

Autor / Author

UTRERA GARCÍA, Juan Carlos

UNED

jcutrera@der.uned.es

RECIBIDO / RECEIVED

23 de marzo de 2018

ACEPTADO / ACCEPTED

14 de noviembre de 2018

PÁGINAS / PAGES

De la 55 a la 72

ISSN / ISSN

2386-2912

La noción de soberanía papal y sus límites en la teoría conciliar de Francisco de Vitoria

The notion of papal sovereignty and its limits in Francisco de Vitoria's conciliar theory

Este trabajo muestra cómo es la singular noción de soberanía papal postulada por Francisco de Vitoria en el ámbito eclesiástico la que articula su teoría conciliar, equidistante de las doctrinas radicales tanto del papalismo como del conciliarismo sorbonista. Una teoría de corte moderado y reformista, opuesta al absolutismo político, que apunta elementos capitales para la configuración jurídica de un modelo de gobierno limitado.

#Conciliarismo #soberanía #Francisco de Vitoria #reforma eclesiástica #teoría del poder limitado

This article shows how the peculiar notion of papal sovereignty proposed by Francisco de Vitoria regarding the government of the Church is crucial for his conciliar theory, which is equidistant from both the radical theories of Sorbonne's conciliarism and the defenders of the Papacy's absolute power. As it is opposed to political absolutism, Vitoria's can be considered as a moderate and reformist theory which brings up crucial elements for the juridical configuration of a model of limited government.

#Conciliarism #sovereignty #Francisco de Vitoria #Church reform #theory of limited government

1. Vitoria en la encrucijada

La cabal comprensión del pensamiento de Francisco de Vitoria acerca de la titularidad de la potestad eclesiástica y, consecuentemente, de la relación entre el papado y el concilio, exige una previa contextualización. Pues, si como se ha venido señalando, las doctrinas de Vitoria al respecto no pueden adscribirse sin más a las tesis papalistas o a las conciliaristas, es porque intentan sincretizar aspectos de unas y de otras en razón de la singular circunstancia en que fueron formuladas y que merecen al menos una somera mención.

Las obras de Vitoria que abordan estas sutiles cuestiones ven la luz en el breve periodo que alcanza de 1532 a 1534, durante el cual no solo están aún vivos los rescoldos de la larga polémica conciliarista surgida con motivo del Gran Cisma, sino que también se registra la creciente y vehemente demanda de un concilio ecuménico auspiciado por Roma para la reforma de la Iglesia y su unificación, tras la ruptura provocada por el luteranismo. Vitoria se enfrenta, así, a una materia extremadamente delicada, pues si por un lado pretende rechazar los postulados conciliaristas más radicales, por otro, no deja de participar de esa corriente favorable a un sínodo de la Iglesia universal en el que veía el único remedio a los males que la aquejaban¹. Bajo los textos de Vitoria late una tensión que, en ocasiones, se traduce en una cierta ambigüedad, entre el dominico leal a la tradición de su orden y el teólogo cristiano consciente de la necesidad de dar respuesta a los graves problemas que amenazan a la Iglesia; esto es, entre la defensa de la primacía y la dignidad del vicario de Cristo, y la afirmación de la autoridad episcopal que, bajo determinadas circunstancias, puede cooperar en los más graves asuntos del gobierno eclesiástico.

Esto explica que Vitoria, a la vez que toma como fuentes principales a Juan de Torquemada y, en mayor medida, a Cayetano (los teóricos más destacados en la defensa de la *plenitudo potestatis* papal durante este periodo), no desdeñe por completo algunos argumentos de sus adversarios, cuyos textos y doctrinas había conocido de primera mano durante su etapa de formación en la Universidad de París². Así, si en lo fundamental parece seguir la estela de los primeros, al menos *sicut verba sonant*, de los últimos incorpora una serie de elementos

1/ Aunque los llamamientos a la convocatoria de un concilio surgen desde la misma celebración de la Dieta de Worms (1520), con el paso del tiempo, y como consecuencia de su constante aplazamiento, ésta se percibirá como urgente entre buena parte de los teólogos y eclesiásticos. La tres *relectiones* que Vitoria expone acerca de esta materia responden a esta demanda y su tono, aunque comedido, no deja de expresar una patente impaciencia por tal omisión y, como se ha señalado, por la perpetuación de un estado de cosas insatisfactorio a todos los efectos (Castilla, 1992, p. 152).

2/ La *Summa de Ecclesia* (c. 1440) de Juan de Torquemada y, con más frecuencia, la *Apología de comparata Papae et Concilii auctoritate* (1512) de Cayetano, constituyen las fuentes principales de las que Vitoria extrae buena parte de sus argumentos. Ello no obsta un conocimiento exhaustivo de las obras de sus adversarios, como el *Tractatus super Concilio Basileensi* (1442) de Panormitanus y, sobre todo, el *De*

limitadores de cuanto pudiera favorecer un régimen de autocracia papal. Como habrá ocasión de mostrar, Vitoria no censura in toto el cuerpo doctrinal conciliarista, ni siquiera rechaza de plano los decretos de los concilios de Constanza (1414-18) y Basilea (1431-37), sino que rescata lo que en ellos hay de espíritu reformista y cuanto estima puede resultar útil para un mejor gobierno de la Iglesia.

La síntesis que propone Vitoria es, en definitiva, la de un pensador en tiempos difíciles que rehúsa situarse en ninguno de los extremos doctrinales en la disputa conciliar, consciente de los riesgos que comportan y de su misma inoportunidad, tanto desde un punto de vista eclesiológico como político. Su rechazo de principio hacia el conciliarismo sorbonista, representado por autores como Jean Gerson, Jacques Almain y John Mair, responde, no solo a las desviaciones teológicas que encuentra en sus escritos, sino también, y muy especialmente, a la necesidad de superar la quiebra de la unidad eclesial y poner fin a las prolongadas disputas, que alcanzan hasta el Concilio de Pisa (1511). Y su sutil apartamiento de las concepciones de sesgo absolutista de la monarquía pontificia obedece, por su parte, a la urgencia de superar el inmovilismo institucional del papado que, Vitoria y no pocos de sus contemporáneos, consideran un obstáculo para emprender una regeneración integral de la Iglesia, en su cabeza y en sus miembros y, lo que no es menos importante, a la necesidad de hacer frente a las doctrinas luteranas, cuya propagación amenaza, además de al fundamento mismo de la jerarquía eclesiástica, a la unidad política del imperio de Carlos I, a cuyos intereses ni Vitoria ni su entorno son ajenos. De ahí la dificultad y la sutileza de un pensamiento que, por su circunstancia, se verá forzado a mantener un equilibrio doctrinal entre sendos bandos, con los que polemiza a propósito de la cuestión conciliar y la naturaleza del papado, y respecto de los cuales, como se constatará, inaugura una reflexión original. Pensamiento que, en último término, alentará una reforma de la Iglesia y la superación de las concepciones más dogmáticas de sus instituciones, y debe entenderse como una reflexión preparatoria del Concilio de Trento, cuya convocatoria habrá de esperar a 1545, y cuyos trabajos Vitoria parece querer inspirar³.

