

DOCTRINA JURÍDICA DEL PODER EN LA EDAD MEDIA: ALVARO PELAYO ANTE SANTIAGO DE VITERBO Y MARSILIO DE PADUA

por

Andrea Gayoso*

El temprano siglo XIV fue testigo de un momento crucial del conflicto entre el poder pontificio y el poder de los monarcas seculares, conflicto que había caracterizado toda la edad media. Tanto el Papa como los reyes y emperadores reclutaron el apoyo de juristas y teólogos para fundamentar doctrinariamente la supremacía que uno y otro reclamaban en la esfera temporal. La cuestión central se remitía a quién de ambos pertenecían las decisiones de última instancia en lo referente a negocios públicos y actividades privadas que pudieran afectar a la Cristiandad. Ese reclutamiento de inteligencias hizo que aquel tiempo fuese una de las etapas más brillantes del desarrollo de la teoría política medieval. Dante Alighieri, Marsilio de Padua, y Guillermo de Ockham defendieron el poder secular, es decir, al emperador. Santiago de Viterbo, Pierre Roger, y Alvaro Pelayo defendieron al Papa, como antes lo había hecho Tomás de Aquino.

A fines de la década de 1320, cuando Juan XXII ejercía el Papado y Luis de Baviera era el emperador, el jurista franciscano Álvaro Pelayo desarrolló una fundamentación novedosa de la legitimidad del poder pontificio en su obra *De Statu et Planctu Ecclesie*.¹ En ella, recurriendo a las doctrinas filosóficas y teológicas

* Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.

¹ Alvaro Pelayo nació en Salnés, Galicia, alrededor de 1275. Fue criado en la corte de Sancho IV de Castilla y mantuvo desde entonces una fuerte lealtad a la familia real castellana, como lo prueba al proclamar a Alfonso XI de Castilla su *señor natural* al comienzo de su obra *Speculum Regum*. En lo que concierne a su carrera académica, fue doctor en derecho canónico y estudiante de teología. Recibió el grado de doctor de su maestro Guido de Basio en la Universidad de Bolonia, enseñando luego en la misma por tres años. Entró tarde en la vida en la Orden Franciscana, en 1304, viviendo los años siguientes en Italia, viajando y enseñando derecho, para instalarse finalmente en el convento de Aracoeli (Roma) en 1318. Durante su estadía en Italia, Pelayo se vinculó al movimiento espiritual franciscano. Fue sin duda decidido defensor de la pobreza apostólica, como los espirituales franciscanos, aunque no apoyó la alianza de éstos con el Emperador Luis IV de Baviera en su enfrentamiento con el Papa Juan XXII. Precisamente, durante este conflicto, Pelayo escribió su obra más importante, *De Statu et Planctu Ecclesie*, en defensa del papado. En 1333 fue nombrado obispo de Silves en Portugal, y desde entonces se involucró activamente en la política interna de la Península Ibérica, tanto secular como eclesiástica. En este período escribió sus otras obras mayores, *Collyrium Fidei contra Haeresias* y *Speculum Regum*. Pelayo murió en Sevilla, en 1349. Véase Nicolas lung, *Alvaro Pelayo, Un Franciscain, Theologien du Pouvoir Pontifical* (Paris: Librairie Philophique

desarrolladas por su Orden, así como a las obras de connotados juristas, y de teólogos de otras filiaciones, Pelayo introduce en un amplio contexto intelectual sus propios razonamientos sobre teoría jurídica y política. *De Statu* es una obra compleja y polémica. Trata, siempre académicamente, es decir, escolásticamente, sobre una diversidad de temas, desde el estado de la Iglesia en la época del autor hasta los problemas políticos que la Cristiandad entonces enfrentaba. Entre los asuntos discutidos en la obra, la naturaleza, la extensión, y la legitimidad del poder pontificio adquieren un lugar central.

Para introducir esta discusión, Pelayo recurre a la obra *De Regimine Christiano* de Santiago de Viterbo, reproduciendo casi literalmente, al modo característico de los escolásticos, la segunda parte de este tratado. Con todo, la suma de las pequeñas diferencias entre *De Regimine* y *De Statu* hace a esta última, la obra de Pelayo, novedosa en varios modos. Pelayo altera algunos párrafos importantes de Viterbo, cambia las palabras que éste usa en varias oportunidades, así como cambia o alarga las citas de autoridades que Viterbo hace y suprime algunos argumentos teóricos que son esenciales en *De Regimine*. Aquello que no cambia es el argumento general que Viterbo desarrolla para fundamentar la superioridad del poder del Papa sobre el poder secular, el cual proporciona una base teórica a *De Statu*.

Más específicamente, Pelayo reproduce las afirmaciones de Viterbo referentes a los múltiples poderes de Cristo y a la superioridad del poder espiritual sobre el poder temporal, de las cuales se deduce la superioridad universal del poder del Papa.² Tal como su propósito, los contextos históricos en que *De Regimine* (ca. 1303) y *De Statu* (1332) fueron escritas, tuvieron significativas similitudes. Ambos fueron momentos de confrontación entre el Papa y el poder secular y de lucha interna en la Orden Franciscana, en la cual espirituales y conventuales perseguían políticas opuestas. Estas eran dos facciones de la Orden que adscribían a interpretaciones distintas de la pobreza apostólica; los espirituales a una más radical que la de los conventuales.³

Las razones de Pelayo para utilizar los argumentos de Viterbo son entendibles. En primer lugar, Pelayo se encontraba en Italia cuando Viterbo escribía y se difundía su obra, de modo que aquél puede haber tomado contacto con la obra de Viterbo tempranamente en su carrera; en cualquier caso, Pelayo fue testigo directo del am-

J. Vrin, 1931), p. 8; Jose Luis Abellán, *Historia Crítica del Pensamiento Español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, vol 2, p. 259; Antonio Domínguez De Sousa Costa, *Estudos sobre Alvaro Pais* (Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1966), p. 5. Pelayo mismo ofrece algunos datos sobre su vida y carrera, los cuales han sido utilizados para componer la antecedente biografía, en *Speculum Regum* (Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1955), p. 54; en *Collyrium fidei*, biblioteca Nacional de Madrid (en adelante BNM), ms. 4201, fol. 6 a; y en *De Statu et Planctu Ecclesie* (en adelante DSPE), Biblioteca de la Universidad de Salamanca, Fondo Antiguão, ms. 2390-2391, Lib. II, fol. 69 a.

² Véase James of Viterbo, *De Regimine Christiano (On Christian Government)*, editado, traducido, e introducido por R. W. Dyson, Suffolk, The Boydell Press, 1995, pp. 41-71.

