

# Tensiones medievales entre Iglesia y Estado: una mirada desde Tomas de Aquino.<sup>1</sup>

Medieval tensions between Church and State: a view from Thomas Aquinas.

Les tensions médiévales entre l'Église et l'État : un point de vue de Thomas d'Aquin.

Tensões medievais entre Igreja e Estado: uma visão de Tomás de Aquino.

---

**Diego Landinez Guio** <sup>2</sup>

**Cómo citar este artículo:** Landinez-Guio, D. (2020-1). Tensiones medievales entre Iglesia y Estado: una mirada desde Tomas de Aquino. *quaest.disput*, 13 (26), 18-32

## Resumen

El presente artículo tiene por objeto revisar el anclaje del pensamiento de Tomás de Aquino en los problemas teológico-políticos que atraviesan su época desde la llamada “querrela de las investiduras” y su resolución en el concordato de Worms, de 1122. Para ello, se rastrean algunos elementos fundamentales del derecho medieval y su relación con el problema tomista de la relación entre la ley eterna, la ley natural y la ley humana. Se propone defender la idea de que el Doctor Angélico se sitúa en un punto de articulación entre una concepción medieval y una moderna del Estado que empieza a desligarse a este último de la tutela de la Iglesia, al rescatar su legitimidad propia en la búsqueda del bien común.

**Palabras clave:** Iglesia, estado, ley natural, querrela de las investiduras, derecho medieval, Tomás de Aquino

---

<sup>1</sup> Recibido: 31/01/2019. Aprobado: 07/11/2019  
Artículo de reflexión.

<sup>2</sup> Docente de la Corporación Universitaria Minuto de Dios, CRS. Magíster en Filosofía. Contacto: dalandinezg@hotmail.com. ORCID0000-0002-9902-6539.



## Abstract

The purpose of this article is to review the link between the thought of Thomas Aquinas in the theological-political problems that are going through his time, since the so-called "Investiture Controversy" and its resolution in the Worms concordat of 1122. For this, we will trace some fundamental elements of medieval law and its relation to the problem of the relationship between the eternal law, the natural law and human law. It is proposed to defend the idea that the Angelic Doctor resists becoming a point of articulation between a medieval and a modern conception of State, that begins to dazzle the latter of the tutelage of the Church, to rescue its own legitimacy in the search for the common good

**Keywords:** Church, State, Natural Law, Investiture, Thomas Aquinas.

## Résumé

Le présent article a pour but de passer en revue l'ancrage de la pensée de Thomas d'Aquin dans les problèmes théologico-politiques qui se posent à son époque depuis la soi-disant "dispute de l'investiture" et sa résolution dans le Concordat de Worms de 1122. À cette fin, certains éléments fondamentaux du droit médiéval et leur relation avec le problème thomiste de la relation entre la loi éternelle, la loi naturelle et la loi humaine sont retracés. Il est proposé de défendre l'idée que le Docteur Angélique se situe à un point d'articulation entre une conception médiévale et une conception moderne de l'État qui commence à dissocier ce dernier de la tutelle de l'Église, en récupérant sa propre légitimité dans la recherche du bien commun.

**Mots-clés :** Église, État, droit naturel, procès d'investiture, droit médiéval, Thomas d'Aquin.

## Resumo

O presente artigo visa rever a ancoragem do pensamento de Tomás de Aquino nos problemas teológico-políticos que se têm desenrolado no seu tempo desde a chamada "disputa de investidura" e a sua resolução na Concordata de Minhocas de 1122. Para este fim, são traçados alguns elementos fundamentais do direito medieval e a sua relação com o problema tomístico da relação entre o direito eterno, o direito natural e o direito humano. Propõe-se defender a ideia de que o Doutor Angélico está situado num ponto de articulação entre uma concepção medieval e uma concepção moderna do Estado que começa a dissociar esta última da tutela da Igreja, recuperando a sua própria legitimidade na busca do bem comum.

**Palavras-chave:** Igreja, estado, direito natural, processo de investidura, direito medieval, Tomás de Aquino.

## Introducción

La *Summa Theologiae* de Tomas de Aquino fue escrita en la segunda mitad del siglo XIII (entre 1265 y 1274), en el auge de la filosofía escolástica. Para aquel momento, las tensiones entre la Iglesia y el Sacro Imperio Germánico llegan a un punto relativo de resolución, en favor de la autonomía del segundo con respecto a la primera. Sin embargo, no deja de llamar la atención un pasaje preciso del segundo tomo de la obra cumbre del Aquinate cuando afirma lo siguiente:

Siendo la ley eterna la razón o plan de gobierno existente en el supremo gobernante, todos los planes de gobierno existentes en los gobernantes inferiores necesariamente han de derivar de la ley eterna (...) Por consiguiente, toda ley, en la medida que participa de la recta razón, se deriva de la ley eterna. (C.93, a.3).