potestate ecclesiastica et origine iuris et legum tractatus (1417) de Juan Gerson, el *Tractatus de Auctoritate Ecclesiae et Conciliorum Generalium adversus Thomam de Vio* (1512) de Jacques Almain e *In Matthaeum ad litteram expositio* (1518) de John Mair, que contienen lo fundamental del pensamiento conciliarista al que pretendidamente se opone. El contacto de Vitoria con las enseñanzas de estos dos últimos autores es indudable, pues fueron maestros de los maestros de Vitoria (García Villoslada, 1938, p. 128), quien sin duda manejó profusamente sus textos. Por lo demás, y a pesar del predominio relativo del partido papalista en los reinos españoles en las dos centurias anteriores, no deja de haber, como ha mostrado Gofñ Gaztambide (1978) numerosos y destacados conciliaristas, cuyas doctrinas muy probablemente conoció Vitoria. En particular, la de Juan de Segovia en su *Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali* (c. 1450), que en algunos aspectos puede considerarse un antecedente de las tesis del burgalés.

3/ De la implicación del dominicano da cuenta el hecho de que más de una década después, en 1545, el emperador Carlos lo nombrara legado imperial para un Concilio de Trento que no se reunirá (tras sucesivos intentos frustrados), sino meses antes de la muerte de Vitoria en 1546. No obstante, la imposibilidad de éste

2. Institución y ejercicio de la potestad eclesiástica: la cuestión de la primacía

En *De potestate ecclesiae prior* (1532), Vitoria establece una serie de premisas teóricas fundamentales, si bien preliminares y no del todo acabadas, en relación con el origen de la potestad eclesiástica. Por un lado, afirma la índole radicalmente distinta del poder civil y del poder eclesiástico, de modo que se aparta, en lo que a la Iglesia se refiere, de lo que había establecido en *De potestate civili* (1529) para la comunidad política. Mientras que ésta se rige por un fin natural, aunque instituido por Dios, que justifica la institución de la autoridad temporal (*De potestate civili*, n. 6-8), por su parte la *congregatio fidelium* recibe su principio ordenador únicamente del derecho positivo divino (*De pot. eccl.* Prior: III, art. 6, 278)⁴. Por lo tanto, la "causa final y principalísima", y subsidiariamente la causa formal, de sendas potestades es la que sirve a Vitoria para articular la específica razón de ser de cada una de ellas. Esto, que muestra el trasunto metafísico de esta aplicación de la noción de fi al poder político (cfr. Prieto, 2017: 238), se traduce en el distinto modo en que la causa eficiente opera en uno u otro caso. En el ámbito eclesiástico, la voluntad divina en la que reside y de la que procede todo poder, no se sirve de las causas segundas, sino que la causa primera, Dios, se basta sin mediación alguna al efecto de estatuir las magistraturas y autoridades necesarias para el gobierno de la iglesia.

"La autoridad para gobernar y dirigir al pueblo cristiano a la bienaventuranza sobrenatural", según Vitoria, define el poder eclesiástico, posee, por el fin para el que fue establecida, un carácter que excede el orden de la naturaleza (*De pot. eccl.* Prior: II, 2, 258). En consecuencia, si todo poder tiene su fundamento y su origen remoto en la gracia, en particular la potestad eclesiástica lo tiene únicamente en la gracia, por lo que la causa eficiente divina da cuenta exclusiva de su constitución. Esto es, su objeto sobrenatural da razón de su institución inmediata, extraordinaria, por Cristo, de quien procede el poder de las llaves. En consecuencia, toda potestad eclesiástica, sea de orden (*potestas ordinis*) o jurisdiccional (*potestas iurisdictionis*), tiene su fuente en el Nuevo Testamento, por el que consta que Cristo concedió el poder a su Iglesia, y en virtud del cual "los discípulos recibieron toda la potestad espiritual", de modo que los apóstoles poseyeron las llaves y todo el poder espiritual de Cristo, aun cuando se reconoce que "el primado y la plenitud de la potestad los recibió San Pedro" (*De pot. eccl.* Prior: IV, 9, 289).

de asistir a Trento, la doctrina vitoriana –en particular, sus tesis episcopalistas, como ha señalado Jedin (1975, p. 82)–, dejó una indudable impronta en el Concilio, especialmente a través de discípulos directos como, entre otros, Domingo de Soto, Bartolomé de Carranza o Melchor Cano, quienes defendieron una línea doctrinal fiel a la de su maestro y disfrutaron de un indudable protagonismo en el sínodo (cfr. Urdanoz, 1960, p. 63).

⁴ Aquí, y en adelante, se cita conforme a la edición de Urdanoz (1960), de quien se adopta también la traducción en los párrafos reproducidos, salvo indicación en contrario.

Sin embargo, esta primera obra se extiende más en el señalamiento de los límites del poder papal en la esfera secular (que Vitoria reduce a una intervención extraordinaria y muy ocasional en supuestos tasados de necesidad), que a resolver la cuestión que deja apenas planteada: la relación entre la potestad concedida por Cristo respectivamente a los apóstoles y a Pedro, crucial para determinar cuál es y en qué grado la que corresponde a sus sucesores; esto es, para determinar quién ostenta la primacía, o lo que es lo mismo, la soberanía en la Iglesia⁵. Y es esta la materia principal de *De potestate ecclesie posterior* (1533), en la que el dominico va a realizar una exégesis sistemática de los textos bíblicos a fin de defender su singular tesis. Tras insistir en la sobrenaturalidad de la potestad eclesiástica frente a la civil, Vitoria rechaza (a pesar de reconocerle una genérica *potestas* en sentido amplio) que la Iglesia universal, como congregación de todos los fieles, sea la depositaria de las llaves del reino que resumen la potestad eclesiástica. Por el contrario, siendo Cristo su autor, la otorga con el alcance y a quien ha establecido conforme a sus palabras, que señalan que no la dio en primer término a la Iglesia, sino “a ciertas y determinadas personas”, los apóstoles, que a su vez la transmitieron a sus sucesores (*De pot. eccl. post.*, I, 4, 359). No es, pues, de la Iglesia, de la comunidad de los fieles, de la que deriva el poder eclesiástico ni en la que reside la supremacía, por lo que no hay delegación ni consenso alguno por parte de la plebe cristiana; vicario (papa) y vicarios (apóstoles) de Cristo son quienes únicamente han recibido esta potestad mediante una donación explícita de la misma, que no depende de la aceptación ni de la participación de los fieles, toda vez que el cuerpo político natural difiere por completo del *corpus mysticum* (*De pot. eccl. post.*, I, 4, 360)⁶.