³ Al respecto véase David Burr, *The Spiritual Franciscans: From Protest to Persecution in the Century after Saint Francis*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2001.

biente en el cual *De Regimine* fue producida. En segundo lugar, la obra de Viterbo ofrecía a Pelayo eficientes argumentos que él podía usar para oponer a varias de las tesis desarrolladas por su contemporáneo Marsilio de Padua en defensa del poder secular en *Defensor Pacis*, asunto que mucho interesaba a Pelayo. Por supuesto, el *Defensor Pacis*, aparecido en 1324, no había sido escrito todavía en la época de Viterbo y ciertamente las tesis de Marsilio no eran el blanco de los ataques de aquél. Pero Marsilio había tomado el lugar de los antiguos defensores del poder secular, y Pelayo lo hace principal objeto de sus ataques en *De Statu*,⁴ así como en sus otras obras mayores. En *Collyrium Fidei*, por ejemplo, Pelayo no duda en incluir a Marsilio entre los heresiarcas de su tiempo.⁵

Los argumentos de Viterbo en relación a los múltiples poderes de Cristo fueron particularmente importantes para los propósitos de Pelayo. Según Viterbo, Cristo como Hombre, e Hijo del Hombre, tiene dos tipos diferentes de poder, es decir, poder sacerdotal y poder real o regio. Asimismo tiene el poder de hacer milagros. Estos tipos de poder, Cristo los cedió al hombre. En su poder real, puede distinguirse el poder real sobre las cosas espirituales y el poder real sobre las cosas temporales; en otros términos, la capacidad de juzgar tanto sobre cosas espirituales y temporales. El poder real sobre las cosas espirituales es superior al poder real sobre las cosas temporales y contiene, completa, y perfecciona a éste; de modo que al tener poder real o jurisdicción sobre las cosas espirituales, tiene consiguientemente jurisdicción sobre las cosas temporales. Como queda dicho, Cristo cedió su poder a los hombres, más específicamente a la Iglesia, y aún más específicamente a la cabeza de la Iglesia, o sea a Pedro y sus sucesores, los Papas. Consiguientemente, el Papa, como vicario de Cristo en la tierra, está dotado no sólo del poder de juzgar sobre las cosas espirituales que pertenecen al Reino de los Cielos, sino también sobre las cosas seculares. De aquí que el Papa, y por extensión la Iglesia como institución, tenga autoridad y jurisdicción sobre los gobernantes seculares, sean ellos emperadores o reyes, quienes usualmente se encargan de los asuntos temporales con la tolerancia del Papa. Y ello no es porque el Papa sea simplemente el depositario del poder espiritual, asunto en que había común acuerdo, sino porque él posee jurisdicción en asuntos terrenos, una capacidad inherente a Cristo como Hombre.⁶

Para contradecir este argumento, podía sostenerse una de dos cosas: o bien que Cristo no había cedido sus capacidades a la Iglesia (noción que ningún tratadista medieval hubiese siquiera considerado), o bien que Cristo no había elegido detentar

⁴ DSPE, artículos 5 fols. 20r, y art. 44 fols. 54r y 55.

⁵ *Collyrium fidei*, fols. 95v-97v Marsilius paduarius, familiaris Benari haeresiarcae tempore eo cum suis secacibus dogmatizat quod papa iudicari et deponi potest ab imperatore, et quod frequenter hoc antiquitas factum fuit, et allegat super hoc sua sacrilega argumenta... Rorsus marsilius haereticus dogmatizer quod quilibet presbyter tantam sicut papa habeat potestatem, quod est haeresis... Iterum marsilius haereticus dogmatizat quod vacante papatu succedit imperator, quod est haeresis...

⁶ Véase Viterbo, *De Regimine*, pp. 44-71.

poder alguno sobre los asuntos temporales y por tanto no hubiese cedido a la Iglesia poder temporal alguno. Esto último es lo que Marsilio alega,

Por tanto, por las anteriormente citadas palabras de Cristo, ni el Obispo de Roma, ni cualquier otro obispo o sacerdote . . . recibió de Cristo autoridad coercitiva alguna o jurisdicción en este mundo sobre ningún clérigo o laico. Porque Cristo dijo, “te daré las llaves del reino de los cielos,” en cuanto diferente del reino terrenal. Porque del gobierno terrenal Cristo mostró por su ejemplo que cada uno de los apóstoles y sus sucesores, los obispos o sacerdotes, estaban excluidos cuando dijo, en Lucas, Capítulo 12, “Hombre, ¿quién me ha hecho juez?”⁷

El problema con esta afirmación es que, aunque basada en los Evangelios, en ellos mismos y en los escritos de los Doctores y los Padres de la Iglesia, los oponentes de Marsilio en general y Pelayo en particular podían encontrar otras citas suficientes para contradecirla. Así, por ejemplo, Pelayo aduce la expulsión de los mercaderes del templo y el dictamen de Cristo sobre la adúltera.

En cualquier caso, aquí aparece el primer cambio que Pelayo introduce a su reproducción del texto de Viterbo. Pelayo toma el argumento general de Viterbo a favor del papado y la política papal para hacerlo un instrumento de discusión dentro de la Orden Franciscana. Esto no quiere decir que Pelayo no estuviese defendiendo los intereses papales, sino que esta defensa no era su único objetivo en *De Statu*. La confrontación entre conventuales y espirituales dentro de su propia Orden, así como la supervivencia de la misma, eran también parte importante de sus preocupaciones. Más precisamente, es en el contexto del debate entre sus hermanos sobre la pobreza y la obediencia (los franciscanos mantenían una tradicional adscripción al Papa), así como sobre tácticas políticas, donde *De Statu* debe ser entendida. El argumento de Pelayo debe ser leído en una clave franciscana que está detrás de su apología del poder pontificio.

Una segunda diferencia emerge del hecho de que Viterbo y Pelayo se desempeñaban en distintos campos del conocimiento y la práctica. El primero fue un teólogo,⁸ mientras que el segundo era un jurista; Pelayo parece haber leído a Viterbo desde el punto de vista del derecho canónico. La diferente formación de ambos autores puede explicar en cierta medida los cambios de fuentes que uno y otro citan para fundamentar textos casi idénticos, así como ciertas omisiones en la reproducción que Pelayo hace del texto de Viterbo. Con respecto a los cambios de fuentes citadas, estos pueden observarse en los artículos 51 a 56 de *De Statu*. Una comparación de dicho artículo 51 con la segunda parte del primer capítulo de *De Regimine*, ilustrará claramente el caso. Escribe Pelayo,

⁷ Marsilius of Padua, *The Defender of Peace*, New York, Harper Torchbooks, 1967, p. 406.

⁸ Santiago de Viterbo era miembro de la Orden Agustina. Estudió teología en París y recibió su grado de magister en 1295. Además de *De Regimine*, escribió numerosas *quaestiones disputatae and de quodlibet*, así como una serie de comentarios sobre la Biblia.

Y del poder real de Cristo, y consecuentemente del poder de su vicario, Pastor Supremo de la Iglesia Militante, libro 6. Pero los Salmos dicen, “quién declarará el poder del Señor.” CV2. Por cierto, nadie es digno, pero esto no debe impedirnos hablar de los poderes de Cristo en la medida en que nuestro débil intelecto lo permita. Sin embargo, en primer lugar debe distinguirse sobre los múltiples poderes de Cristo, como antes se dijo al hablar de esta materia [esta frase no está en *De Regimine* y refiere a capítulos anteriores de *De Statu*]. Ciertamente Cristo es tanto hijo de Dios e hijo del hombre, dos naturalezas en una persona, verdadero Dios, y verdadero hombre, XXXIII d., y el Obispo explicó en la Summa Trinitatis, y Athanatus en De Symbolii, padre eterno, hijo eterno. Y de acuerdo a sus dos naturalezas, él combina dos poderes, uno divino, ciertamente, porque él es el hijo de Dios y naturalmente Dios. Otro verdaderamente humano él es Hombre e hijo del hombre. La naturaleza de Dios él la recibió personalmente por generación eterna, por lo cual tal como la recibe es que es Dios, y uno e idéntico con Dios Padre, y porque recibió su poder es que es el igual en potencia con el Padre, de aquí [lo que dice] Athanatus en Symbolo, padre omnipotente, hijo omnipotente. [Las referencias a Gregorio, Pedro Lombardo, San Hilario, y Atanasio, están ausentes en la obra de Viterbo.]⁹