Si con el Concordato de Worms (1122) se llegó a un acuerdo respecto al alcance de las investiduras del papa y el emperador, ¿qué implicaciones tiene la citada declaración tomista en una época de tensión entre el poder secular y el eclesiástico? ¿En qué sentido la ley eterna del “supremo Gobernante” se convierte en el límite de la acción de los “gobernantes inferiores”? ¿Hay acaso, en dichas palabras, una nueva demarcación entre lo que corresponde al Imperio y lo que corresponde a la Iglesia? ¿Implica la superioridad de la ley eterna sobre la humana una legitimización del dominio de la Iglesia sobre el Estado o, por el contrario, un reconocimiento de la relación directa entre el Estado y su fuente de autoridad, es decir, Dios mismo? ¿Hasta qué punto podría Tomas de Aquino inscribirse directamente en el problema que atraviesa la disputa de las investiduras?

Se sugiere que la declaración en torno a la relación entre la ley eterna y la de los “gobernantes inferiores” que hace Tomas de Aquino puede enmarcarse en el problema que subyace a la coyuntura teológico-política que enfrentó a las autoridades imperiales y eclesiásticas dos siglos antes de la aparición de la *Summa*, pero además, que dicho pensamiento se encuentra en el límite de la concepción medieval y moderna del Estado, pues equipara, sin posibilidad de subordinar la una a la otra, la relación que el gobierno secular mantiene con la autoridad suprema de Dios y la de esta y el poder de la Iglesia romana. Esto permite pensar la paulatina separación entre el gobierno de la sociedad y el gobierno de las almas.

Para ello, se examinarán, en líneas generales, los puntos de contacto y demarcación de la autoridad secular y la eclesiástica en el derecho medieval; se explorarán las características esenciales de la querrela de las investiduras; y se analizará la relación entre la ley eterna, la ley natural y la ley humana, según algunos pasajes del “Tratado de la ley en general” de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino.



## Poder eclesiástico y poder secular en el derecho medieval

Pese a la descomposición progresiva del Imperio Romano desde el siglo III, y su caída parcial en el siglo V, su figura continuaba existiendo en la Edad Media como “ficción jurídica”. De acuerdo con Weckmann (1993), el Occidente europeo se concebía como una continuación del Imperio, los demás reinos como provincias romanas “y las ciudades, como municipios” (p. 26). Por supuesto, sería falso asumir una continuidad real de las instituciones y las prácticas de dominio romanas en las nuevas estructuras instauradas por los germanos, ya que los territorios se habían dividido y estaban sujetos a las autoridades locales, ligadas con dificultad a una figura central; pero se pensaba al mismo tiempo, con la conversión cristiana de dichos pueblos, que “el imperio de Augusto [era] ahora ocupado por el ‘legítimo’ poseedor del Imperio, por Cristo, y lo que la espada no pudo conquistar en el Mundo Antiguo, ahora, en la Edad Media, [debía] ser conquistado por la luz del Evangelio” (Weckmann, 1993, p. 26).

La falta efectiva de una unidad política europea era compensada, tras el declive romano, por la continuidad ficticia de la grandeza del Imperio y un lazo religioso que creía, de una manera más o menos parecida en los diferentes territorios, en un imperio espiritual liderado por el cristianismo. Pero, además, el derecho romano era estudiado y comentado por los juristas medievales, como “Jus Commune”, al ser considerado como superior a cualquier orden jurídico cultivado por los reinos locales (Carpintero-Benítez, 2013, p. 216).

Para Weckmann (1993), no es posible encontrar en la Edad Media algo así como un “derecho internacional”, ya que los diferentes reinos no se concebían propiamente como jurisdicciones nacionales independientes, sino como partes confederadas del Imperio. La integración que de hecho habían generado los pueblos bárbaros, así como la admiración de estos por la civilización romana, permitía que la “ficción de los federados” continuara, pues, como afirma Pirenne (2008), “el emperador no [había] desaparecido de derecho” (p. 29). El poder político en los diferentes reinos germánicos, al igual que en Bizancio, respondía, por tanto, a una autoridad esencialmente laica que dominaba también en materia religiosa. Por ello, el dominio eclesiástico naciente gestaba la idea del Imperio universal, ligado a la figura de Cristo, bajo la tutela del emperador de Constantinopla, concebido como el principal defensor de su causa.

Sin embargo, observa Pirenne (2008), no era “la Roma imperial, sino la Roma de san Pedro” la que los papas tenían en mente en su pretensión de reconstruir el imperio universal (p. 194), y León III vio, a finales del siglo IX, la posibilidad de hacer esto posible. El 25 de diciembre del 800, Carlomagno ocupó el trono con la bendición del papa, quien consagró el nuevo Imperio

cristiano “posando en su frente la corona imperial” (Pirenne, 2008, p. 195). Con este acto, el mundo cristiano sufrió un reordenamiento político y religioso, en la medida en que el gobierno terrenal operó un desplazamiento de su centro. Por un lado, la autoridad se trasladó de oriente (el Imperio Bizantino) a occidente (el Imperio Franco); por otro, la soberanía del emperador y la legitimidad de la cual provenía su investidura dejaron de ser por completo laicas: “El poder que ha recibido hace de él no un emperador, sino el emperador (...) Carlos es el emperador de la Ecclesia tal y como la concibe el papa” (Pirenne, 2008, p. 195).

