

justificación de su muerte): aquel que cometía delito de alta traición y lesa majestad. Esta doctrina fué condenada por el concilio de Costanza, porque ampliaba injustificadamente el concepto, permitiendo que cualquiera dotado de poder pudiese ser interpretado como tirano.—MARÍA RIAZA.

TIERNEY (Brian): *Ockham, the conciliar theory, and the canonists*, en «Journal of the History of Ideas», volumen XV, núm. 1, enero 1954 (páginas 40-70).

Dice el profesor Jacob que en los estudios sobre el conciliarismo se afirma frecuentemente que alguna opinión está basada en Ockham y se pasa de largo. Es evidente que sin una comprensión total de las doctrinas ockhamistas no se puede evaluar adecuadamente el complejo movimiento del siglo XIV, que hizo posible el ataque conciliarista al papado y, en definitiva, el cisma luterano y el nacimiento del Estado moderno.

J. B. Morrall advierte con agudeza que la atractiva exposición que del pensamiento de Ockham hace Lagarde, acaso por lúcida y coherente en exceso, no registra exactamente los matices que en él hay. Las dificultades de interpretación de la obra de Guillermo de Ockham no surgen cuando él mismo da las referencias canonistas en que apoya sus razonamientos, sino cuando utiliza la doctrina canonista sin citar las fuentes.

Ciertamente Ockham veía en los canonistas de su época sus más peligrosos enemigos, ya que defendían las reclamaciones temporales del papado, pero no por ello dejaba de utilizar las enseñanzas de los primitivos canonistas en cuanto concordaban con sus propias ideas.

Al examinar el uso que él hace de los materiales canonistas, hay dos puntos principales a tratar. Primero, cómo manejó las fuentes legales; segundo, las doctrinas que de ellas dedujo para el gobierno de la Iglesia.

No obstante las interpretaciones contradictorias que sobre el primer tema se han sostenido, cuando Ockham encontraba un texto que claramente repudiaba lo que él deseaba probar, apelaba a la equidad, a la necesidad o a la intención del legislador, mientras que si el texto literal del decreto posibili-

taba una interpretación favorable a su postura, recurría al método del análisis verbal. En su método de interpretación, pues, no parece haber nada radicalmente distinto de la técnica de los grandes juristas. Lo más interesante es saber si las doctrinas sobre el gobierno de la Iglesia, que Ockham sacó de estos textos, habían sido realmente anticipadas por los canonistas que las habían analizado tan metódicamente. De todos modos, si bien es innegable la influencia de las doctrinas canonistas en el pensamiento de Ockham, tampoco puede olvidarse que la Teología, la Filosofía y el Derecho romano jugaron un notable papel en la conformación de su teoría sobre la deposición de un Papa hereje y la localización de la autoridad infalible dentro de la Iglesia.

Si el Papa, juez supremo, errara en la fe, ¿cómo se protegería la Iglesia? Y en el mismo caso, ¿dónde encontrarían los cristianos la guía y la autoridad que Cristo prometió para siempre a su Iglesia?

El *Decretum* contenía aserciones muy explícitas de que el Papa estaba exento de todo juicio humano, incluso del de un concilio general. *Neque ab Augusto neque ab omni clero neque a regibus neque a populo iudex iudicatur.*

Pero otro texto, también del *Decretum*, expresaba con toda claridad que el Papa podía ser juzgado y depuesto si erraba en la fe, *(Papa) a nemine est iudicandus, nisi deprehendatur a fide devius.*

El problema jurídico de los canonistas del siglo XII fué el de conciliar estos textos aparentemente contrapuestos y explicar por qué la herejía era causa suficiente para enjuiciar a un Pontífice. En opinión de Huguccio, la herejía no era la única ofensa papal que podía dañar a la Iglesia, sino que era equivalente a ella que un Papa escandalizara a la Iglesia con su contumaz persistencia en cualquier crimen notorio.

Siglo y medio más tarde, Guillermo de Ockham sostuvo un punto de vista similar. Sin embargo, estos argumentos, por sí mismos, no acreditan una estrecha relación entre las ideas de Ockham y las de Huguccio, porque las opiniones de éste fueron aceptadas por los decretistas de principios del XIII y aquél las tomó de la *Glossa Ordinaria*, de Joannes Teutonicus. El propio Huguccio destacó la dificultad de encontrar un juez competente para el Pontífice, ana-

lizando el problema específico de por qué el procedimiento canónico normal no podía ser aplicado en este caso.

