos que los precedentes? He aquí, lo que los contemporáneos de Ockam, más habituados que nosotros á las formas de la escolástica, tenían el tacto de adivinar, el verdadero pensamiento del autor, en medio del conflicto de sus diversos argumentos. Experimentaban así, sin duda, algo del maligno placer que hacían experimentar á nuestros padres las reticencias y los *sobre-entendidos* de Bayle y Voltaire; pero esto ha desaparecido para nuestros gustos, y si la historia no nos dijese cuál ha sido el papel político de Ockam, nos sería difícil, muy difícil, determinarle atendiendo á sus escritos.

Los argumentos que este autor hace valer en favor de la opinión de que los dos poderes, el laico y el eclesiástico, se puedan reunir en una sola persona, son los que conocemos ya por los textos citados con frecuencia: 1.º *Tu es Petrus* (San Mateo); 2.º, *Ecce constitui te* (Jeremías); 3.º, *Nescitis quoniam angelos* (San Pablo). En segundo lugar, los argumentos históricos: Samuel, Saúl; Alejandro y el gran pontífice; Totila retirándose ante San León. Después los argumentos teológicos: Jesucristo tuvo un pleno poder temporal y espiritual. En fin, los argumentos filosóficos: 1.º, el alma es superior al cuerpo; 2.º, el que está desligado de todas las leyes seculares es superior al poder secular;

3.º, aquél á quien todos deben obedecer sin excepción, es soberano; 4.º, aquél de cuyo juicio no se puede apelar, es superior á todos los poderes.

He aquí, pues, las dos tesis puestas una frente á la otra con los argumentos que el autor parece reproducir con una perfecta imparcialidad. Pasa luego, según su método, á refutar unos y otros, pero hay aquí algunas diferencias de importancia. La refutación que hace de la segunda opinión, es decir, de la tesis eclesiástica, es mucho más extensa que la que hace de la tesis laica. Ésta no contiene sino un capítulo: el V; aquélla contiene dos: el VI y el VII. Además, contra la primera opinión, que sin duda es la suya, no opone sino un argumento á cada argumento, mientras que para la segunda comienza por discutirla en sí misma y combatirla con argumentos nuevos; después, tomando otra vez cada una de las nuevas razones que ha expuesto al principio en favor de esta tesis, haciendo una oposición en regla les opone un gran contingente de argumentos, unos fuertes, otros débiles, pero con una insistencia que no está conforme con la imparcialidad de que se ufana.

Sigámosle aun en esta doble lucha.

Á los argumentos de la primera tesis responde:

1.º Dos cosas opuestas pueden reunirse en un mismo sujeto considerado desde dos diferentes puntos de vista.

2.º Los clérigos y los laicos no forman dos cuerpos, sino uno sólo: *Omnis unum corpus sumus in Christo*.

3.º El poder eclesiástico excluye el despotismo, pero no la dominación sobre los hombres libres: *Vos genus electum regat sacerdotium*.

En cuanto á la solución de los dos últimos argumentos, manifiesto que me es imposible comprenderla; tal es de sutil y embrollada.

Pero es sobre todo contra la segunda tesis; es decir, la eclesiástica, donde Ockam emplea todos los recursos de su dialéctica sutil.

Esta segunda opinión, dice, es herética. Véase:

1.º La ley evangélica comparada con la ley de Moisés es una ley de libertad; pero si el papa tuviese tal plenitud de poder, la ley evangélica impondría una intolerable servidumbre, bastante peor que la de Moisés.

2.º Jesucristo, en cuanto Dios, ha tenido tal poder; pero en cuanto hombre, le ha renunciado: *Regnum meum non est ex hoc mundo*.

3.º No se puede tener un poder tal, si no se tiene el dominio todo de la tierra, y toda la tierra no está sometida al papa.

4.º No hay prescripción para tal poder, y sí la hay respecto al papa.

5.º El papa no puede enajenar á los fieles y los bienes temporales. (Lex auth., Col. 1.)

6.º El poder existe en relación del súbdito. Si el papa tuviese tal poder sería más bien un mercenario que buscaría su utilidad, que un pastor que apacentara sus ovejas.

7.º Ha habido papas cuya persona respectiva era incompatible con tal dominio, porque perteneciendo á órdenes monásticas, habían hecho voto de obediencia y de pobreza.

En seguida viene la solución de las nuevas razones propuestas en favor de la opinión segunda:

I. El *Quodcumque ligaveris* no se refiere á un poder absoluto. Tal poder será peligroso para el papa cuyo orgullo exaltará; para los súbditos, á los que excitará á la rebelión. Dichas palabras no se refieren sino al sacramento de la penitencia. El *Pasce oves meas*, el *Tibi dabo claves cœlorum*, prueban que tal poder se halla limitado al uso espiritual.

II. El pasaje de Jeremías, *Constitui te super regna*, no prueba nada. 1.º Aquél no era un sacerdote sino un profeta; 2.º, él no se atribuyó nunca tal autoridad; 3.º, no se pueden aplicar los principios de la antigua ley á la nueva.