Los Estados feudales no se legitimaban a sí mismos, sino que respondían a las demandas de la ley natural que los precedía, y de la cual recibían sus obligaciones y su autoridad. La finalidad estatal de procurar siempre el “bien común” estaba determinada por la providencia de la ley eterna, cuya manifestación reflexiva en la razón humana, como lo muestra Santo Tomas, es la ley natural, sobre cuya base se edifica toda ley positiva. De esta manera, afirma Weckmann (1993), el derecho medieval “sostiene que la autoridad del gobernante deriva de Dios”, de ahí que su límite esté trazado por los preceptos de la ley eterna: “Mientras confirma su conducta a los postulados del derecho natural, el rey es legítimo, pero si los viola, se convierte ipso facto en tirano, ya que pierde conexión con el origen mismo de su soberanía” (p. 79). La mediación entre el Estado y Dios es innecesaria, pues la conformidad de la ley positiva respecto a la ley natural, que demanda el bien común, refleja una relación directa, que se evidencia en el cumplimiento de las obligaciones que los reyes contraen con el pueblo y, por tanto, con Dios mismo.

Tanto la autoridad civil como la eclesiástica tenían el mismo estatus de legitimidad, pues “toda potestad se origina en Dios”; por lo que, en ambos casos, el referente soberano siempre era “la Divinidad, para que esa autoridad [fuera] válida” (Weckmann, 1993, p. 91). Iglesia y Estado bebían de la fuente divina sin intermediarios, eran dos aspectos de una misma “República cristiana”, y en la Edad Media no eran concebidas por el derecho de manera independiente. Sin embargo, el problema radicaba en la forma en la que se erigieron estos poderes en Occidente, puesto que la coronación de Carlomagno, en tanto que defensor de la cristiandad, se legitimó por la iglesia (como nunca lo fue el basileus bizantino), y este hecho generó la disputa de la supremacía del uno sobre el otro, en la pretensión de extender la influencia de la esfera secular o la eclesiástica, especialmente cuando ello significaba la capacidad para nombrar a los obispos, con las prerrogativas propias de dicho cargo.

La relación jurídica principal en el Medioevo era el vasallaje, por el cual un señor (B) otorgaba “derechos de posesión” a un vasallo (C), a cambio de “fidelidad y homenaje”, además de la obligación de prestar servicio militar.



Esta relación, por la cual C quedaba sujeto al poder de B, tenía características particulares: si bien C quedaba sujeto a B por el beneficio adquirido, 1) el segundo no cedía al primero los derechos de propiedad, sino de posesión o “dominio útil”, por los cuales explotaba la tierra a cambio de tributo; y 2) era una relación de reciprocidad, pues el reverso de la fidelidad del vasallo era la lealtad del señor. Por otro lado, “el señor (B) sólo ocupa un lugar en la jerarquía de poderes, y a la vez que es supremo respecto a su vasallo (C), depende de otro señor más poderoso (A), frente al cual viene a ser vasallo” (Weckmann, 1993, p. 49).

En el Medioevo, todos los territorios de príncipes y reyes podían “entrar en relación de dependencia feudal respecto de otra potestad”, y el papa y el emperador no eran la excepción a esta regla, por lo que también disputaban su propio puesto en la relación de vasallaje con el otro, esto es, “si uno es o debe ser vasallo del otro y sobre cuál de los dos debe ser el señor supremo del mundo” (Weckmann, 1993, p. 50), de acuerdo al grado de representatividad que tuvieran con respecto a Dios y de cuál de los dos recibía mayor autoridad.

San Agustín concebía como independientes, aunque no desligadas entre sí, tanto a la ciudad de Dios como a la ciudad terrena: “Los que pertenecen a la ciudad de Dios, es decir, los buenos, son peregrinos en la tierra, están de paso, los que pertenecen a la ciudad de los hombres, pueden proporcionarse y obtener igualmente la gracia divina” (Mendieta & Núñez, 1951, p. 232). Cada una de ellas está representada por uno de los poderes vigentes, el eclesiástico de la Iglesia para la primera, y el secular del Imperio para la segunda. Sin embargo, los neoagustinianos tendieron a subordinar, de manera más radical, la autoridad estatal a los fines eclesiásticos, por lo que la subordinación del gobierno humano al gobierno divino se pudo entender como una subordinación del emperador con respecto al papa.