Para superar esta dificultad, Huguccio se vió obligado a definir las circunstancias precisas en las que podía acusarse legalmente al Papa de herejía y a reconocer severas limitaciones al ejercicio de este derecho. Solamente podría ser acusado cuando declarase públicamente su voluntaria adhesión a una herejía conocida y rehusara abandonarla después de la correspondiente admonición. Si el papa propusiera simplemente una nueva doctrina, sospechosa de herejía, no podría iniciarse acción contra él; si sostuviera en secreto una herejía ya condenada, tampoco podría acusársele.

La deposición de un Prelado, incluso del Papa, convicto de herejía, no es una transgresión del principio de que el superior no puede ser condenado por el inferior, porque el Pontífice que se adheriera a una herejía ya condenada se convertiría, *ipso facto*, en inferior a todo católico ortodoxo. *Cum Papa cadit in heresim non iam maior sed minor quolibet catholico intelligitur.*

Evidentemente el argumento de Huguccio no se basa en absoluto en ninguna pretendida superioridad del Concilio General sobre el Papa, y ni siquiera lo considera necesario para la condena consiguiente. Arquillière y Mgr. Martin coinciden en que la tradición canonista del siglo XIII sobre la deposición de un Pontífice hereje no implica ninguna especie de supremacía conciliar.

Joannes Teutonicus siguió a la *Glossa Palatina*, manteniendo que un Papa podía ser juzgado hasta por herejía oculta, pero recalcó la relación existente entre la inmunidad del Papa y el hecho de que sus decisiones judiciales fueran inviolables. A pesar de ello, en otros pasajes sostuvo que en algún caso especial las decisiones papales no eran sacrosantas y que en la definición de los artículos de la fe las de un concilio general eran superiores. Teniendo en cuenta todas sus glosas relevantes, debe decirse que siempre se expresó con ambigüedad en este delicado tema, y que es imposible construir una doctrina consistente con la masa de opiniones contrarias que nos dejó.

Después de la aparición de la *Glossa Ordinaria* hubo poca actividad decretista durante unas cuantas generaciones, renaciendo nuevamente el problema del

juicio del Papa a finales del siglo XIII por las disputas entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso. Guido de Baysio, como Joannes Teutonicus y la *Glossa Palatina*, opinó que el Papa podía ser acusado incluso de herejía oculta, y añadió que la autoridad competente era el Concilio General.

Cuando Ockham se aproximó al problema ya existía un abundante acopio de especulación sobre él. En su *Breviloquium* anuncia que se propone discutir los problemas de procedimiento implicados en el juicio de un Papa, pero, desgraciadamente, no cumplió tal promesa.

En su primer gran tratado político citó a Joannes Teutonicus para probar que el Concilio era «juez superior» al Papa, pero en la *Opus Nonaginta Dierum* dice que la jurisdicción del Concilio sobre el Papa en casos de herejía se fundaba en la mayor autoridad del Concilio para definir los artículos de la fe. En las *Octo Questiones* sugirió que un grupo de obispos o el obispo en cuya diócesis residiera el Papa, o cualquier católico —especialmente el Emperador— podía juzgar al Pontífice hereje. *Papa hereticus non sit maior sed minor omni episcopo quia omnis hereticus minor est omni catholico.*

No hay que olvidar las razones prácticas que movieron a Ockham a la reconstrucción de una doctrina canonista antigua ignorada por la generalidad de sus contemporáneos.

Por lo que hace al segundo tema, el de la estructura de la Iglesia y la localización en ella de la autoridad infalible, Graciano no hizo ninguna distinción entre los poderes del Papa, de la Sede Apostólica y de la Iglesia romana; para él, las tres expresiones eran sinónimas.

Huguccio entendió por Iglesia romana al Papa y a la curia, y creyó que no era esa la *ecclesia* imperecedera e infalible, *sine macula et ruga*. En su opinión, el término *Romana Ecclesia* era el cuerpo entero de los fieles cristianos, la *Congregatio fidelium* de la Iglesia universal. Para él, todas las Iglesias locales debían obediencia a la Iglesia romana en materias de disciplina e igualmente en lo referente a decisiones judiciales, pero la última autoridad infalible que Cristo prometió a su Iglesia residía en la asociación de todas las Iglesias.