Véase ahora el mismo pasaje en *De Regimine*:

Del poder de Cristo, el Rey, y consecuentemente del poder de su vicario: esto es, el Pastor supremo de la Iglesia Militante. Pero, como está escrito en el Salmo: “quién declarará el poder del Señor” CV 2. Ciertamente, nadie es digno. Pero no debemos por esa razón abstenernos de proclamar el poder de Cristo tanto como la debilidad del intelecto humano y del habla puedan conseguirlo. Antes que nada sin embargo debemos distinguir las múltiples formas del poder de Cristo en cuanto que Cristo es tanto hijo de Dios e Hijo del Hombre, dos naturalezas en una persona, verdadero Dios y verdadero hombre. Y, de acuerdo a esta doble naturaleza, dos formas de poder le pertenecen: la una divina, ciertamente, en cuanto que él es el Hijo de Dios y Dios en su propia naturaleza; y la otra humana, en cuanto es hombre e hijo del hombre. Su naturaleza divina la recibe del Padre por generación eterna, por lo cual, tal como la recibe es que es Dios, y uno y el mismo con Dios, el padre, así también que la recibe es el mismo en poder y el igual en potencia con Dios Padre.¹⁰

⁹ Et de potential Christi regalis et consequenter de potential sui vicarii, summum pastoris ecclesie militantis...Sed scriptus est in psalmus, quis loquet potentia divini? Utique quod nomo digne non tamen propter hoc est a locutione potentie Christi tacendum quantum nostri per valet imbecillitas intellectus. Est autem in primis distinguendum de multiplici Christi potentiam... Christus est dei et homo filius una persona in duabus naturis. Deus verus et homo verus, XXXIII d. qui episcopues explicat in de summa trinitate, et in symbolii Athanasii aeternus pater, aeternus filius. Et secundum duplicem eius naturam duplex convenit ei potentia quidem divina secundum quod est dei filius et naturaliter Deus. Alia vero humana secundum quod est homo et homini filius. Dei nature accepit a propre per eternam generationem per quam sicut accepit quod sit Deus et unus et idem cum Patre Deus et quod sit potens et eiusdem et equalis potentia cum Patre. Unde Atanasius in Symbolo, omnipotens Pater et omnipotens filius.

¹⁰ Viterbo, *De Regimine*, p. 41.

Con respecto a las omisiones, Pelayo deja fuera de su reproducción las disquisiciones de Viterbo sobre asuntos teológicos generales, como aquellas sobre la Trinidad y los diferentes poderes de Dios.¹¹ Sin embargo, hay en *De Statu* ciertas omisiones con respecto a *De Regimine* que no pueden explicarse meramente en referencia a los distintos marcos históricos o a la distinta formación de los dos autores. Dice Viterbo,

Porque el poder de Dios en relación a sus Criaturas toma dos formas: una perteneciente a su Creación, la otra perteneciente al gobierno de las cosas creadas . . . por su poder gubernativo, El dirige y conduce a la cosa . . . a su fin. Porque se dice que un navío es gobernado cuando es timoneado y dirigido a buen puerto por la industria de su capitán. Ahora, gobernar en el sentido de causar movimiento es diferenciado; porque el movimiento de Dios en las cosas es de dos tipos. En un sentido es general: El mueve las cosas de acuerdo al orden de la naturaleza que él mismo ha instituido. En otro, es especial, porque algunas veces él mueve algo de una manera que está más allá del orden de la naturaleza y más allá de las causas que nos son conocidas: y tales movimientos y los efectos que fluyen de ellos son llamados milagros.¹²

Según Viterbo, entonces, la agencia de Dios siempre está de acuerdo con su preordenado plan de salvación (sea general o especial) y El siempre actúa ordenadamente. Más adelante en su obra, Viterbo dirá que los milagros tienen el propósito de fortalecer y confirmar la fe de los creyentes,¹³ agregando que si entonces se presenciaban menos milagros que otrora, ello se debía a que la fe cristiana estaba bien establecida y aquella forma especial del movimiento de Dios no era tan necesaria como antes.¹⁴ Viterbo, de hecho, disminuye la significación de este aspecto del poder, tanto en Dios como en su criatura, a quien le es cedido. Viterbo no siente la necesidad de discutir este aspecto en mayor medida, porque el mismo no pertenece a los poderes sacerdotales y reales cedidos al hombre.¹⁵ Desde la perspectiva de Viterbo, la forma especial de gobernar de Dios no guarda un interés directo para el análisis de la actividad gubernativa humana. Por otra parte, claramente sostiene que el poder creativo de Dios no fue cedido al hombre; en esto Pelayo le sigue al pie de la letra.¹⁶ Evidentemente, esta caracterización de los modos de actuar de Dios conlleva consecuencias con respecto al poder humano, particularmente el del Papa.

¹¹ Ibid., pp.41-43.

¹² Ibid., 43.

¹³ Ibid., p. 57, "Porque a través del hacer milagros la enseñanza de la fe era confirmada y el hombre llevado a alabar el poder divino."

¹⁴ Ibid., p.60, "Y era cedido [el poder de hacer milagros] más abundantemente en la Iglesia primitiva, porque era el más necesario para la difusión y confirmación de la fe y el crecimiento de la Iglesia . . . Ahora, sin embargo, cuando la Iglesia se ha extendido y la fe ha sido confirmada, este poder no es tan necesario como lo era al principio. Aún ahora, sin embargo, milagros son hechos por algunas personas en la Iglesia para la edificación de los fieles, aunque más raramente que en tiempos anteriores."

¹⁵ Ibid., "También este poder no tiene conexión con el poder real y sacerdotal . . . y [por lo tanto] una discusión de este poder no pertenece mucho a la materia que tenemos ante nosotros."

¹⁶ DSPE, fol. 92v.

Ciertamente, Viterbo da a su Papa inmensa autoridad, le dota del completo poder de Cristo (*plenitudo potestatis*), con excepción de su poder creativo y modo especial de acción. Argumenta que el Papa, vicario de Cristo, “recibe completo poder en la medida suficiente y extensión necesaria para la salvación de los fieles,”¹⁷ y establece los límites de este poder con respecto al de Cristo. Argumenta también que la autoridad del Papa se extiende sólo sobre los cristianos, por oposición al poder de Cristo, el cual alcanza a la humanidad entera. Sobre los infieles, el Papa no tiene autoridad en actualidad, aunque sí en potencialidad, si ellos se convirtiesen a la fe verdadera. El poder del Papa asimismo difiere del de Cristo en lo que refiere a duración: el poder de Cristo es eterno, mientras que el del Papa sólo dura una vida, aunque pueda pasarlo a sus sucesores. Y es diferente en su espectro de acción, porque Cristo puede someter a toda la humanidad y el Papa no.