El conflicto de mayor envergadura entre el poder secular y el eclesiástico es el conocido como la “querrela de las investiduras”, que enfrentó a Enrique IV y a Gregorio VII, y que terminó en el Pactum Callixtinum, más conocido como Concordato de Worms, llevado a cabo por Enrique V y Calixto II, en 1122. No obstante, lejos de terminar el conflicto, el Concordato figuró como el interludio de un enfrentamiento que se extendió hasta la concepción moderna del Estado y que terminó apartando completamente a la Iglesia, al menos de derecho, de los asuntos civiles. En términos generales, el poder eclesiástico llegó a su punto más alto con Inocencio III, y encontró en Inocencio IV al mayor defensor de la supremacía de la Iglesia sobre el Imperio, hasta que, entre los siglos XIV y XVI, teólogos y humanistas como Marsilio de Padua y Francisco de Vitoria radicalizaron, con base también en el pensamiento aristotélico, las tesis en torno a la independencia de los fueros civil y

eclesiástico y, por lo tanto, en la total independencia y legitimidad del Estado frente a la Iglesia, cuyo poder se circunscribió a los asuntos relativos a la salvación de las almas.

### **Tensión político-teológica de la querrela de la Investiduras**

La querrela de las investiduras se muestra como una de las coyunturas políticas más importantes de la Edad Media, no solo por la crisis que trasluce, sino por las soluciones hacia las cuales condujo. De acuerdo con Bueno de Mesquita (2000), aunque el Estado moderno se define propiamente en el Tratado de Westfalia, de 1648, que da fin a la Guerra de los Treinta Años, su primer brote de autonomía institucional frente al fuero religioso se remonta al Concordato de Worms; de ahí la importancia de este último, ya que da origen a la crisis no solo de la dicotomía Imperio-Iglesia, sino de la concepción política del Medioevo en su conjunto.

El crecimiento económico de la Alta Edad Media beneficiaba principalmente a la Iglesia. El desarrollo productivo permitió que órdenes religiosas como los cistercienses, los templarios, entre otras, generaran y acumularan grandes riquezas que alimentaban el tesoro eclesiástico. Esto permitió que desde comienzos del siglo XII el papa adquiriera una mayor capacidad para ejercer el poder sobre Europa que los reyes, o incluso que el emperador (Bueno, 2000, p. 99). En esta medida, la Iglesia intentó refrenar el crecimiento económico de los poderes seculares para mantener el suyo propio, a lo cual respondieron las monarquías con nuevas instituciones que sentaron las bases para organizar los sistemas estatales modernos (Bueno, 2000, p. 100).

El centro de los enfrentamientos teológicos y políticos lo ocupó el nombramiento de obispos, que, a finales del siglo XI, los emperadores germánicos se arrogaban sin el consentimiento eclesiástico y que perjudicaba la percepción de impuestos de la Iglesia. Esta afrenta encendió de manera permanente los ánimos y condujo a la lucha por el poder político entre los máximos jerarcas de la Europa católica. La “declaración de guerra” fue una bula papal, datada el 8 de diciembre de 1075, que dirigió Gregorio VII al emperador Enrique IV, contra el “cesaropapismo de los emperadores germánicos, y frente a sus repetidos abusos en cuestión de investidura laica”; en dicho documento, el papa enfatizó en la singular primacía del sucesor de san Pedro y su “majestad”, “no sólo sobre todos los obispos, sino aun sobre los príncipes laicos” (Weckmann, 1993, p. 127).

Pero Gregorio no solo recordaba al emperador, en la bula citada, quién es vasallo de quién y quién tenía las prerrogativas de la ley eterna, sino que termina con “la deposición del Emperador”, en virtud de esa misma dignidad, “acción que no encuentra precedentes en la historia del cristianismo medieval



y acto que es posible sólo dentro de los postulados del neoagustinismo” (Weckmann, 1993, p. 128). El papa también intentó superponerse a la dignidad imperial con otros procedimientos como la excomunión o la interdicción, armas poderosas que perturbaban la vida civil y que, en el caso de los emperadores, amenazaban su propia autoridad.

Tras los infructuosos esfuerzos tanto de Urbano II como de Pascual II por controlar las presiones políticas para que no redundaran en consecuencias adversas para la Iglesia, en 1118 llega al solio de Roma Calixto II, quien tuvo que negociar no con Enrique IV, quien había muerto en 1106, sino con su hijo, Enrique V, con quien firmó el Pactum Callixtinum el 23 de septiembre de 1122, en Worms. Bajo dicho acuerdo, dice Bueno de Mesquita (2000), se concibió una lealtad doble por parte de los obispos, dirigida al emperador tanto como al papa, lo que los obligaba a prestar servicio militar cuando ello fuera necesario. La importancia de la lealtad de los obispos radicaba en que eran una fuente posible de armas y caballeros, además de ser los principales agentes de recaudación de impuestos, así como “los dueños de propiedades a gran escala y los propietarios eclesiásticos con el poder de poner a la población del obispado en favor o en contra de un monarca o un papa” (Bueno, 2000, p. 100, traducción nuestra).