III. El pasaje de San Pablo. *Nescitis quoniam angelos judicabimus*, no se aplica solamente al pontífice y los sacerdotes, sino á todos los fieles, laicos ó clérigos. Ockam atri-

buyendo aquí á todos los fieles el poder de juzgar á los ángeles, es decir, las cosas espirituales, sienta sin saberlo él, el principio de Wiclef y de Lutero.

IV. Á los argumentos históricos extraídos de la antigua Escritura responde:

1.º El sacerdocio es más espiritual en la nueva ley, porque la ley misma es más espiritual que la antigua. Se dice que la antigua ley es el símbolo de la nueva, y que por esto el papa debe de estar al cuidado del emperador, ya que allí el sacerdote está al del rey. Se podrá, pues, imitar todo lo de la antigua ley hasta la circuncisión. El sacerdote de aquella ley gasta armas y vierte sangre.

2.º Además, en la ley antigua no era superior al rey el sacerdote sino en lo espiritual. El ejemplo de Samuel nada prueba: 1.º, Samuel no era sacerdote sino juez; 2.º, obedecía á un precepto especial de Dios, ya consagrando á Saúl, ya deponiéndolo; 3.º, Samuel no depuso por sí mismo á Saúl sino que anunció solamente que Dios le deponía. *Abjecit te Dominus ne regnes.*

3.º y 4.º Totila no retrocede ante San León como ante un superior temporal, sino como ante un hombre santo. Constantino no abandonó jamás su poder á la Iglesia y no recibió su propio poder de ella, sino que la donó posesiones y privilegios temporales, lo cual es una prueba evidente de que se sentía su soberano. Justiniano creyóse asimismo superior á la Iglesia: puesto que hizo leyes para los clérigos y estableció para la Iglesia romana la prescripción centenaria.

5.º Como se ha dicho, Jesucristo, en tanto que hombre mortal, no tuvo jamás en lo temporal pleno poder ni tampoco pudo transmitir á San Pedro todo el poder espiritual que él tenía, por ejemplo, el poder de instituir sacramentos.

6.º La superioridad del alma sobre el cuerpo no impide que el cuerpo pueda efectuar ciertas operaciones que no dependen sino de él sólo.

7.º El papa no es libre sino respecto á las leyes hechas

por él, puesto que uno no se limita á sí mismo, y aun es libre respecto á las leyes de los concilios y los emperadores, que no conciernen sino á su propio poder; pero en cuanto á las leyes positivas referentes á los derechos y á la libertad de los otros, el papa no es libre.

8.º Todos, sin excepción, no deben obedecer al papa sino en las cosas que son necesarias á la salud de la congregación de los fieles. Si se pregunta que quién juzgará de cuáles sean estas cosas, basta responder que el simple buen sentido, y que todos aquéllos que están instruídos en la ley divina, pueden juzgar, sean súbditos ó soberanos, seculares ó religiosos, pobres ó ricos. Cuando el papa se equivoca, los sabios, cualesquiera que sean, pueden resistirse á sus disposiciones según el lugar, el tiempo y todas las demás circunstancias; pero cada uno le debe resistir conforme á su grado y su estado. Una debe de ser la resistencia de los sabios, otra la de los prelados, otra la de los reyes, otra la de los príncipes y otra, en fin, la de los particulares y de aquéllos que están destituidos de todo poder temporal.

Este pasaje es uno de los más atrevidos que se hallan en los escritos de la Edad Media. Parece que en él sopla el viento precursor de la reforma. El mismo espíritu y aun más audaz aparece en el argumento siguiente.

9.º Es lícito apelar del juicio del papa, pues que es permitido juzgar del mismo soberano. Esto debe de ser en tres casos: 1.º Si es herético. Debiendo entonces ser juzgado por los obispos. Pero si los obispos no pueden ó no quieren juzgar á un papa hereje, los otros católicos, y sobre todo el emperador, si es católico, le deben juzgar, por que allí donde la justicia eclesiástica falta, se debe recurrir al brazo secular. 2.º Cuando ha cometido un crimen notorio. Entonces se le debe citar ante el tribunal de los romanos de quienes el papa es obispo; y en su defecto, el poder de juzgar es concedido á un católico cualquiera, el cual queda armado de tan gran poder que no le puede contener

la fuerza temporal. 3.º En fin, si él se apodera ó detenta injustamente los derechos y los bienes de los fieles. En estos tres casos puede ser juzgado el soberano; pues con más razón se podrá apelar de sus juicios.

Para medir la temeridad de semejantes asertos, no hay que olvidar que Ockam escribía más de cien años antes de los grandes concilios de Basilea y Constanza, al comenzar la gran lucha entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso, cuando el papado humillado, sin duda, pero no vencido, podía tomar terribles represalias contra un adversario audaz é impotente.