Institucionalmente, según Viterbo, el accionar del Papa no está restringido por ningún poder espiritual o temporal dentro de la Cristiandad, sea éste el de emperadores, obispos, o reyes, o por ninguna ley que él mismo creara;¹⁸ este es el alcance y el límite de su *plenitudo potestatis*. Viterbo nunca dice que el Papa pueda actuar *supra legem*, o que éste se encuentre por encima de la ley; consecuentemente, nunca identifica el completo poder o *plenitudo potestatis* del Papa con la *potentia absoluta* de Dios, como en cambio algunos canonistas del siglo XIII hubiesen hecho. Viterbo tampoco encuentra útil distinguir entre los poderes absoluto y ordenado de Dios o hacer diferenciación alguna de este tipo en lo concerniente al poder papal.

Pelayo, en cambio, adopta una diferente perspectiva. En los artículos 45 y 46 de *De Statu*, así como en otros lugares de su obra, aborda sistemáticamente las capacidades y modos de agencia del Papa. En el artículo 45, analiza la actividad ordinaria del Papa,¹⁹ mientras que en el artículo 46 trata del accionar extraordinario de éste (como la dispensa de la ley).²⁰ En este análisis aparece la más evidente discrepancia de Pelayo con Viterbo, emanando de la fiel adhesión de Pelayo al paradigma de los canonistas, particularmente al de Hostiensis; esto es, la identificación de la *plenitudo potestatis* del Papa con el poder absoluto de Dios.²¹ En general, Pelayo adopta criterios más radicales que Viterbo. Por ejemplo, no se encuentra a gusto con las limitaciones al poder del Papa que surgen de la distinción que Viterbo delinea entre los modos de acción de Cristo y los de su vicario. Aunque reproduce puntualmente a Viterbo en estos párrafos, se siente obligado a hacer algunos sutiles cambios, peque-

¹⁷ Viterbo, *De Regimine*, p. 128.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 128-132.

¹⁹ DSPE, fol. 83a. Ad quem autem se extendat potestas papalis et in quibus valeat dispensare hic et interfero ut de eius potentia spirituali et temporali...

²⁰ *Ibid.*, fol. 85. Iterum de dispensatione pape in quibus casibus dispensare valeat et in quibus non. Super quo notandum es quod sunt certi casus in quibus papa dispensare non potest, quibus exceptis, per consequens omnia alia in eius arbitrio relinquuntur.

²¹ Véase William Courtenay, *Capacity and Volition: A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo, P. Lubrina, 1990, pp.92-95.

ñas adiciones que, a lo último, consiguen alterar el significado de conceptos enteros. Dos de estos cambios son particularmente relevantes. El primero tiene que ver con la transitoriedad del Papa, opuesta a la agencia eterna de Cristo. Como Viterbo, Pelayo dice que ciertamente el poder del Papa es transitorio pues dura lo que su vida dura, pero agrega,

Sin embargo, en diferentes sucesores [de Pedro], el Papa dura hasta el fin de los tiempos.²²

Esta leve diferencia con el texto de Viterbo permite a Pelayo decir no solamente que el poder papal es idéntico en cada Papa, sino también que, en cierta manera, la *persona* de éste dura hasta el fin de los tiempos. Los Papas son pues un Papa; sólo los envoltorios corporales y los nombres cambian; la capacidad del Papa de modificar la ley se extiende a todas las leyes creadas por el Papado a lo largo del tiempo. Por supuesto, el Papa sigue siendo un ser temporal, pero su temporalidad no es humana. Si Cristo cedió al Papa sus poderes sacerdotales y gubernativos, y si además éste incorpora todas las capacidades naturales y sacerdotales desde los tiempos de Abel, el primer sacerdote, entonces la agencia del Papa se extiende a toda la historia humana.

El segundo cambio refiere a la jurisdicción del Papa sobre los infieles. Donde Viterbo concluye que la autoridad del Papa sobre ellos es potencial y que la actualización de la misma depende de las acciones de éstos, es decir, de su conversión al cristianismo (por gracia de Dios, está claro), Pelayo agrega una frase aparentemente contradictoria: “Por lo tanto el Papa ciertamente tiene poder sobre los infieles.”²³ El concepto de Pelayo queda más claro en otros pasajes de su obra, como donde dice,

El Papa es el vicario general del Señor Jesucristo y por lo tanto tiene autoridad no solamente sobre los cristianos sino también sobre todos los infieles.²⁴

Esta autoridad, para Pelayo, tiene un claro carácter coercitivo, pues está sustentada en la capacidad del Papa de castigar a los infieles. Según Pelayo, el Papa puede y debe castigar a judíos, paganos, e idólatras cuando ellos pecan contra la ley natural, ya que, aún si no han sido bendecidos por la fe verdadera, la ley natural es común para todos los seres humanos.²⁵ El Papa ciertamente puede, si así lo desea, hacer guerra justa contra ellos.²⁶

Esta discrepancia con Viterbo requiere de mayor análisis. En primer lugar, debe tenerse presente que Pelayo, un español, era consciente del número de no cristianos que vivían bajo el gobierno cristiano en la Península Ibérica, así como del hecho de

²² DSPE, fol. 108a, *Autem in diversis successoribus papa durat usque ad fine seculi.*

²³ *Ibid.*, *Ideo, papa potestas habet supra infidelis.*

²⁴ *Ibid.*, fol. 9a, *Papa vicarius generalis est dominus Iesu Christi, et ideo potestatem habet non solum super christianos, sed etiam super omnes infideles.*

²⁵ *Ibid.*, *Papa iudicat et punit iudeos...si gentiles, vel paganos contra ipsam legem nature, licite per papam potest punier... ideo, omnes idolatras punier potest.*

²⁶ *Ibid.*, *loc. cit.*

que su tierra natal era una frontera permeable entre las administraciones cristiana y mora. Además, África, la cual Pelayo fervientemente pidiera conquistar al rey de Castilla,²⁷ también estaba muy cerca de la Península. Es dudoso que Pelayo hubiese aceptado excluir tantas gentes de la jurisdicción del Papa. Dado que gran número de infieles ya vivían bajo la autoridad de los reyes cristianos españoles, tal exclusión hubiese privado al Papa de acceso a una amplia esfera de administración temporal. Por cierto, Pelayo expresa un claro malestar por la forma en que los asuntos de los infieles eran tratados en la Península,

Los reyes de España encargaban a judíos prepotentes de los negocios y las rentas del reino.²⁸

Excluir a los infieles del ámbito de la autoridad papal hubiese sido contradictorio con la posición de Pelayo con respecto a la sujeción de los gobernantes temporales al poder del Papa. Más aún, parece dudoso asimismo que él hubiese querido dejar la autoridad del Papa dependiendo de una acción futura de los infieles. En este punto, el tema de la relación entre potencialidad y actualización, esto es, de la agencia de la voluntad, debe ser entendido en forma diferente en Pelayo y en Viterbo. Los artículos 45 y 46 de *De Statu* deben entenderse también como la refutación que Pelayo hacía de Marsilio y, por tanto, ellos contienen todo el radicalismo que una polémica entre hermanos puede tener.