Con el Concordato de Worms, se asigna a cada dignidad el reconocimiento que le corresponde. Mientras que el papa toma parte en la elección de los obispos, estos reconocen en la autoridad secular del emperador como poder soberano dentro del territorio, a quien debían fidelidad. El Estado moderno empieza a hacer su entrada con el reconocimiento a la pertenencia territorial junto a la fidelidad al soberano; pero en esta dinámica, la primacía recae menos en la individualidad del emperador que en la figura de la soberanía.

### **Ley natural y ley positiva**

El pensamiento de Tomas de Aquino asume las inquietudes políticas del siglo XIII, mezclando su conocimiento de la filosofía aristotélica, los estudios sobre el derecho medieval y, por supuesto, la observación de las dinámicas de su propia sociedad (Carpintero-Benítez, 2013); su reflexión no es ajena a los problemas de su tiempo, no se concentra exclusivamente en la discusión de conceptos, sino que intenta dar respuesta a ciertos cuestionamientos en torno al funcionamiento del orden social. Para el doctor Angélico, al igual que para Aristóteles, el ser humano tiende naturalmente a organizarse en sociedad, solo en el seno de la cual puede desarrollar sus potencialidades (Donnelly, 1980, p. 528) y alcanzar su finalidad última, que radica en buscar el bien y evitar el mal (Carpintero-Benítez, 2013, p. 229; González, 2010, p. 392). Esto significa que, para el Aquinate, al igual que para el Estagirita, la humanidad está unida de manera esencial a la sociabilidad y que la búsqueda del bien no es un objetivo individual (o familiar), sino una

disposición fundamental, objetiva y política hacia el bien común (Goyette, 2013, pp. 134-136; Ruiz Rodríguez, 2016, p. 18).

Como toda organización política es connatural al hombre y este ha sido creado por Dios, el Estado debe adecuarse a las leyes eternas de las cuales recibe su legitimidad. La participación de los seres racionales en la ley divina es lo que Santo Tomás llama la ley natural, y la aplicación a casos particulares de sus principios, ley humana (C. 95, a. 2). Aunque el principio de la ley natural es uno, es decir, la búsqueda de la bienaventuranza en tanto que “último fin de la vida humana” (C. 90, a. 2), su aplicación particular no lo es; por el contrario, en tanto que las costumbres de los pueblos son diversas, al igual que los casos particulares, el discernimiento de la razón práctica implica contemplar excepciones que definen la orientación de sus decisiones.

Como observa Ana Marta González (2013), a partir de la ley natural la razón humana es capaz de discernir “entre el bien y el mal” con el fin de alcanzar el “bien humano”, pero en tanto que “nuestros actos versan sobre una materia contingente, la verdad del obrar humano, la verdad sobre la acción supone conectar algo particular con algo universal” (p. 392). Esto revela un acento pragmático en la visión del santo doctor que, más allá de sus raíces peripatéticas, puede traslucir una preocupación por la comprensión práctica de la ley natural y su modulación en las leyes humanas.

¿Cuál es el contenido sustancial de la ley natural? ¿En qué consiste su aplicación? Santo Tomás afirma que “el primer precepto de la ley es éste: «El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse». Y sobre este se fundan todos los demás preceptos de la ley natural” (C.94, a.2). Pero esta búsqueda del bien, como principio único de la ley natural, se pluraliza por el carácter social de la naturaleza humana, razón por la cual adquiere un rasgo que la singulariza: no es solo la búsqueda de un bien en general, sino el “orden al bien común”, como “objeto primero y principal” de la ley (C.90, a.3). Desde luego, dicho precepto está sujeto a unas condiciones particulares y no puede llevarse a cabo a partir del juicio arbitrario de una sola persona, sino que “ordenar algo al bien común corresponde, ya sea a todo el pueblo, ya a alguien que haga sus veces”; de esta premisa se concluye que “la institución de la ley pertenece, bien a todo el pueblo, bien a la persona pública que tiene el cuidado del mismo” (C.90, a.3).

A este respecto, Goyette (2013) enfatiza, en contraste con la lectura de John Finnis, que la posición tomista en torno a la ley natural tiene un alcance político estricto, en la medida en que la búsqueda humana de la vida buena y la bienaventuranza no son responsabilidad de la familia y solo accesoriamente, por coacción, de la ley positiva, sino que la ley humana tiene como tarea alcanzar el bien común, partiendo de que la palabra “común” se



refiere a un fin superior al que tiende la sociedad como un todo y que no se entienda como un predicado que comparten los individuos que hacen parte de un mismo género o especie (Goyette, 2013, pp. 137-138).