La cuestión, aún no explícitamente resuelta, radica en saber cuál es la precisa articulación de la potestad recibida por aquellos a quienes les fue otorgada por Cristo. No casualmente, pues Vitoria elude pronunciarse en un sentido claro, o mejor, conjuga afirmaciones en ambos

5/ Desde la *quaestio* V en adelante, Vitoria defiende la neta separación de los poderes civil y eclesiástico en la misma línea del pensamiento de Ockham y de Marsilio de Padua, de quienes la toma el conciliarismo galicano, y en un claro apartamiento de las tesis bonifacianas. De hecho, reelabora *in nuce* la distinción ockhamiana entre *spiritualia* y *temporalia* para negar al papa toda potestad papal en la esfera laica, salvo en supuestos excepcionales que justifican una competencia *in casu*. Por lo demás, si de un lado esta distinción extrema de las potestades temporal y espiritual participa de esa premisa laicista tan cara a sus maestros parisinos, de otro, es el fundamento del que Vitoria se sirve para negar cualquier similitud entre el *corpus politicum* y el *corpus mysticum*, esto es, para oponerse a la analogía entre la titularidad original por parte de la comunidad de la potestad civil (que Vitoria, con matices, afirma) y una eventual potestad superior de la *congregatio fidelium* en la esfera eclesiástica que, de acuerdo con la conocidas tesis de Tierney (1982) y Oakley (1962; 2003), constituyen el núcleo de la argumentación conciliarista.

6/ Vitoria se apoya en este mismo argumento de la concesión inmediata por Cristo de la potestad al papa y a los apóstoles para refutar la idea del sacerdocio universal de los cristianos, pues cuanto se sostiene respecto a la potestad de jurisdicción es aplicable a la potestad de orden. De este modo, la potestad sacramental se transmite directamente de Cristo a los apóstoles y de éstos a sus sucesores, como se expone expresamente contra Lutero (*De pot. eccl. post.*, II, 1, 376).

sentidos, para exponer su sutil solución a esta disputa crucial para la determinación del sujeto de la soberanía eclesial. Siguiendo más a Cayetano que a Torquemada en este punto (cf. Radrizzani, 1967, p. 68-72), la proposición por la que "toda potestad de orden y jurisdicción residió en el apóstol Pedro" no parece ser incompatible con la que le sigue de inmediato, a saber, que "todos los apóstoles tuvieron potestad de orden y de jurisdicción" (*De pot. eccl. post.*, II, 7, 385). Con este argumento lo que Vitoria pretende defender es que el hecho de que los apóstoles recibieran directamente de Cristo la potestad de orden y de jurisdicción (*De pot. eccl. post.*, II, 8, 387), es más, que su poder sea equivalente al de Pedro "in toto orbe et ad omnes actus ad quos Petrus habuit" (*De pot. eccl. post.*, II, 10, 388), no obsta para que Pedro "por su autoridad y potestad, fue el primero y el príncipe de los apóstoles, con autoridad suma en toda la Iglesia". Para Vitoria, pues, la conclusión no es otra que la que se resume paradigmáticamente en esta fórmula: "Aunque los demás apóstoles tuvieran autoridad semejante a la de Pedro (...), la de Pedro era más eminente" (*De pot. eccl. post.*, II, 11, 391).

En consecuencia, el hecho de que la autoridad en la Iglesia se le haya dado juntamente a Pedro y a sus sucesores en un mismo grado -esto es, *aequalem potestatem*, lo que excede en este punto lo defendido por Cayetano (de Jesús María, 1947, p. 123)-, no impide que Pedro haya recibido algo más que los demás apóstoles, de lo que se concluye que la equivalencia de poderes se coherente con la primacía de Pedro.

En el art. 3 de la cuestión 4, Vitoria señala algunos rasgos que especifican la potestad de Pedro frente a los otros apóstoles, en particular, el carácter ordinario de su potestad (frente a la condición extraordinaria de la potestad de los demás) y la subordinación a él de los poderes de los apóstoles. De este modo, Vitoria parece concebir a la figura de Pedro al modo de un *primus inter pares*, de un superior entre sus iguales. Iguales en tanto que detentan idéntica potestad de orden y jurisdicción, iguales en tanto que dotados de plena autoridad eclesial para nombrar sucesores y legislar en sus provincias y, sin embargo, sometidos a la autoridad del cabeza de la Iglesia, en quien reside una potestad suprema, pero no excluyente. La referencia textual al "principado", y no a la "monarquía" al referirse al oficio papal, denota, por lo demás, el propósito de Vitoria de matizar la primacía del pontífice, que intenta armonizar con la igualdad de las potestades de los apóstoles.

Esta precisa argumentación de Vitoria le permite llegar a tal conclusión, que se sitúa exactamente en el lugar equidistante en el que pretende permanecer: entre el absolutismo papal y la negación de su primacía. No tanto porque evite pronunciarse en favor de un lado u otro, sino porque su posición consiste precisamente en esto, en la postulación de un poder compartido entre los apóstoles, a la vez que ordenado a uno de ellos. Y del mismo modo que la equivalencia de poderes correspondientes a cada uno de ellos no es óbice para admitir la primacía de Pedro, esta tampoco impide el reconocimiento de esos poderes similares. Entre la plena y radical igualdad de todos y la absoluta superioridad de uno, Vitoria defiende el ajuste entre ambos; difícil ajuste, es verdad, y puede parecer casi contradictorio, pero que define una teoría propia, alejada de las de sus adversarios y cuanto menos peculiar entre las de los teóricos presumiblemente más afines. Una teoría, por lo demás, que apunta la línea general

de la eclesiología de Vitoria, siempre inclinada a posturas moderadas y a admitir razones de distinto signo que, como se esfuerza en mostrar, pueden articularse (cabría decir que bajo una estructura analógica) a fin de encontrar una verdad más y mejor fundada, más incluyente y comprensiva de distintas e incluso opuestas consideraciones.

3. El papa y el concilio. Un conciliarismo en los límites de la ortodoxia

Vitoria plantea el problema de conciliar en esos mismos términos abiertos, al punto que si, en *De potestate ecclesiastica posterior*, ya había calificado esta cuestión explícitamente como “odiosa comparatione Papae et Concilii” (q. 1, 6, 368), en su relección dedicada en particular a esta disputa, *De Potestate Papae et Concilii*, en un pasaje muy característico de su método, afirmará, a propósito de las opiniones acerca de si el papa es superior al concilio o el concilio al papa, que tiene “a las dos por probables, y como una y otra tienen eminentes defensores, no es conveniente resolver la anterior cuestión fijándose solo en una de ellas, sino establecer qué debe decirse, cualquiera que sea la opinión que se siga” (*De pot. papae et conc.*, n. 3, 445). Con esto quiere señalar que son admisibles tanto los argumentos que abogan por la superioridad de concilio, como los que afirman la del papa, y que todos ellos deben tenerse en cuenta a la hora de dilucidar la cuestión. Y, además, adelanta en cierto modo su posterior respuesta que, también en relación con la específica polémica conciliar, se moverá en un territorio intermedio, o cuando menos matizado.