En esos artículos, Pelayo comienza su argumento estableciendo precisamente que el Papa no tiene superior en la tierra.²⁹ Esto significa que ninguna institución eclesiástica, ni siquiera el concilio general,³⁰ ni todos los fieles en su conjunto,³¹ y mucho menos cualquier gobernante secular,³² tienen jurisdicción alguna sobre la persona del Papa o las decisiones de éste.³³ Desde aquí, siguiendo de cerca a Hostiensis,³⁴ Pelayo atribuye al Papa la *plenitudo potestatis*, en el sentido del poder más absoluto, esto es, la capacidad de suspender la aplicación de la ley.³⁵

Según *De Statu*, artículo 45, El Papa de ordinario actúa ordenadamente, *de iure*, legislando para la Cristiandad entera, administrándola, y legitimizándola. El tiene autoridad (*iurisdictio*) sobre todos los gobernantes temporales y espirituales y sobre

²⁷ Pelayo, *Speculum Regum*, (Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1955) p. 12, Tibi de iure debetur Arica, in quia olim nomen Christi sicerissime colebatur, quam hodie incolit machometua . . . Accingere gladio tuo potentissime. Percute in ore gladii tui, pugil ecclesiae matri tuae et sponso eius Christo ut colatur in ea quam pretiosissimo sanguine adquisiuit.

²⁸ DSPE, fol. 132v. Regis Hispaniae faciunt prepotentes iudeos super negotia et regni redditus. En *Speculum Regum* agrega: quod male servatis, reges hispaniae.

²⁹ DSPE, fol. 84a. Papa superiorem non habet [in terra].

³⁰ Ibid., [S]olus papa potest contra omnia concilia et statute venire.

³¹ Ibid., quod si totus mundus sentiret contra papa, sententia pape standum est.

³² Ibid., Solus papa deponit imperatore et alios principes, et solus papa potest privare iurisdictione et re sua.

³³ Ibid., nullus in terris a suo iudicio, et sententia, nisi ad deum valet appellare.

³⁴ Pelayo cita a Hostiensis veintiséis veces a lo largo de sus artículos 45 a 50, donde tiene lugar este análisis, e innumerables veces en el conjunto de su obra, a diferencia de Viterbo, que no menciona a Hostiensis en absoluto.

³⁵ DSPE., fol. 85a. Papa habet plenitudo potestatis.

todos los individuos³⁶ (incluyendo a los infieles)³⁷; puede crear nuevas leyes, e interpretar o cambiar las existentes; él designa a todos los prelados y aún al emperador a través de los electores, etc.³⁸ El caso de los electores del imperio es particularmente pertinente en el contexto de la polémica de Pelayo con Marsilio,³⁹ por tanto aquél discute este tema ampliamente. Cuando el Papa está actuando ordenadamente, puede hacerlo a través de un intermediario, cosa que regularmente hace.

Pero el Papa puede también elegir con legitimidad suspender la ley excepcionalmente (asunto que comienza a tratar el artículo 46 de *De Statu*),⁴⁰ y este atributo le pertenece exclusivamente a él.⁴¹ Pelayo dice, por ejemplo, refiriéndose a la capacidad del Papa de dispensar a un monje de sus votos,

En dispensaciones que son contra el *ius positivum*, porque en esto es suficiente la sola voluntad del dispensador, y él [el Papa] puede dispensar sobre la ley [supra ius].⁴²

Por lo tanto, Pelayo distingue dos diferentes modos de acción en el Papa, uno regular y uno excepcional, los cuales los canonistas anteriores ya habían definido. De hecho, según Pelayo, hay muy pocas cosas que caigan fuera de la agencia legítima del Papa, dentro de los límites de la fe,

[El Papa] puede dispensar sobre todas las cosas de un modo que no es contrario a la Fe.⁴³

Para Pelayo, los límites del poder absoluto del Papa son el Decálogo (pero de un modo relativo, como será discutido después), los cuatro Evangelios, y el *status ecclesie*, es decir, las leyes fundamentales de la Iglesia tal como fueran aprobadas por los primeros cuatro concilios generales.⁴⁴ Y aún estos límites son relativos, si hay justa causa extraordinaria que justifique su suspensión excepcional. Pelayo afirma indirectamente que el Papa puede dispensar aún en estas cuestiones,

El Papa peca si dispensa sin justa causa . . . en cuanto es verdad cuando dispensa contra los Evangelios, o contra los estatutos generales de la Iglesia.⁴⁵

³⁶ Ibid., Solus papa habet utrumque gladios, scilicet spiritualem et temporalem.

³⁷ Ibid., fol. 102a. Papa potestas habet supra infidelis.

³⁸ Ibid., fol. 84. Credo que papa posit privare electors ecclesiasticos et seculars iure aligem de imperatorem *si vult*, hoc ideo que hoc ius quod habent eligendi ab ecclesia habuerunt.

³⁹ Marsilio discute el mismo problema en *El defensor de la paz*, discurso dos, capítulo XXVI, donde dice que el emperador recibe su autoridad de los electores, y que éstos son agentes libres. Cuando el Papa interfiere con ellos, como Juan XXII lo hizo, el Papa está actuando ilegítimamente y causa gran daño a la república.

⁴⁰ DSPE., fol. 84v. Dispensatio est dicitur exceptio.

⁴¹ Ibid., Solus papa potest dispensare...

⁴² Ibid., In dispensatione qui sunt contra ius positivum quia in hic sufficit sola voluntas dispensatoris, que potest supra ius dispensare.

⁴³ Ibid., fol. 83. In omnibus potest dispensare dummodo non sit contra fidem.

⁴⁴ Ibid., Non potest tollere IV concilia generalia, que sunt sicut IV evangelia.

⁴⁵ Ibid., Nisi papa ex iusta causa dispensat peccat, quod verum est quando dispensatur contra evangelium, vel contra ecclesie generalem statum.

En el contexto de la discusión de dispensa de la ley, esta afirmación puede parecer ambigua, pues Pelayo no dice que el Papa no pueda dispensar en la práctica en dichos casos, sino sólo que puede pecar cuando lo hace. No es que el pecado no fuera importante para Pelayo, cuando exactamente lo contrario es verdad. Lo que dice es que si que el Papa peca, actúa ilegítimamente; sin embargo, el pecado del Papa sólo puede ser tratado y castigado directamente por Dios. Esto es, la resolución terrena de esas acciones y su legitimidad o ilegitimidad caen fuera de la competencia humana. Lo que es más, dado que las resoluciones del Papa son inapelables, aún sus decisiones pecaminosas tienen fuerza de ley. Así, Pelayo afirma como al pasar,

En esta vida, aún si el papa hace daño o injusticia a alguien, él [el Papa] no tiene juez por encima de él . . . a cuya sentencia él deba consentir.⁴⁶

Además, aún si el Papa quisiese someterse voluntariamente al juicio por otro hombre, este juicio sería nulo o ilegítimo.⁴⁷ Y agrega todavía,

Ningún crimen depriva al Papa del Papado, ni aún la herejía si él elige rectificarse.⁴⁸

Podríamos preguntarnos, dadas estas afirmaciones, si no habría entonces fundamento para la dispensa siquiera en lo establecido por los Evangelios, los estatutos fundamentales de la Iglesia, etc., es decir, fuera de los límites preestablecidos al accionar del Papa en los principios del derecho canónico y aún en la propia obra de Pelayo. Esas afirmaciones sugieren que el Papa puede dispensar legítimamente con causa justa y suficiente, aun en estos casos. Y esta cuestión no es retórica, porque hay un texto que da cuerpo a la sospecha de que Pelayo puede haber estado pensando, si bien no consistentemente, esta posibilidad,

Yo creo que por plenitudo potestatis, [el Papa] puede dispensar contra [la opinión] del apóstol [se refiere a Pablo, Cor. I, sobre la bigamia].⁴⁹

Esta afirmación, junto con otra en la cual Pelayo sugiere que el Papa puede dar dispensa aún en principios evangélicos establecidos,⁵⁰ ha inquietado a Marino Damiaata, un estudioso de la obra de Pelayo. Damiaata percibe esas afirmaciones como contradictorias con la insistencia de Pelayo en que el Papa no puede actuar contra la fe, y atribuye esto a un exceso retórico debido al calor de la polémica en desarrollo.⁵¹ Pelayo, sin embargo, parece demasiado consistente en su opinión de que el Papa no puede ser hereje, y de que éste debe someterse a los principios de la fe

⁴⁶ Ibid., fol. 6v. In hac vita, etiam si iniuriam, vel iniustitiam facit papa alicui, non habet iudicem super se quorum sententie se subiiciat.