El príncipe no es, en este sentido, un simple particular, sino aquella persona que tiene a su cargo la responsabilidad de procurar el bien común para el pueblo, si este no es capaz de buscarlo por sí mismo, pues la ley natural aplicada en la ley positiva no proporciona el “contexto”, las condiciones o los medios para alcanzar el fin último del hombre, del cual se ocuparía la educación moral familiar, sino que esa es, precisamente, su finalidad (Goyette, 2013, p. 140). Por consiguiente, las leyes humanas legítimas están encaminadas en la búsqueda del bien común, en la medida en que el gobernante esté guiado por la ley natural (Ruiz Rodríguez, 2016, p. 23), ya que esa es la forma en que los seres humanos participan de las leyes eternas de Dios:

Si el hombre estuviese solamente ordenado a un fin que no excediese el alcance de sus facultades naturales, no necesitaría su razón ninguna dirección superior a la ley natural y a la que de ésta se deriva, la ley humana. Pero como el hombre está ordenado al fin de la bienaventuranza eterna, que sobrepasa el alcance natural de las facultades humanas (...), síguese que necesitaba ser conducido a su último fin (...) también mediante una ley dada por Dios. (C.91, a.4).

### La participación humana en ley eterna

Santo Tomás parte de la necesidad humana de guiarse por una ley eterna para alcanzar el fin hacia el cual apunta su existencia, la felicidad; pero, como se dijo, esta felicidad adquiere un doble carácter, humano y divino: el bienestar común y la bienaventuranza. En función de esta doble disposición, y a la naturaleza propia del ser humano, es posible acceder al conocimiento de la ley eterna que lo rige, a partir de dos fuentes distintas pero complementarias: “una impresión directa de la ley natural (...) y las verdades reveladas por la Biblia”, puesto que todas las manifestaciones de la ley “no son sino partes de la ley eterna, pese a que cada una tiene sus propias características y contenidos particulares”, y aun así, “todas son vitalmente necesarias para el hombre” (Donnelly, 1980, p. 522, traducción nuestra). Por lo tanto, el gobierno de los seres humanos adquiere una doble función, de acuerdo a si su objeto es el bienestar común o la salvación. Con esto, se justifica la labor tanto del Estado como de la Iglesia, en tanto que se encargan de las dos esferas que componen la teleología humana, irreductibles la una a la otra.

No obstante, ¿cuál es la relación entre estos dos gobiernos? Si volvemos sobre el fragmento que tomamos como base en la introducción, dice Santo Tomás: “todos los planes de gobierno existentes en los gobernantes

inferiores necesariamente han de derivar de la ley eterna” (C.93, a.3). Esto puede significar que tanto el poder eclesiástico como el secular comparten el carácter subordinado frente a la ley eterna, en tanto que gobiernos inferiores, pero no es explícito respecto a la relación entre ellos. Sobre este punto, Frederick Copleston (1983) asevera que la finalidad de la Iglesia es más “elevada” que la del Estado, y que este debe subordinarse “en asuntos referentes a la vida sobrenatural” (p. 334). En esta medida, la Iglesia, que se enfoca en la perfección humana, prima sobre el gobierno secular, que es mundano; sin embargo, continúa este autor, “eso no altera el hecho de que el Estado es una «sociedad perfecta», autónoma dentro de su esfera propia” (Copleston, 1983, p. 334).

En este mismo sentido, precisa Weckmann (1993), “el Estado en el pensamiento tomista se subordina a la Iglesia sólo en la medida en que los fines temporales están subordinados a los eternos”, es decir, en la medida en que la institución eclesiástica garantice la consecución de los fines que se le han encomendado: “La subordinación o subiectio del poder civil al espiritual sólo puede existir en vista a estos fines perseguidos” (p. 155). Pero lo que no aclaran estos autores es en qué medida, si tanto el gobierno secular como el eclesiástico se derivan ambos de la ley eterna, gracias a la ley natural, pueden subordinarse el uno al otro, pues los fines humanos a los que se suscribe cada institución son por completo diferentes, aunque complementarios.

Hay que recordar, con Goyette (2013), que la aplicación de ley natural en la ley positiva, en tanto que vínculo humano con la ley divina, busca el fin último de hombre, no solo como medio para ello, sino como parte de la esencia política y social de los seres humano. Además de ello, también es importante enfatizar, de acuerdo con la lectura de González (2010), que la participación humana en la legislación divina, aunque imperfecta, es “activa”, en tanto que la voluntad humana “tiene a su cargo ordenar activamente sus propias acciones”, y el hombre “hasta cierto punto es él mismo legislador”, pues recibe “de manera especial el principio de que ha de actuar conforme a la razón” (p. 399).

Para intentar aclarar el punto de articulación entre la Iglesia y el Estado es necesario volver a Santo Tomas:

La ley humana está hecha para la masa, en la que la mayor parte son hombres imperfectos en la virtud. Y por eso la ley no prohíbe todos aquellos vicios de los que se abstienen los virtuosos, sino sólo los más graves (...) sin cuya prohibición la sociedad humana no podría subsistir. (C.96, a.2).