El origen divino de la potestad papal que Vitoria afirma repetidamente y al que se ha hecho referencia con anterioridad supone, de principio, una negación de la supremacía del concilio y, por lo tanto, de su capacidad para coartar o limitar los poderes del papa (*De pot. papae et conc.*, n. 14, 472). Parte de la idea de que la potestad otorgada por Cristo a Pedro y a sus sucesores no admite ningún menoscabo en virtud de su carácter inmediato e incondicional; de ahí se sigue inmediatamente que el concilio no pueda nada que no pueda el papa, pues a él le corresponde todo acto de jurisdicción en la Iglesia (*De pot. papae et conc.*, n. 14, 473). En su condición de máxima autoridad eclesiástica, el papa tiene plena competencia jurisdiccional y ninguna persona ni órgano colegiado está situado por encima de él. En consecuencia, es el papa quien ostenta la soberanía en el seno de la Iglesia, al ocupar el vértice de su estructura jerárquica y, por lo tanto, operar como legislador supremo y corresponderle la resolución última de las causas.

Esta premisa no es óbice, sin embargo, para que Vitoria circunscriba la soberanía papal al funcionamiento ordinario de la institución eclesiástica. La primacía formal del papa, entendida como la “administración universal sobre todo” (*De pot. papae et conc.*, n. 3, 447), se refiere, aunque no aparezca señalado expresamente en este mismo lugar, al gobierno habitual de la Iglesia. Bajo este supuesto, todas las facultades que caen bajo la potestad jurisdiccional

eclesiástica residen en el pontífice, máxima autoridad y última instancia en la aplicación de las leyes y en la resolución de todos los recursos. La provisión divina del papado bajo esta estructura monárquica, argumenta Vitoria para reforzar más si cabe esta idea, se justifica por la naturaleza vicarial del oficio papal –tal como lo había formulado en *De potestate ecclesiastica posterior* I, 1–, y tiene por finalidad precisamente proveer a la Iglesia de un régimen no menos imperfecto que el de la comunidad política, y ordenado, por lo tanto, a un solo rector que representa y preserva su unidad. El papa es, en conclusión, y pese a las observaciones hechas en relación con la potestad episcopal, *caput ecclesiae*, cuya autoridad Vitoria quiere dejar, por el momento, fuera de toda discusión, por más que en razón de su institución las competencias que tiene concedidas no puedan considerarse ilimitadas.

Ahora bien, ese carácter ordinario o habitual de la potestad papal va a permitir a Vitoria plantear cuál es y qué alcance posee la potestad de los concilios. Porque si la potestad ordinaria del vicario de Cristo no se pone en cuestión, sin duda la convocatoria del concilio supone una circunstancia extraordinaria en la vida de la Iglesia, por la que se altera el normal funcionamiento de la institución. Como muestran los mismos antecedentes en la historia eclesiástica, que el dominico conocía con exactitud, los concilios habían venido desempeñando un papel fundamental en la fijación del dogma y en la resolución de grandes crisis en el seno de la Iglesia, contribuyendo, de modo esencial, a la constitución del cuerpo doctrinal de la fe y de la misma organización de sus estructuras. Por consiguiente, y sin vulnerar la primacía papal, resultaba forzoso reconocer alguna entidad a esa congregación excepcional que, reunida en momentos de especial dificultad para la Iglesia, es susceptible de ostentar una función gubernativa y legislativa de primer orden.

Para ello, Vitoria va a recurrir a un razonamiento tomado de su propia concepción acerca de la soberanía en la esfera eclesiástica, que aquí se revela crucial. Si, como se indicó páginas atrás, el papa (en tanto que sucesor de Pedro) ostenta una soberanía sobre el conjunto de los obispos (en tanto que sucesores de los apóstoles), esta no es, sin embargo, ni absoluta ni incondicional. Por el contrario, se trata de una primacía relativa que no suprime la potestad eclesiástica, de algún modo también suprema, de estos. De ahí que admita la posibilidad de que la suma de las genuinas potestades eclesiásticas, la del papa y la de los obispos, en tanto que, reunidas en un concilio, sea superior a la de cada uno de ellos por separado, incluida la del pontífice. Que el concilio per se no posee ninguna autoridad eclesiástica, resulta evidente para Vitoria, puesto que no es el destinatario de otorgamiento alguno por parte de Cristo; pero eso no impide que aquellos que sí lo son, a saber, el papa y los obispos, decidan unir sus respectivas potestades en una sola, mayor que la de cada una de las partes que la componen y que, necesariamente, las excede. De este modo, la (relativa) supremacía papal que rige de ordinario en el gobierno eclesiástico, cede en la circunstancia extraordinaria de la convocatoria del concilio ante ese órgano de soberanía delegada, que comprende la potestad de la Iglesia en su totalidad.

Vitoria desarrolla esta tesis en la cuestión primera de *De Potestate Ecclesiastica posterior* (imprescindible para descifrar con rigor *De Potestate Papae et Concilii*, pues contiene su clave

de interpretación) donde, en efecto, defiende que el poder del concilio no viene directamente de Cristo ni de la totalidad del pueblo cristiano, sino del hecho de que en él concurren todas las autoridades eclesíásticas, de lo que se sigue que su poder es el de los miembros que lo integran. Es un poder de segundo grado, resultante de la voluntad libre de los obispos y del papa, que depositan sus respectivas potestades en una suerte de persona jurídica que las agrega, y su autoridad, en definitiva, trae causa de su inclusividad, es decir, *ratione totalitatis*. Vitoria lo resume en este fragmento de capital importancia:

(...) no tiene tal potestad que represente a la Iglesia Universal, como equivocadamente creen otros, por encargo o comisión inmediata de Cristo a toda la Iglesia o al Concilio, sino solo porque es la reunión de todas las potestades eclesíásticas y, por lo tanto, el Concilio no tiene más poder que el que resulta de todas ellas reunidas y de las que le están subordinadas.

Tal potestad no la tiene el Concilio inmediatamente por derecho divino, sino por consentimiento y voluntad de los prelados, que por sí mismos quieren constituir una autoridad y como un solo cuerpo. Y no solo en el Concilio universal, sino en el sínodo provincial o en un Concilio, si todos se reúnen para celebrar Concilio, habrá, desde luego, una sola autoridad en todo él por razón de su totalidad. (*De pot. eccl. post.*, I, 6, 366).

De este modo, Vitoria da al concilio un fundamento de índole esencialmente contractual (*ex voluntate praelatorum*), pues su potestad se justifica sobre una base consensual: que los obispos que poseen igual autoridad y el papa se comprometen a someterse a los decretos del concilio, lo que equivale a una delegación de su autoridad en un poder y una autoridad unificados en el sínodo, al que trasfieren su poder. Lo que, si cabe, resulta aún más claro por el énfasis que pone Vitoria en el requisito intencional en la constitución del concilio, para cuya eficacia no basta la mera concurrencia, sino la voluntad explícita de quienes tienen título legítimo para formar parte del mismo como depositario de las potestades de sus miembros (*De pot. eccl. post.*, I, 6, 367). Es, por lo tanto, un argumento jurídico, de sesgo claramente moderno, el que permite la traslación del poder residente en determinados individuos, a un órgano que, por la voluntad de aquellos (*voluntas eorum*) pasa a un órgano que adquiere la condición de persona moral en la que se deposita toda la potestad eclesíástica.