⁴⁷ Ibid., fol. 85a. Primo ergo papa a quo quam accusari et iudicari non poset nisi de heresi, nisi ipse papa voluntarie se submitat alicuius iurisdictione

⁴⁸ Ibid., fol. 2 v. Nullum crimen privat papa papatu, etiam heresies si vult corrigi.

⁴⁹ Ibid., fol. 86. Credo que de plenitudine potestatis papa posset contra apostolum dispensare...

⁵⁰ Ibid., item contra evangelio...dispensa tamen in evangelio, interpretando et declarando ipsum.

⁵¹ Marini Damiaata, *Alvaro Pelagio, teocratico scontento*. Firenze : Studi francescani, 1984, p. 63

cristiana, como para que ese sea el caso. Con respecto a esto último, con todo, debe tenerse en cuenta que para Pelayo el Papa puede hacer nuevos artículos de fe e interpretar los existentes, siempre que los mismos no incurran en herejía.⁵²

Si hemos de creer que Pelayo no estaba argumentando a favor de algún tipo irracional o caprichoso de autoridad ilimitada, debe entonces haber algún fundamento para organizar todo el conjunto de sus afirmaciones. Si admitimos que su propósito no era poner en cuestión centurias de trabajo jurídico, o someter la Cristiandad entera al capricho de un solo hombre, sino dotar a la figura de autoridad de éste de tanta flexibilidad en el ejercicio del poder como se pudiera, veremos que era la teoría jurídica la que no permitía a Pelayo suficiente espacio de maniobra. El necesitaba del respaldo de la teología y de la teoría moral. Pelayo encontró ambos en los trabajos de Juan Duns Escoto.

El recurso de Pelayo a Escoto puede demostrarse primeramente a través del análisis de la naturaleza del poder del Papa concebido por Pelayo. Si el poder del Papa proviene de ser el vicario de Cristo en la tierra, entonces el origen de su actividad reside en su voluntad. El siguiente párrafo divide así como conecta los artículos 45 y 46,

El solo es el sucesor de Pedro y el vicario de Jesucristo, no puramente humano, pero verdadero agente de Dios en la tierra, desde donde gobierna, estipula, y ordena, y juzga todas las cosas así como elige. Por lo tanto, él tiene la totalidad del poder . . . Porque por él, en razón de su voluntad, y porque él lo desea, las leyes tienen vigor.⁵³

A través del acto voluntario de querer las leyes en existencia el Papa deviene el legislador legítimo para toda la Cristiandad o, en otras palabras, la legitimidad de la ley radica en la voluntad del legislador. Según Escoto,

Yo digo que hay algunas leyes generales, ordenando correctamente cosas que han sido establecidas de antemano por la voluntad divina y no por el intelecto divino, como algo que antecede cualquier acto de la voluntad divina.⁵⁴

La voluntad de Dios es, pues, el origen de la ley. El Papa, siendo el agente de Dios, procede como Dios con respecto a la ley humana. Pelayo, ciertamente, sobrepasa las afirmaciones de Viterbo a este respecto.⁵⁵ Si admitimos que el poder de

⁵² DSPE., fol. 84. *Papa posset facere novum articulum in fide, vel potius declarare...*

⁵³ *Ibid.*, fol. 86. *Solus papa est successor Petri et vicarius Iesu Christi, non puri hominis, sed veri dei geres in terris. Unde omnia regit, disponit, et ordinat et iudicat pro ut ei placet. Nam apud eo est pro ratione voluntas, et quod ei placit legis habet vigorem.*

⁵⁴ Johannes Duns Scotus, *Ordinatio I*, d. 44, q. única. La versión pertenece a Allan Wolter, *Duns Scotus on the will and Morality*, Washington, The Catholic University of America Press, 1986. p. 257. También, *Ordinatio I*, d. 38, q. única. *Sed intellectus divinus comparando cognitionem eius ad actum voluntatis eius, non prehabet cognitionem dictativam aliquam de aliquot faciendum, nec cognitionem...*

⁵⁵ La mayoría de los autores considera a Viterbo un tomista. Véase la introducción de R. W. Dyson en Viterbo, *De Regimine*, p. xix.

Cristo es cedido al Papa, entonces la manera en la cual el poder opera debe ser cedida asimismo. Más aún, según Escoto,

Pero en la medida en que él [Dios] es capaz de hacer muchas cosas que no están en acuerdo con estas leyes preestablecidas, sino que van más allá de ellas, se dice que Dios actúa de acuerdo a su poder absoluto . . . Por tanto digo que muchas cosas pueden ser hechas ordenadamente; y muchas cosas que no incluyen otra contradicción que aquellas que conforman las leyes presentes pueden ocurrir en forma ordenada cuando la rectitud de tales leyes . . . descansa en el poder del agente mismo. Y por lo tanto tal agente puede actuar de otro modo, estableciendo así otra ley recta, la cual si fuere establecida por Dios, sería justa, porque ninguna ley es justa excepto en la medida en que la voluntad divina la acepta como establecida . . .⁵⁶

Escoto estableció claramente la libertad de Dios para cambiar o suspender cualquier ley en cualquier punto de su actividad, la cual, desde el punto de vista de los humanos, significa en cualquier punto en el tiempo. También extendió esta capacidad a cualquier agente humano libre, porque la equidad de la ley “descansa en el poder del propio agente”. En otro lugar, Escoto escribió,

No es sólo en Dios sino en todo libre agente que puede ya actuar de acuerdo a los dictados de una ley justa o ir más allá o contra la ley . . .⁵⁷

Cualquier otra perspectiva constreñiría la libertad de la voluntad, tanto en Dios como en sus criaturas. Y este aspecto es esencial en el pensamiento de Pelayo. En su entendimiento de la actividad volitiva del Papa, sus adiciones al análisis de Viterbo dejan de aparecer contradictorias, porque cualquier cosa que es potencial (tal como el ejercicio de la autoridad sobre los infieles) puede ser actualizada en cualquier punto en el tiempo si el Papa así lo desea. En suma, al ceder su poder a su agente, Dios hace del Papa el legislador legítimo y le dota con la capacidad de dispensar de la ley sin otro límite que una causa justa. En otras palabras, todos los cristianos (y otros) están sometidos a la voluntad del Papa con respecto a la ley, del mismo modo en que toda creación está sometida a la voluntad del creador.