La providencia divina es la encargada de sancionar los vicios que las leyes humanas no pueden alcanzar, aquellos que por estar relacionados con la



salvación no puede contemplar la instancia encargada del bien público. Esta es, precisamente, otra función de la ley natural, que no se identifica con la ley positiva, sino que está a su base como sustrato “moral” que guía su ejercicio o que se le impone como crítica cuando la ley es injusta (González, 2010, p. 405). Esto podría indicar que, para el doctor angélico, la jurisdicción del gobierno laico tiene funciones claramente definidas respecto al gobierno eclesiástico, en tanto que los dos participan de la ley natural, ya que si la salvación de los hombres y mujeres es la finalidad de ambos, a la Iglesia corresponde atender aquello que se escapa a la legislación humana, pero no hacer suya la ley eterna, pues “la intuición directa de las verdades es una prerrogativa divina, no una posibilidad humana” (Carpintero-Benítez, 2013, p. 240).

De modo que parece, de acuerdo a lo dicho por Weckmann (1993), que para el santo doctor ambas esferas del poder más que estar subordinadas la una a la otra, están delimitadas según su finalidad. Consideramos, por lo demás, que la subordinación del Estado respecto a la Iglesia, en la interpretación del pensamiento tomista, puede venir de la confusión respecto a lo que es propio de la segunda.

Si se piensa que a la Iglesia le corresponde atender los asuntos relativos a las leyes eternas, es necesario que a elle se subordinen los demás ámbitos humanos de gobierno. Sin embargo, Santo Tomas observa, en el artículo 2 de la cuestión 93, que la ley eterna no se conoce por sí misma sino en sus efectos, “a no ser los bienaventurados, que contemplan a Dios en su esencia”. En este orden de ideas, el poder eclesiástico, al igual que el secular, tiene su fuente en la ley natural y propone también, de acuerdo con ella, leyes positivas que, por consiguiente, también son humanas; de ahí que la Iglesia no pueda ser el garante exclusivo de la ley eterna, que pertenecen al ámbito exclusivo de Dios y los “bienaventurados”. Así pues, las “verdades reveladas de la Biblia” serían una forma complementaria de acercarse a la ley divina, además de la razón humana. Según esta lectura, la Iglesia tendría en sus manos la potestad de instaurar leyes positivas en cuestiones en las que el Estado no tendría incumbencia, para atender la necesidad de alcanzar la bienaventuranza; pero ello la subordina, tanto como al Estado y en la misma medida, tanto a la ley eterna como a la ley natural, por lo que no habría una relación de subordinación, sino de complemento.

Por otro lado, Jeremy Catto (1979) describe los lazos familiares del santo como cercanos a la nobleza italiana de la época, cuyos “compromiso con los intereses de los Güelfos parecen bastante equívocos” (p. 16, traducción

nuestra). A la luz de esto, no es clara la relación del Aquinate con la causa papal y su oposición al Imperio de los Hohenstaufen, por lo que parecería poco probable que intentara legitimar, desde su propuesta filosófica, la preeminencia de la Iglesia sobre los poderes seculares, con todas las implicaciones teológico-políticas que de ello se desprende. Esto tampoco implica, por supuesto, una “divinización” de las monarquías, puesto que, como advierte Catto (1979), aunque Santo Tomás compara el gobierno terrenal de los seres humanos con el gobierno de Dios sobre el universo, ello no significa que los reyes desciendan de una genealogía divina, “sino que la naturaleza de la soberanía es, en sí misma, el principio puro del gobierno”, esto es, la soberanía divina y la humana son “analógicamente lo mismo”, en tanto que establecen una relación esencial entre quien gobierna y los que son gobernados; “él tuvo, por tanto, una alta concepción de la monarquía, pero alta por la esencia de lo que es gobernar, no por su propia naturaleza” (Catto, 1976, p. 19, traducción nuestra).

### **Conclusión: Tomas de Aquino a las puertas de la Modernidad**

La querrela de las investiduras nace de un problema típico medieval en torno al alcance de la autoridad del poder eclesiástico sobre el secular, en un intento de llevar a cabo la idea de un Imperio cristiano encabezado por el papa, con las prerrogativas políticas, jurídicas y económicas propias de dicha posición. Esta pretensión se remonta a la coronación de Carlomagno y llega a su punto más alto con Inocencio III, con una serie de vicisitudes que terminan circunscribiendo de derecho su área de influencia al gobierno de las almas y limitando su intervención en temas laicos. La resolución de dicha coyuntura se dio con la delimitación de ambos poderes de acuerdo a cada una de sus esferas correspondientes de acción, que a nivel filosófico teoriza Tomas de Aquino un siglo más tarde, al derivar el poder estatal directamente de la ley eterna, por intermedio de la ley natural, en términos casi de igualdad con el poder eclesiástico. La única autoridad superior al orden secular es, desde este punto de vista, la misma que sobrepasa el poder papal: Dios, como fuente y límite de su soberanía.