Este es el argumento principal que, aunque inspirado en la *via media* de Cayetano, adquiere en Vitoria una singular audacia para, por una parte, no impugnar directamente la soberanía del papa y, por otra, mantenerse alejado de las proposiciones más extremas de sus adversarios. Así, el dominico elude hábilmente entrar, una vez más, en esa “odiosa disputa” acerca de la superioridad del papa o del concilio, pues puede afirmar a un mismo tiempo que, si es verdad que el papa es soberano durante el tiempo en que el concilio no está reunido, este último es soberano mientras está congregado, al incorporar y exceder la soberanía papal. Admite, pues, que la potestad papal pueda quedar subsumida en la del concilio, a la vez que rechaza de manera explícita la idea de que esa potestad suprema del concilio derive de la congregación

de los fieles y posea un fundamento representativo, como pretendían los conciliaristas más conspicuos.

No obstante, en este complicado juego de equilibrios, Vitoria no puede sino llegar a la que parece la conclusión lógica de su argumentación: que el concilio tiene una autoridad superior a la del papa. Por más que la supremacía papal parece quedar salvaguardada en periodos de normalidad institucional, que la voluntad del mismo pontífice deba ser partícipe de la convocatoria y de los debates o que se niegue el origen de la potestad conciliar en la *congregatio fidelium*, el resultado inequívoco es que, una vez reunido, ese cuerpo unificado es superior a cualquier otra instancia en el seno de la Iglesia. Constituido el concilio, este disfruta de la autoridad de todas las autoridades reunidas en él y no está sometido a otro poder humano. Ejerce una plena soberanía legislativa y doctrinal sobre la comunidad de los cristianos y, en rigor, no reconoce superior alguno. Las reiteradas concesiones verbales de Vitoria a la potestad y a la dignidad papal no obstan para al reconocimiento al concilio de esta soberanía de carácter excepcional, en virtud de la cual ocupa la cúspide jerárquica de la Iglesia. Es más, porque congrega a todos los preladados de la Iglesia, el burgalés llega al punto de afirmar (no sin incurrir en cierta contradicción) que detenta un poder derivado directamente de Dios, porque en él se congrega todo el poder eclesiástico que Cristo delegó entre sus fieles (*De pot. eccl. post.*, I, 6, 371-372).

De este principio general se desprende que los decretos y cualesquiera decisiones aprobadas por los concilios gozan de superioridad sobre la legislación eclesiástica de carácter ordinario y que, por ello, no pueden ser derogados ni desobedecidos por ningún cristiano, ni siquiera por el papa. En concreto, en toda materia relativa a la fe o a las costumbres de la Iglesia universal, no cabe oposición alguna a los decretos conciliares, porque, según sostiene Vitoria de acuerdo con la más inveterada tradición, el concilio no puede errar por la presencia del Espíritu Santo (*De pot. papae et conc.*, n. 2, 443), lo que le concede una infalibilidad de la que no goza el pontífice. No obstante, por lo que respecta a los cánones ajenos al derecho divino, ordenados como meramente útiles para la conservación de aquel, admite sin embargo, la posibilidad en determinados casos de la dispensa papal, porque entiende que es necesario que la Iglesia disponga de una autoridad con capacidad de dispensar de la ley según el lugar y tiempo (*De pot. papae et conc.*, n. 3, 446). Lo cual no cuestiona la superioridad del concilio sobre cualquier otra potestad eclesiástica, y en particular sobre el papa pues, aunque concluido el concilio la potestad del papa se extiende a toda materia competencia del concilio, prevalece en todo caso lo establecido por éste. Y lo hace en virtud de la esencial distinción que Vitoria establece entre la consideración "extensiva" e "intensiva" de cada potestad, pues si ambas coinciden en su ámbito material, no así en su posición jerárquica relativa, respecto a la cual afirma la obediencia que el papa debe al concilio

Además, concediendo que el Concilio fuera superior al papa, esto no debe entenderse de una manera extensiva, es decir, que puede el Concilio algún acto sobre el cual el papa nada pueda, pues esto de ningún modo es probable,

sino que es superior de una manera intensiva, a saber: si hubiera decisiones contrarias, habría que someterse al Concilio, o que el papa debería obedecer al Concilio, y no al contrario. (*De pot. papae et conc.*, n. 3, 446-447).

De nuevo, el Vitoria jurista introduce un criterio concluyente para la fijación de la instancia que ocupa el vértice jurisdiccional, esto es, para la determinación del sujeto soberano: la del concilio es *lex superior* en relación con la emanada del pontífice. Por lo cual, no es casual que la mayor parte de *De potestate papae et concilii* esté dedicada a fijar el alcance y los límites de la potestad papal de dispensa, lo que presume la aceptación de la superioridad jerárquica de la normatividad aprobada por el concilio. El papa, en efecto, no puede en ningún caso abrogar ni oponerse a los decretos del concilio. Todo lo más, insiste, puede dispensar, lo que supone una suerte de facultad gubernativa subordinada a la potestad legislativa superior del sínodo que, como apunta Torrubiano (1917, p. 51), anticipa la idea de subordinación del poder ejecutivo a un supremo poder legislativo, de modo que su potestad normativa se limita a las materias no reguladas por ese órgano supremo o, en todo caso, a dictar una legislación materialmente sujeta a los decretos conciliares. Por lo tanto, al centrar sus consideraciones en la potestad papal de dispensa, Vitoria procede a delimitar el alcance de las facultades que el papa posee en el desempeño habitual de su oficio, condicionadas siempre por cuanto ha sido establecido por los concilios.

En síntesis, la dispensa papal se justifica por la necesidad de adaptar la legislación conciliar a la administración cotidiana de la Iglesia, de modo que Vitoria admite (siguiendo la aceptada doctrina de Tomás de Aquino) la conveniencia de una *epikeía* en la aplicación concreta de los preceptos. Es decir, la posibilidad de suspender la norma en casos excepcionales o interpretarla de tal modo que alcance mejor el fin para el que fue instituida⁷. Porque, según Vitoria, “los Concilios no se pueden reunir con mucha frecuencia”. Debe admitirse, cuando el caso particular lo justifique, tanto la posibilidad de la dispensa como, muy excepcionalmente, la abrogación de una ley o estatuto (*De pot. papae et conc.*, n. 2, 446), pero esto no significa en ningún caso desobediencia al concilio, sino una razonable aplicación de su legislación por parte de aquel a quien compete la administración cotidiana de los asuntos generales de la Iglesia. Y a la excepcionalidad, Vitoria (y aquí se ciñe a la letra de Cayetano) añade como condición indispensable de toda dispensa de las leyes y decretos del concilio que estas se acompañen de causa racional y tengan razón de bien común, por lo que no es lícito que el papa las administre, ni con frecuencia, ni por su mero arbitrio (*De pot. papae et conc.*, n. 7, 454-455).