Comprendemos también, por qué Ockam ocultaba su pensamiento y parecía guardar cierto equilibrio entre opiniones contrarias. Pero este equilibrio estaba lejos de ser completo y acaso su misma desigualdad nos permita juzgar mejor de la táctica de Ockam. Cuando trata de establecer directamente en la primera tesis la independencia de los dos poderes, parece no querer significarse: y adelanta suavemente algunos argumentos, que luego refuta. A donde ha llevado toda la fuerza de la discusión ha sido sobre la segunda tesis, la de la omnipotencia del papa. Aquí es donde se podría decir que se complace con restablecer los argumentos para combatirlos; se abandona á la polémica, se aparta del uso de argumentos abstractos y metafísicos, usando vivos y temerarios razonamientos que deben hacer temblar lo mismo á sus amigos que á sus enemigos y que extendiendo singularmente la cuestión transportan la oposición del emperador á la multitud laica. Es el primer síntoma de la democracia religiosa que los escándalos del gran cisma hacen aparecer, y que más tarde, traspasando las barreras de la Iglesia, se condensará en esta célebre fórmula: «*Todos somos sacerdotes*».

Uno de los puntos más salientes de esta argumentación, y que refleja un espíritu completamente nuevo, es que el cristianismo se invoca allí como una ley de libertad. Ockam vuelve sobre este argumento importante en *Dialogus*

é insiste en él largamente (1). Es una prueba esto, de que él le daba gran valor y que no le confundía con la multitud de razones que no sirven allí más que para formar número.

Si es verdad, dice, que el papa tiene una tal plenitud de poder, todos los cristianos serán esclavos, y ninguno tendrá condición de hombre libre; serán todos esclavos del soberano pontífice, que poseerá sobre el emperador, los reyes, los príncipes y todos los laicos cristianos, respectó á sus personas y á sus bienes tanto poder como ningún jefe temporal le habrá jamás tenido sobre un esclavo.

Se responde que la ley cristiana es en verdad una ley de libertad, más por haber librado á los cristianos de la servidumbre de la ley mosaica que por haber abolido toda dominación, porque se seguiría de lo contrario que ningún cristiano podía tener esclavos, y así los reyes, los príncipes, los laicos y la iglesia misma, no podrían tener esclavos, lo cual es contrario á las leyes civiles y á los santos cánones.

Ockam responde á esta objeción que Cristo, librándonos de la servidumbre de la ley, nos ha librado de toda servidumbre igual á ésta, y su ley no sería una ley de libertad si librándonos de una servidumbre nos impusiera otra más fuerte. Sin duda, la ley cristiana no libra de toda especie de servidumbre, puesto que permite que los cristianos tengan siervos; pero no puede agobiar á los cristianos con una servidumbre mayor que la de los judíos, lo cual sucedería si todos los cristianos fueran siervos.

Es necesario ir aún más lejos, y probar que los cristianos no pueden ser los siervos del papa. Ockam lo hace así: El esclavo ó el siervo no tiene propiedad de bienes temporales; los cristianos tienen propiedad de sus bienes, luego no son siervos. Pero, ¿cómo se prueba que los cristianos tienen la propiedad de sus bienes? Son las leyes de los emperadores las que regulan la posesión de los bienes temporales, aun para los papas mismos: porque ellos hacen á la Iglesia do-

(1) *Diálogo*, part. III, tratad. I, l. I, c. VI, VII y VIII.

naciones de bienes temporales. De modo que el papa no es el único propietario. Otra razón: hay cristianos que tienen siervos, mientras que un siervo no tiene siervos, luego ningún cristiano es siervo. La Iglesia ha libertado á los siervos, pues los cristianos no son siervos.

Esta argumentación es notable. Es un punto de vista nuevo y aportado á esta cuestión compleja. Hasta aquí el emperador había reclamado la independencia apoyándose, sobre todo, en el derecho divino: «*Omnis potestas á Deo*». Ockam parece desviar la cuestión y llevarla hacia otro sentido invocando el principio de libertad. Es ésta, nos parece, la primera vez que la libertad cristiana se utiliza para defender la libertad política. Este será, más tarde, el punto de partida de la democracia moderna.

El protestantismo, partiendo de la noción de libertad cristiana, será conducido, mal que le pese, ó al menos mal que les pese á sus primeros autores, á llevar esta noción al orden político. Se decía en tiempo de Ockam, como más tarde en el de Lutero: «La servidumbre de que el Evangelio nos ha librado, no es otra cosa que la servidumbre del pecado y la servidumbre de la ley». Pero esta respuesta no es suficiente, ¿pues para qué habría de librar el Evangelio al hombre de una servidumbre si le hubiere de imponer otra? Hay relaciones tan estrechas y un paso tan insensible entre el orden espiritual y el orden temporal, que es imposible describir la acción del cristianismo en el recinto del espíritu meramente. Un alma libre y un cuerpo esclavo son dos ideas contradictorias. Pero Ockam está bien lejos de comprender toda la fuerza del argumento que él emplea. La esclavitud y la servidumbre son, en verdad, contra él una objeción considerable; más en lugar de declarar francamente la contradicción del cristianismo y de la servidumbre bajo todas sus formas, prefiere caer en contradicción él mismo: establece que los cristianos no pueden ser esclavos, y sostiene que pueden tenerlos. Así, la causa de la libertad natural de los hombres estaba tan lejos de ser reconocida