Por otro lado, la fractura de la legitimidad de la Iglesia no deja indemne la supremacía del Imperio respecto al mundo cristiano, pues la concepción de una sociedad autónoma validada por la ley eterna de Dios, en tanto que sociedad, quiebra la pretendida unidad imperial (que de hecho no era total sobre el mundo cristiano) y permite la irrupción del Estado moderno (por ejemplo, en las ciudades-estado italianas) como unidad autónoma y válida desde sí misma.



Para Bueno de Mesquita (2000), la gran importancia del Concordato de Worms fue haber creado “un derecho de propiedad sobre el territorio (específicamente los obispados) que se adhirió a la soberanía como fiduciaria más que como individualidad soberana” (p. 115, traducción nuestra); pero además de ello, podría decirse, a la luz de la obra del doctor angélico, que permitió reconocer de derecho, aunque sea de manera todavía insipiente, la legitimidad del Estado laico con independencia de la mediación eclesiástica, lo que rompe directamente con la relación instaurada entre Iglesia e Imperio en el año 800.

El pensamiento de Tomas de Aquino refleja, pues, aquello que el tratado de Worms inició: el advenimiento germinal del Estado moderno y sus formas de soberanía. En esta medida, podemos afirmar, con Copleston (1983), que el pensamiento político de Tomás de Aquino “representa en cierta medida la situación de hecho, en la que el Estado nacional estaba adquiriendo consciencia de sí mismo, pero en la que la autoridad de la Iglesia no había sido aun expresamente repudiada” (p. 336), pues, aunque comparte el gobierno de la sociedad con la esfera de lo religioso, el camino hacia la justificación autónoma de la sociedad política, con la reivindicación de la obra de Aristóteles, está ya demarcado.

Por supuesto, ello no quiere decir que Tomás de Aquino pensara ya en la racionalidad de Estado que emergió en siglos posteriores, o que aprobara su autonomía plena frente a la Iglesia, pues la legitimidad estatal depende de su relación “analógica” con la potestad divina (la cual, no obstante, es en esencia incognoscible para los seres humanos). Pero en tono con el devenir político de su época, el santo doctor permite reflexionar en los principios, en términos teológicos y jurídicos, que edifican la responsabilidad secular del Estado en la consecución del bien común y en la posibilidad virtual, a partir de la inferencia radical de sus consecuencias, de hacer frente a los gobiernos que no cumplen con su finalidad.

## Referencias

- Browne, P. W. (1922). The Pactum Callixtinum: An Innovation in Papal Diplomacy. *The Catholic Historical Review*, 8 (2), 180-190.
- Bueno de Mesquita, B. (2000). Popes, Kings, and Endogenous Institutions: The Concordat of Worms and the Origins of Sovereignty. *International Studies Review*, 2 (2), 93-118.
- Carpintero-Benítez, F. (2013). Sobre la ley natural en Tomás de Aquino. *Dikaion*, 22 (2), 205-246.

- Catto, J. (1976). Ideas and Experience in the Political Thought of Aquinas. *Past & Present*, 71, 3-21.
- Chodorow, S. (1971). Ecclesiastical Politics and the Ending of the Investiture Contest: The Papal Election of 1119 and the Negotiations of Mouzon. *Speculum*, 46 (4), 613-640.
- Copleston, F. (1983). *Historia de la filosofía: de san Agustín a Escoto*. Barcelona: Editorial Ariel. Tomo II.
- Donnelly, J. (1980). Natural Law and Right in Aquinas' Political Thought. *The Western Political Quarterly*, 33 (4), 520-535.
- González, A. M. (2010). Claves filosóficas de la ley natural. *Scripta Theologica*, 42, 387-407
- Goyette, J. (2013). On the Transcendence of the Political Common Good. Aquinas versus the New Natural Law Theory. *The National Catholic Bioethics Center*, 13 (1), 133–155.
- Mendieta y Núñez, L. (1951). La Sociología en la Edad Media. *Revista Mexicana de Sociología*, 13 (2), 227-235.
- Mundy, J. H. (1980). *Europa en la Alta Edad Media (1150-1309)*. Madrid: Aguilar.
- Pirenne, H. (2008). *Mahoma y Carlomagno*. Madrid: Alianza.
- Ruiz Rodríguez, V. (2016). Santo Tomás de Aquino en la filosofía del derecho. *EN-CLAVES del pensamiento*, (19), 13-40.
- Tomas de Aquino. (1993). *Suma de teología*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos. Prima Secundae, Cuestiones 90-97. Tomo II.
- Weckmann, L. (1993). *El pensamiento político medieval y los orígenes del derecho internacional*. México: FCE.
- Westberg, D. (1994-1995). The Relation between Positive and Natural Law in Aquinas. *Journal of Law and Religion*, 11(1), 1-22.