No obstante, es evidente el riesgo de que esta facultad, reconocida expresamente por Vitoria al pontífice, pueda ser utilizada para dejar sin eficacia de hecho los decretos conciliares. Esto le conduce a plantear el problema recurrente tratado por los conciliaristas y sus adversarios del

⁷ Estas consideraciones deben leerse en relación con la recepción vitoriana de la doctrina tomista de la ley, expuesta en los Comentarios a la *Secunda Secundae* de Santo Tomás, en cuyos pormenores no cabe entrar aquí.

llamado "decreto irritante", por más que el dominico evite emplear esta expresión. Se trata del supuesto en el que determinadas leyes y decretos aprobados por el concilio se acompañan, en virtud de su naturaleza sustantiva o de la gravedad de la materia, de una cláusula que prohíbe su corrección o dispensa por parte del papa (equivalente a la noción contemporánea de *reserva de ley*). Aquí, una vez más, Vitoria intenta mantener una postura intermedia que, manteniendo el principio general del sometimiento del papa a los decretos del concilio, no pretiera por completo su facultad de dispensar. Con todo, y pese a las reticencias de algunos intérpretes que, como Radrizzani (1967, p. 254 ss.) niegan esta concesión de Vitoria, es incontestable su aserción de que en la Iglesia hay leyes, incluso las disposiciones positivas de derecho humano, que es conveniente que nunca se dispensen, en razón de su utilidad y necesidad para la conservación de la religión cristiana (*De pot. papae et conc.*, n. 9, 458), lo que le conduce, en definitiva, a afirmar que el concilio podría dar estas leyes que no admiten dispensa y acerca de las cuales no puede errar (*De pot. papae et conc.*, nn. 10-11, 461).

Sutilmente Vitoria reconoce tácitamente la licitud del *decretum irritans*, si no en los términos de Gerson o de Panormitano, a quienes acusa de cuasi cismáticos (*De pot. papae et conc.*, n. 5, 452), sí en su núcleo esencial. En materias graves como las que se refieren a las costumbres de la Iglesia universal o que pongan en riesgo la religión cristiana, es el concilio, y no el papa, el que goza de infalibilidad. Supuestos en los que no cabe dispensa ni irritación alguna de la legislación conciliar sin que el papa incurra en grave pecado (*De pot. papae et conc.*, n. 12, 461), lo que en opinión de Vitoria constituiría causa justificativa de un derecho a la desobediencia. Si bien la prohibición absoluta de dispensa se circunscribe a pocas leyes, las más graves y necesarias, en caso de concurrir esta, tiene el mismo efecto que la ley o la sentencia inicuas dictadas en supuestos graves: la exención de la obligación de cumplirlas. También a este propósito, Vitoria concluye decantándose por una nítida limitación de la potestad papal, que llega incluso a justificar la desobediencia cuando sus leyes y dispensas son injustas o arbitrarias, amparado en lo que considera un uso abusivo e indiscriminado de esta facultad. Dedicada a ello no pocas páginas de este tratado, y en ocasiones prescindiendo de su habitual prudencia expositiva (*De pot. papae et conc.*, nn. 14-22, 472-485). Comoquiera que sea, y pese a distanciarse de nuevo de Ockham, Panormitano o Gerson en relación con la posibilidad de apelar ante el concilio las decisiones del papa (*De pot. papae et conc.*, n. 21, 483), lo cierto es que establece tanto una limitación genérica para todos los casos en la frecuencia y el alcance de la facultad de dispensar, como la prohibición taxativa de recurrir a esta competencia en las materias más graves, cuya infracción, debe subrayarse, fundamenta un derecho a la desobediencia por parte de todos los cristianos. Por más que también aquí Vitoria se presenta como plenamente respetuoso hacia la autoridad papal "que tiene amplísima y por nadie limitable" (*De pot. papae et conc.*, n. 20, 482), su retórica audaz no le impide acotar severamente la potestad de dispensa, al extremo de abogar expresamente por la desobediencia en supuestos de un ejercicio ilegítimo de la misma:

Por otra parte, el papa tiene la potestad para edificar, no para disipar. Mas tales dispensas son para destruir, no para edificar; luego no se deben admitir.

Además, dicen los doctores que, en aquellas cosas concernientes al estado general de la Iglesia, el papa no puede disponer nada contra lo preceptuado por el Concilio general (...); mucho menos puede mandar cosas por donde la Iglesia se deshonre; por lo tanto, en estos casos, no están los súbditos obligados a obedecer, aunque fuera solo contra el derecho positivo. (*De pot. papae et conc.*, n. 18, 480-481).

Vitoria da incluso un paso más allá al postular, junto a este derecho a la desobediencia, un derecho de resistencia activa frente a las leyes y demás decisiones de “un papa que destruye a la Iglesia” (*De pot. papae et conc.*, n. 23, 486-487). En la concurrencia de una circunstancia más grave, la del papa que sistemática y gravemente viola en el uso de sus prerrogativas los fundamentos de la fe y, con ellos, los decretos del concilio, son los preladados de la Iglesia y los príncipes seculares quienes pueden resistir al papa, siéndoles lícito recurrir a la fuerza civil para impedir la ejecución de los mandatos papales inicuos (*De pot. papae et conc.*, n. 23, 487). Aunque esto no implica para Vitoria que nadie ostente formalmente la condición de juez del papa, lo justifica en un genérico derecho de defensa por el que todos pueden resistir a la injuria e impedir la, en este caso, a través de las autoridades cristianas que tienen los medios para hacerlo. En rigor, un principio de derecho natural que dicta la necesidad de suspender la normalidad institucional eclesiástica cuando su cabeza, el papa, se aparta gravemente de los fines para los que fue instituido y que, por lo tanto, justifica el recurso a una solución excepcional en razón de la misma excepcionalidad de la situación a la que se aplica. Es la solución ante un supuesto improbable, aunque posible (y numerosas alusiones de Vitoria invitan a pensar que pueda estar apuntando al grave deterioro de la curia romana de su tiempo), que necesita de corrección para recobrar el buen funcionamiento de la Iglesia y, lo que es siempre en Vitoria *ratio* fundamental, la consecución de sus fines propios

Pero a ello se suma una última afirmación contenida al final de este tratado, acaso la más arriesgada y la que sin duda le aparta en la letra y en el espíritu de los autores en los que hasta aquí Vitoria ha venido buscando apoyo. Y es que para el mismo supuesto que justifica la resistencia activa frente a los mandatos papales, admite la oportunidad de convocar un concilio general, y esto es lo importante, contra la voluntad del papa. Así lo afirma categóricamente cuando sostiene que “puede convocarse y reunirse el Concilio general contra la voluntad del papa para oponerse a él y contrarrestar su insolencia, si con mandatos insolentes y dispensas injustas causa grandes quebrantos a la Iglesia” (*De pot. papae et conc.*, n.24, 488).