Consecuentemente, Pelayo está creando dos diferentes condiciones con respecto a la relación entre los seres humanos y la ley dentro de la Cristiandad. La primera condición, personificada en el Papa porque sólo él tiene *plenitudo potestatis*, es aquella de alguien que está por encima de la ley, que actúa ordenadamente cuando la crea, la cambia, o la suspende. La segunda condición abarca al resto de los humanos que viven bajo el gobierno de la ley, quienes procederían desordenadamente si intentasen alterarla. Precisamente este es el caso de Luis de Baviera en sus acciones contra

⁵⁶ Johannes Duns Scotus, *Quaestiones in lib. I Sententiarum*, en *Opera Omnia*, vol V, parte 2, d. 44. q. única Hildesheim, 1968.

⁵⁷ *Ibid*, loc cit.

Juan XXII.⁵⁸ Como era de esperarse, Escoto hizo la misma distinción entre aquellos en una posición de soberanía (fuesen Dios o el gobernante legítimo), quienes hacen las leyes, y por tanto pueden alterarlas, y aquellos que no hacen las leyes pero viven bajo ellas, y no pueden actuar fuera de ellas legítimamente.⁵⁹

En esta línea de pensamiento, Pelayo da un ejemplo particularmente interesante, en el cual el Papa puede dispensar aún contra la libre voluntad y los votos expresos de un ser humano, a efectos de mejor servir el desarrollo de la fe cristiana. El ejemplo es como sigue: supongamos que un rey musulmán aceptara convertirse al cristianismo con todo su pueblo, y que a cambio pidiese una mujer en particular, una monja, en matrimonio. Ahora supongamos que dicha monja, quien entrara a su convento voluntariamente, no tuviese el menor interés en el matrimonio, el cual, además, por sus votos le estaba prohibido. En este caso, contra la libre voluntad de la hermana, y contra la santidad de esos votos, el Papa puede dispensar de *plenitudo potestatis*. Primero, porque siendo el legislador, él tiene derecho a hacerlo. Segundo, porque los votos de la hermana han de ser sacrificados al propósito más alto, dado que trayendo tantas ovejas perdidas al rebaño, y consiguiendo para ellas la posibilidad de salvación, la fe cristiana crecería. Tercero, porque tal matrimonio ciertamente prevendría numerosas guerras y, por lo tanto, salvaría muchas vidas, lo cual es el bien mayor para la comunidad. Si la hermana se opusiese al compromiso por su propia libre voluntad, ella estaría actuando desordenadamente, sus prioridades habrían sido revertidas, y su voluntad corrompida. Pues al elegir libremente ser una monja, esta mujer eligió dedicar su vida enteramente a Dios, y entonces ella en los hechos ha elegido ese matrimonio, que es lo que mejor sirve la voluntad de Dios.⁶⁰

Sin embargo, para que las leyes sean correctas y justas, es también necesario, según Escoto, que el legislador tenga autoridad y guarde prudencia,

Por tanto, tenemos esta cuarta conclusión: lo que una ley positiva justa requiere de su legislador es prudencia y autoridad. Prudencia, [porque] él puede dictaminar lo que puede ser establecido para la comunidad de acuerdo a la recta razón práctica. Autoridad porque la ley se deriva de un verbo que significa

⁵⁸ Entre muchos otros, DSPE, II, fol. 11a. Item bavarus excommunicatus et hereticus condemnatus, dare sententiam non potuit contra papam... Quomodo ergo miser iste bavarus, secularis et inferior, et tot dictis laqueis irretitus procedure potuit contra papa...

⁵⁹ Véase Courtenay, *Capacity and Volition*, p. 102. El texto de Escoto es como sigue: "Quando autem illa lex recta—secundum quam ordinate agendum est—non est in potestate agentis, tunc potential eius absolutam non potest excedere potential eius ordinatam circa obiecta aliqua, nisi circa illa agat inordinate; necessarium enim est illam legem stare—comparando ad tale agens—et tamen actionem "non conformatam illi legi rectae" non esse rectam neque ordinatam quia tale agens tenetur agree secundum illam regulam cui subset... Sed quando in potestate agentis est lex et rectitude legis, ita quod non est recta nisi quia statute, tunc potest aliter agens ex libertate sua ordinate quam lex illa recta dictet; et tamen cum hoc potest ordinate agree, quia potest statuere, aliam legem rectam secundum quam agat ordinate. Nec tunc potential sua absoluta simpliciter excedit potentiam ordinatam praecise secundum priorem legem, contra quam vel praeter quam facit. Ita posset exemplificari de principe et subditis, et lege positiva.

⁶⁰ DSPE, fol. 87v.

“obligar” y no todo juicio de un hombre prudente obliga a la comunidad, u obliga a ninguna persona si un hombre es cabeza de nada . . .⁶¹

Pelayo, por su parte, dotó a su Papa de gran autoridad. La autoridad en si misma, sin embargo, no alcanza para asegurar un justo ejercicio del poder y nada puede estar más lejos de la intención de Pelayo que crear un tipo de gobierno inmoral o amoral. Desde el comienzo en *De Statu* Pelayo establece claramente sus premisas, las que pueden resumirse como sigue: a efectos de alcanzar la felicidad (beatitud), que es el más alto bien, debe haber un pueblo cristiano bajo la autoridad de un vicario, protegida en el amor del Dios único.⁶² Y, con respecto a la actividad del Papa, Pelayo afirma que nosotros debemos, en principio, asumir que aquél actúa en prudencia, amor de Dios, y en amor del pueblo que Dios puso a su cargo.⁶³ Consecuentemente, porque él representa o corporiza el principio de unidad de la Iglesia entera entendida como comunidad de los fieles, el Papa en sí mismo deviene un principio ético.

Pelayo sabe que el Papa es humano y por tanto puede errar y lo hará, y que puede pecar y pecará. Sin embargo, mientras que el Papa puede dispensar en un gran número de casos, y cometer muchas transgresiones, y pecar sin ningún freno terrenal, hay algunos principios éticos que él no puede quebrar. Si él cruza cierta línea, deja de ser Papa por su propia libre, corrompida voluntad. Y este límite es la herejía, porque el herético, quien quiera que sea, no ama a Dios. En el caso de herejía, entonces, los cardenales y el concilio general deben abandonar al réprobo y elegir otro Papa,⁶⁴ porque la Iglesia no puede existir sin una cabeza,⁶⁵

Si entonces, el papa fuera a persistir implacablemente en herejía notoriamente condenada, y no quisiera renunciar al Papado, entonces los cardenales deben abandonarle, y elegir otro . . . porque la herejía pertinaz de priva de cualquier beneficio.⁶⁶

Pelayo distingue, por lo tanto, entre pecados que el Papa puede dispensar con justa causa, o perpetrar sin castigo humano, y pecados que son tan graves que excluirían a éste (o a cualquiera) de la comunidad de los fieles. Para esta distinción, Pelayo recurre a un fundamento particular,

⁶¹ Ibid., IV, d. 15, q. 2.

⁶² DPPE, f 16v, Et ita populi christiani unus est pricipatus simpliciter...omnes enim de civilitate Christiana ad eundem finem et sub eadem ratione ordinatur, scilicet ad gratiam et charitatem Dei et unitatem que sunt vincula perfectionis in via et ad finalem beatitudinem in patria... viso quod politia Christiana est una, et eius est unos princeps regens eam, ostendendum est quod iste primus et supremus princeps est papa...