Ockham, en los primeros doce capí-

tulos del libro quinto de su *Dialogus*, demostró, siguiendo a Huguccio, que el Papa podía equivocarse, y finalmente que la «Iglesia romana», no entendida como *congregatio fidelium*, podía equivocarse lo mismo que el Colegio de Cardenales. Una de las ironías del pensamiento del XIV es que con ello se justifican muy poco las teorías conciliares que posteriormente se derivaron del *Dialogus*, porque Ockham no atribuyó, ni con mucho, la autoridad infalible al Concilio General.

Debe puntualizarse que las ideas más radicales y anárquicas de Ockham no ejercieron gran atracción en los grandes publicistas del cisma, puesto que se proponían restaurar la autoridad en la Iglesia y no acelerar el proceso de desintegración. El *Dialogus* fué una canteira utilísima de argumentos para algunos de los más distinguidos conciliaristas, pero las ideas personales de Ockham fueron, en su mayor parte, ignoradas; prefirieron construir sus sistemas en torno a las doctrinas que Ockham reprodujo de escritores anteriores, y especialmente de los canonistas citados.—SALUSTIANO DEL CAMPO URBANO.

DE MATTEI (Rodolfo): *Il problema della Ragion di Stato nel Seicento*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», año XXX, fasc. IV, páginas 445-461.

El artículo que inicia el fascículo IV comprende los capítulos VII y VIII del estudio que viene exponiéndose en los años XXVI, XXVII, XXVIII y XXIX (1949-1952) de la *Rivista*.

El capítulo VII corresponde al epígrafe *Razón de Estado y Prudencia*. La fórmula *Razón de Estado* es motivo constante en las reflexiones de los tratadistas de los siglos XV y XVI; pero en ninguno de ellos había conseguido una definición suficiente, ni siquiera la ofrecida por Botero. El camino estaba, pues, abierto a una investigación más exigente de la esencia y el significado de aquélla.

No bastaba, tampoco, con la distinción entre una verdadera y una falsa razón de Estado. La indolencia con que la fórmula era aceptada e invocada, descontaba cualquier preocupación por un planteamiento negativo de la misma,

por una «falsa», «rea», «apparente» razón de Estado.

Entretanto, el triunfo del aristotelismo elevaba la *Prudencia* al vértice de las virtudes morales; al rango de virtud moral por excelencia. Si en algún momento se la subordinaba a la *Sabiduría*, era sólo en un sentido más formal que sustancial; al menos, ocupaban ambas el mismo primer plano de las discusiones doctrinales, cargadas las dos de igual interés inmediato en el clima teórico de la época. Así, la vía de la investigación filosófica de la razón de Estado quedaba fatalmente orientada. Es Girolamo Frachetta quien identifica la verdadera razón de Estado con la *Prudencia civil*. Se trata de aquella prudencia civil o política, y militar, específica del Príncipe, distinta de la que se dice hábito del intelecto, o de la prudencia «económica». En cuanto la prudencia política atañe, no a lo útil sólo, sino a lo útil inseparable de lo honesto, es ya posible fundamentar la antigua distinción entre verdadera y falsa razón de Estado. La segunda, sólo «aparente», relativa a lo útil estricto; la primera «no se separa de las virtudes morales ni de la religión, y por ello es verdadera razón y verdadera regla de gobierno» (v. p. 448). De donde la razón de Estado aparece a Frachetta no como arte o ciencia, sino como *pericia*, pericia o disciplina localizada en el centro de la vida práctica.

La misma línea, ahora iniciada, profundiza más en la obra de Federico Bonaventura, para quien «la razón de Estado pertenece a la prudencia política y a la virtud moral» (vid. p. 449). Y la misma conclusión alcanza Ludovico Zúccoli, si bien el hábito del intelecto, en que consiste la Prudencia, equivale en las buenas Repúblicas, sin más, a la razón de Estado, mientras que en la República mala, donde prudencia se halla separada de honestidad, se impondrá hablar de *avvedutezza* (p. 451, número 19). De modo semejante, Campanella distinguirá prudencia y *astucia*. Igual directriz de pensamiento se prolonga, en Italia y fuera de ella, a otros muchos tratadistas, e incluso a frecuentes objetantes, capaces tan sólo de testimoniar la vigencia del tema y su orientación decidida en el anterior sentido.

Indirectamente, como de rechazo, la reflexión en torno a la razón de Estado, venía a fijar las relaciones entre