No mucho más señala Vitoria al respecto, mas resulta patente que bajo estos supuestos, ni es el papa quien lo convoca, ni un concilio tal reúne a la totalidad de las autoridades de la Iglesia, de las cuales el pontífice es la cabeza. Es un concilio de naturaleza excepcional que, *a priori*, carece de una legitimidad derivada de su composición (pues no comprende a todas las potestades eclesiásticas), pero parece evidente que es el mismo principio de razón natural antes aludido por Vitoria el que se la presta, es decir, el derecho de defensa ante las dispensas injustas u otros mandatos insolentes del papa al que todo cristiano puede acogerse. Un principio

que, por lo demás, opera tanto en el ámbito temporal como espiritual y se ofrece -debe insistirse- al modo de última *ratio*, cuando la ineficacia de los procedimientos habituales de gobierno de la Iglesia y la extrema gravedad de las circunstancias lo justifica⁸. La introducción de este principio en una esfera regida por el solo derecho positivo divino es, pues, la única salida que Vitoria encuentra para eludir el problema clásico de *quis custodiet ipsos custodes?*, y que, a la postre, consiste en una apelación más o menos velada a la Iglesia universal ante un "estado de cosas" y un correlativo "estado de opinión" que, por definición, escapan a marco normativo alguno. Comoquiera que sea, una vez más la razón de fin, que comporta el buen gobierno de los asuntos espirituales, admite en este supuesto excepcional no solo la suspensión de la normalidad de la legalidad eclesiástica, sino también el recurso al *concilio sin el papa* como procedimiento para su restitución.

4. A modo de conclusión y un breve excursus: un conciliarismo conciliador en el marco de una teoría del poder limitado

Como fuere, el hecho cierto es que Vitoria, muy probablemente urgido por la pasividad del papado de su tiempo, traspasa un límite que, si no le sitúa del lado conciliarista, sí le aproxima mucho a él. Pues, aunque no defiende el origen de la potestad eclesiástica en la *congregatio fidelium* (una de las tesis capitales, si no la principal, del conciliarismo radical), sí concluye, con cuantos reparos se quiera, en la superioridad del concilio sobre el papa y en la posibilidad de convocarlo, en casos graves y de urgente necesidad, aun contra la voluntad del pontífice. Lo que conduce a plantearse la pregunta inevitable: ¿es Vitoria conciliarista o no lo es?

La fidelidad a su pensamiento exige huir, también por nuestra parte, de una solución unívoca o demasiado reduccionista; por el contrario, demanda una respuesta ponderada y ajustada a la

8/ Este principio no se circunscribe al ámbito eclesiástico en el supuesto del papa que amenaza y destruye a la Iglesia, sino que Vitoria le da un alcance general y lo extiende a la jurisdicción temporal. Así, en el corolario recogido en *De pot. papae et conc.*, 23, 488: "Se confirma esto porque sería tiránico decir que en esta materia tenga el Papa mayor autoridad en el gobierno de la Iglesia que el Rey en el gobierno de una nación o república temporal; y si se puede resistir al Rey que comete graves faltas no sólo de palabra y de derecho, sino también de hecho, también se podrá oponer al Papa". Esta defensa explícita del derecho de resistencia también en la esfera secular inclina a pensar, en relación con la polémica acerca de los límites del poder civil (v. Prieto, 2007, p. 240-243), que Vitoria se decanta, frente a una solución de sesgo absolutista, por una doctrina de corte moderado no muy distinta de la que defiende en el marco de su eclesiología. En cualquier caso, y pese a la ambigüedad de Vitoria en esta materia, resulta convincente la tesis que defiende Elliot van Liere (1997, p. 615) en relación con la influencia de estas "*constitutionalist implications*" de la doctrina vitoriana sobre la siguiente generación, especialmente sobre Juan de Mariana y Francisco Suárez.

doctrina y al propósito del dominico. Y ello porque Vitoria no es un conciliarista *tout court*, no solo por no compartir aspectos doctrinales esenciales de esta corriente, sino, sobre todo, porque no es su intención subvertir el orden institucional de la Iglesia ni impugnar de manera categórica la primacía del papado en la estructura jerárquica de la Iglesia. Vitoria es un reformista, moderado en su doctrina, aunque radical en su propósito, ciertamente comprometido con la necesidad de restaurar el prestigio de la curia. Desde esa perspectiva y en ese contexto sí puede sostenerse, por otro lado, que se sirve de ideas no menos capitales del pensamiento conciliarista, en el que encuentra valiosos instrumentos teóricos para atenuar las pretensiones papales de arrogarse una soberanía absoluta, así como para corregir las desviaciones en el gobierno y el abuso de poder por parte del pontífice. En este sentido, lo que Vitoria parece propiciar es un *conciliarismo conciliador* que, como se ha intentado poner de manifiesto, media entre extremos en los límites de una exégesis teológica que, por moderada, no es menos original⁹.

Un conciliarismo sin duda conciliador y moderado, pero que pone en cuestión el absolutismo monárquico en beneficio de una forma de gobierno de corte aristocrático que introduce elementos deliberativos y, en esa medida, participativos, en la vida institucional de la Iglesia. La potestad suprema de los obispos con el concurso de la primacía *quodam modo* del obispo de Roma, el papa, idea en torno a la cual gira toda la reflexión eclesiológica vitoriana, supone una apertura a un modelo de constitución mixta de la Iglesia que propicia, de ordinario, y muy especialmente cuando se reúne el concilio, un ejercicio colegiado y no centralizado de la potestad eclesiástica; y que también, pese a carecer de un carácter estrictamente representativo, permite por su misma estructura colegial y plural, trasladar a los debates conciliares las demandas y el sentir de la plebe cristiana cuyo cuidado tiene encomendado¹⁰. Acaso este sea el extremo al que Vitoria pudo llegar en las circunstancias concretas descritas al comienzo de estas páginas, que hacen de él un conciliarista *sui generis*.

No obstante estas consideraciones, debe señalarse que el análisis de las cuestiones relativas a la soberanía en el orden eclesiástico y al concilio, en sus propios términos y ceñidos a las concretas referencias textuales de Vitoria a las mismas, acaso no dé cuenta de su genuina y plena significación. Y no lo hace, porque su reflexión acerca de esta temática, lejos de ser ocasional, se incardina —como no puede ser de otra manera en un pensador de su relevancia— en una sistemática que trasciende la particularidad de una polémica o de un específico debate teórico. Al margen de las vicisitudes del momento o de los criterios de

9/ A nuestro juicio, tratadistas como Urdanoz (1960, p. 411; 428-429), de Jesús María (1947, p. 145) o Radrizzani (1967, p. 281-283), llevados muy probablemente de un exceso de celo por la ortodoxia de Vitoria, han restado importancia a aspectos de su doctrina que, como se ha intentado mostrar, sí acogen algunos elementos sustantivos del conciliarismo parisino. Más ponderada puede considerarse, a la luz de lo expuesto, la tesis al respecto de Beltrán de Heredia (1934) y de García Villoslada (1938, p. 157) quienes sí dan cuenta de ellos, y con cuya interpretación encontramos más coincidencias.