⁶³ Ibid. f 5a, Debemus presumere et credere quod sententie... precipue domini papa prudenter et patienter et iuste sint. Ibid., F 6a, et ideo pro eo maxime presumendum es, quod sancte agat et iuste agat.

⁶⁴ Ibid., f4v Quod ecclesia universalis errare non potest, nisi in membris corruptis.

⁶⁵ Ibid., f 98v Ecclesia acephala, mortus corpus est.

⁶⁶ Ibid., f 6v Si ergo papa incorrigibiliter in heresi permaneret, iam damnata notorie, nec renuntiare vellet papatum...cardinales possent et debent ab eo recedere, et alium eligere...que heresis pertinax privat queque beneficio.

Hay preceptos que pueden ser mudados, como los principios de la segunda tabla . . . y [hay] preceptos inalterables como los preceptos de la primera tabla.⁶⁷

Con esta afirmación, Pelayo se remite a la teoría ética de Escoto. En su *Comentario a las Sentencias* III, distinción 37,⁶⁸ Escoto discutió en extenso la relación entre el Decálogo y la ley natural. Según él, los preceptos de la primera tabla y los de la segunda tabla se relacionan con las leyes de la naturaleza de diferente manera. Escoto concluye que hay un primer grupo de normas, personificadas en los tres primeros mandamientos que refieren al amor de Dios, en el cual ni siquiera El puede dispensar sin caer en contradicción,

Pero es diferente con los preceptos de la primera tabla, porque éstos ven a Dios inmediatamente como objeto.

Y agrega después, hablando específicamente del tercer mandamiento,

Si Dios pudiera dispensar de él absolutamente, de modo que un hombre nunca tuviera que manifestar afecto o amor alguno por Dios por la entera duración de su vida. Esto no parece probable, porque sin algún acto de buena voluntad o de amor hacia Dios como el fin último, uno no podría hacer ninguna cosa simplemente Buena que sería necesaria para alcanzar ese fin, y así esta persona nunca estaría obligada a querer algo que es simplemente bueno.

Los otros mandamientos refieren al amor del vecino y aquí la dispensa puede ser hecha con justa causa, o en caso de gran necesidad. Cuando discute los principios por los cuales no puede haber dispensa, Escoto agrega,

Pero este no es el caso cuando hablamos en general de todos los preceptos de la segunda tabla . . . Porque ellos no contienen bondad tal como es necesariamente prescrita para alcanzar la bondad del último fin . . . porque aún si el bien encontrado en estas máximas no fuera mandado, el último fin sería todavía amado y alcanzado.

Los preceptos de la segunda tabla, argumenta Escoto, no son parte de la ley natural propiamente dicha, sino indirectamente, dado que están en dependencia de los principios de la primera tabla. En el contexto de este aspecto particular del pensamiento escotista, la estricta evaluación de Pelayo de las medidas a ser tomadas por la Iglesia si el Papa cae en herejía quedan clarificadas, dado que la herejía, entendida como falta de amor y respeto por Dios, ciertamente pertenece a la primera tabla. Por otra parte, en preceptos pertenecientes a la segunda tabla, el Papa puede dispensar dada justa causa, en tanto estos preceptos están al servicio de los primeros,

⁶⁷ Ibid., *Quedam sunt precepta immobilia, ut precepta secunde tabule... quedam incommutabilia, ut precepta prime tabule.*

⁶⁸ Johannes Duns Scotus, *Quaestiones in lib. III Sententiarum*, en *Opera Omnia*, vol VII, parte 2, Hildesheim, 1968.

Sólo el Papa dispensa en grados prohibidos por la ley divina [segunda tabla].⁶⁹

Así, la opinión de Pelayo respecto a la dispensa de la bigamia contra el juicio de Pablo cesa de ser contradictoria con su consistente presuposición de que los principios de la fe son el único límite a la agencia del Papa. No sorprende tampoco que al argumentar esta materia, Pelayo afirme,

Yo sostengo [contra Inocencio] que la dispensa, sin embargo, siempre presupone utilidad o necesidad . . . La causa [de la dispensa] puede ser tan grave que el papa pueda legítimamente y sin pecar dispensar [en ella].⁷⁰

Pelayo, por supuesto, nunca dice que la dispensa pueda ser dada liviana o frívolamente. Todos los ejemplos que da son casos donde la supervivencia de la comunidad o la salud de la fe están en juego, o tienen mucho que ganar de la dispensa,

Y proponiendo el bien mayor, el bien menor y la utilidad deben ser denegados.⁷¹

Escoto también había argumentado en extenso sobre la dispensa de la bigamia en *Sentencias* IV, distinción 33,⁷²

Cuando hay dos razones por la que algo es ordenado, una es el propósito principal, la otra el fin menos importante, es razonable hacer uso de ésta de una manera que favorezca el fin principal, aún si este milita en alguna medida contra el propósito menos importante . . . En el caso de que una multitud de hombres cayera por la guerra, la espada, o la pestilencia, mientras una multitud de mujeres quedara, la bigamia podría volverse lícita aún ahora.

Escoto agrega que a efectos de que tal instauración de la bigamia se volviese de justicia, ella sólo necesita la ratificación de Dios, que tal vez pudiera ser dada en la forma especial de la revelación, a la Iglesia. En palabras de Pelayo, bajo una circunstancia tan apremiante, el Papa no pecaría en dispensar al bigamo.

Hemos dicho al comenzar que Alvaro Pelayo desarrolló una versión original de los fundamentos y la legitimidad del poder pontificio. Podría preguntarse cómo es ello posible, si su obra principalmente consiste en reproducir a autores que le precedieron, como Viterbo, Hostiensis, y Escoto. Ocurre que al combinar a estos autores un elemento nuevo surge en la obra de Pelayo, y es éste es su argumentación y fundamentación de la soberanía universal del Papa. Si reproduce a Viterbo, los sutiles cambios que introduce en su reproducción le tornan más radical que éste en su fundamentación de la soberanía pontificia. Cuando Pelayo dice que la jurisdicción pontificia debe extenderse no sólo sobre todos los cristianos sino también sobre todos los infieles, está poniendo a la humanidad entera bajo la autoridad de un único

⁶⁹ Ibid., f 85a Item, in gradibus divine lege prohibitis solus papa dispensat.

⁷⁰ DSPE, f 86v Teneo... que dispensatio semper utilitatem, vel necessitatem presupponit... Causa ergo tanta posset esse quod papa licite et sine peccato posset dispensare. Pelayo aplica el mismo argumento a la bigamia, al homicidio, y aún sugiere aplicarlo a algunos preceptos evangélicos.

⁷¹ Ibid., Et maius bonum proponendum, est minori bonum et utilitas privandum.

⁷² Johannes Duns Scotus, op. cit., vol VIII, parte 2.

legislador, que es el Papa. Y esto lo hice sin por ello negar las soberanías particulares; al contrario, de continuarse el precedente análisis, se vería que el argumento de Pelayo también fundamenta éstas, las que existen por tolerancia del Papa, con principios similares si bien limitados espacial y temporalmente. Finalmente, al recurrir a Escoto, fundamenta el poder de ese soberano universal que es el Papa, en la voluntad de éste como legislador supremo. Este procedimiento hace del papado una institución abstracta, legítima, y dotada del monopolio de la soberanía, no tan alejado, en última instancia, de las características del Estado moderno.