10/ Agradezco los comentarios que sobre esta cuestión he recibido del investigador de la UNED, Miguel León Pérez.

oportunidad que puedan apreciarse en sus escritos, lo que Vitoria propugna es una filosofía política y jurídica que, sostenida sobre un fundamento teológico, conduce a una teoría del poder limitado. Sin entrar aquí en lo que toca a la esfera secular, por lo que toca al papado, la idea que vertebra su concepción de poder es que este no consiste en ningún caso en el ejercicio despótico ni arbitrario de la potestad, sino que siempre se desenvuelve dentro de un marco formal y, principalmente, de fines, fuera del cual pierde toda su legitimidad

Como se ha venido señalando, para el dominico ninguna autoridad humana recibe un poder semejante al de Dios, origen de toda potestad, sino que del mismo modo que el principado temporal ha sido concedido para el cumplimiento de la felicidad civil, el principado espiritual fue instituido para la salvación, y está sometido al derecho divino y natural, que no puede derogar ni modificar. Conforman un orden legal superior e inmutable, al cual incluso el papa, vicario de Cristo, está sometido. Porque ni puede todo lo que Cristo, ni consiste su función pastoral en otra cosa que el ministerio y la administración de sus mandatos (*De pot. papae et conc.*, n.1, 442). En su mismo origen, pues, la potestad tiene un carácter constituido y no constituyente, y, por lo tanto está limitada por la voluntad y la ley que la instituye, de modo que, como Vitoria afirma taxativamente en el mismo lugar: "nadie puede poner otro fundamento que el que está puesto (...) la fe y la ley".

Pero, en el caso del papa, además de por el derecho divino, su poder también está restringido por las costumbres de la Iglesia universal y por el *generalis status ecclesiae*, esto es, por el conjunto de reglas de organización y de culto establecidas por el consenso universal de los cristianos a lo largo del tiempo, que resultan indisponibles para cualquier autoridad eclesiástica. A la ley divina se suma así ese marco normativo al que la tradición de la Iglesia atribuye un carácter cuasi divino, por cuanto entiende que su continuidad da prueba de conformidad con la fe y expresa "una realidad viva íntimamente relacionada con las reglas de la vida eclesiástica" (Tierney, 1955, p. 51) en las cuales se subsume el mismo oficio papal y delimita su ámbito de actuación. Y muy en particular la delimitan, como se ha querido mostrar, los decretos de los concilios generales que han contribuido decisivamente tanto a la fijación y aprobación de esa normativa consuetudinaria, como a la definición de las más importantes cuestiones dogmáticas y a la solución de severas crisis en el seno de la Iglesia. El señalamiento por Vitoria de su superioridad jerárquica sobre la legislación ordinaria del papa y la reducción al respecto de la potestad papal a un magro derecho de dispensa, debe insistirse, dejan poco lugar a dudas acerca de este explícito sometimiento del papa a las decisiones del concilio.

De todo ello se deduce que el ejercicio de la potestad papal está sometido a la ley, es decir, a una estructura normativa determinada, por este orden, por la ley divina, por las costumbres de la Iglesia universal y por el *generalis status ecclesiae* y, asimismo, por los decretos y leyes del concilio. Es más, el papa, al igual en esto que el príncipe secular, como bien apunta Beltrán de Heredia (1939, p. 169), viene obligado a someterse a su misma legislación (*De pot. papae et conc.*, n.7, 455), lo que supone por parte de Vitoria la postulación de un estricto principio de legalidad, de imperio de la ley, frontalmente opuesto a la pretensión teocrática de la *plenitudo potestatis* del papa, y en virtud del cual su oficio queda circunscrito a la administración ordinaria

de la institución eclesiástica que personifica, pero que no gobierna omnímodamente. Le asigna una función ministrativa y su potestad rectora se desenvuelve dentro de una legislación que no ha promulgado (ni en sus fundamentos ni, en su caso, en su desarrollo esencial), ni puede derogar y solo apenas dispensar. En consecuencia, la autoridad papal (como toda autoridad humana) se inserta dentro de una estructura normativa, divina y humana, que no puede transgredir, de modo que la potestad jurisdiccional que se le ha otorgado tiene por finalidad la buena administración de la Iglesia y el respeto a una legalidad cuyos fundamentos no pueden ser modificados a su arbitrio. En oposición a la teoría vicarial, que sacraliza el oficio papal y le concede un poder absoluto, para Vitoria el poder del pontífice se pliega necesariamente a ese marco normativo estable, dentro del cual desempeña una autoridad reglada, cuyos límites está siempre obligado a respetar como condición de la rectitud del ejercicio de su poder. Y es, precisamente, el supuesto de extralimitación de sus funciones y competencias lo que Vitoria interpreta como una quiebra de la legalidad eclesiástica que justifica la convocatoria del concilio, como órgano excepcional llamado al restablecimiento de una normalidad que Vitoria configura bajo categorías netamente jurídicas.

Hasta qué punto tal articulación jurídica de la teoría eclesio-política de Vitoria (y, en particular, su teoría conciliar) se anticipa, como parece, a las doctrinas del gobierno moderado que darán paso a las concepciones modernas de cuño constitucionalista, no es cuestión que aquí haya ocasión de dilucidar. Sí puede afirmarse, sin embargo, que inaugura esta línea de pensamiento que encontrará continuidad en los grandes autores de la Escuela de Salamanca, cuya aportación a la configuración de ese paradigma jurídico-político de la modernidad admite pocas dudas.

Bibliografía

- BELTÁN DE HEREDIA, V. (1934). *Comentarios a la Secunda secundae, III-IV, (De iustitia)*. Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles.
- BELTÁN DE HEREDIA, V. (1939). *Francisco de Vitoria*. Barcelona: Labor.
- CASTILLA URBANO, F. (1992). *Filosofía Política e indio americano*. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- ELLIOT VAN LIERE, K. (1997). "Vitoria, Cajetan, and the Conciliarists". *Journal of the History of Ideas*, 58, 579-616.
- GARCÍA VILLOSLADA, R. (1938). *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria, O.P. (1507-1522)*. Roma: Apud aedes Universitatis Gregorianae.
- GOÑI GAZTAMBIDE, J. (1978). El conciliarismo en España. *Scripta Theologica*, 10 (3), 893-928.
- JEDIN, H. (1975). *Historia del Concilio de Trento*. v. 2. Pamplona: Universidad de Navarra.
- JESÚS MARÍA, J. de. (1947). ¿Francisco de Vitoria conciliarista? *Ephemerides Carmeliticae*, 1, 103-148.
- OAKLEY, F. (1965). "Almain and Major: Conciliar Theory on the Eve of the Reformation". *American Historical Review*, 70, 673-690.
- OAKLEY, F. (2003). *The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church 1300-1870*. Oxford: Oxford University Press.

- PADGEN, A. & LAWRENCE, J. (1991). *"Introduction" to Francisco de Vitoria. Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PRIETO LÓPEZ, L. J. (2017). "La soberanía en Vitoria en el contexto el nacimiento del Estado moderno: algunas consideraciones sobre el *De potestate civili* de Vitoria". *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 40, 223-247.
- RADRIZZANI GOÑI, J. F. (1967). *Papa y obispos en la potestad de jurisdicción según el pensamiento de Francisco de Vitoria*, O.P. Roma: Libreria Editrice dell'Università Gregoriana.
- TIERNEY, B. (1982). *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TORRUBIANO RIPOLL, J. (1917). *Relecciones teológicas del P. Fray Francisco de Vitoria*. Madrid: Librería Religiosa Hernández.
- URDANOZ, T. (1960). *Obras de Francisco de Vitoria, Relecciones teológicas*. Madrid: BAC.