

EL ESQUEMA DE PODER CLASICO Y LAS INVESTIDURAS LAICAS

Rosa Luisa Rubio de Hernández

Las investiduras laicas¹ se explican muy bien como una consecuencia lógica de la aplicación del esquema de poder clásico. Según éste, recordamos, todo el poder político reposaba en el poder civil, subordinándose a este último el poder religioso.

Si bien a los griegos les parecía bastante adecuada la unión entre religión y política —e inclusive destacaron la función política de la religión— cuidaron muy bien el dejar establecido un esquema de poder mediante el cual el íntegro de la potestad política estaba controlada por la autoridad civil. La religión, dentro de este esquema era más bien un instrumento al servicio del poder civil (carácter instrumental de la religión de Estado):

Las prácticas que introdujo fueron muchas y variadas: estableció por ley que se debía venerar y honrar a animales que nosotros despreciamos no porque estuviese influido por un concepto erróneo del poder de estos animales, sino por dos razones muy distintas, la primera es que ésto le pareció el modo más adecuado de habituar a la multitud a obedecer cualquier orden de los superiores; la segunda que quiso probar, a través de la obediencia de la multitud a estas observaciones públicas, los sentimientos con que los súbditos habrían reaccionado ante las cuestiones más difíciles de aceptar. Pensaba que los hombres que desprecian estas cuestiones de poca importancia despreciarían también con mucha facilidad cosas de importancia mucho mayor, en tanto que podía ser cierto que los que exteriorizaban su piedad también observarían las leyes en todas las restantes circunstancias².

Los romanos no variaron fundamentalmente esta manera de pensar. Para ellos, también, los términos del binomio Religión-Política estaban

1 Por investiduras laicas entendemos la facultad implícita del poder civil de nombrar a las autoridades religiosas.

2 Cf. CRITIAS. Sísifo en B. FARRINGTON. Religión y política en el mundo antiguo. pp. 80-81.

indisolublemente unidos. Por ello tanto Escévola como Varrón sostienen que "Es útil que el pueblo esté engañado en materia de religión"³.

Por este motivo pensamos que las investiduras laicas se presentan dentro de un Estado pagano como un derecho del poder civil. El conflicto surge cuando la religión católica al sustituir a la religión pagana como religión oficial del Estado romano (Epoca de Teodosio) no se ordena debajo del poder civil como exige el esquema clásico. Por consiguiente, esta oposición poder religioso-poder civil reviste claros contornos sólo desde Teodosio. Constantino al continuar con el Paganismo como religión oficial del imperio evitó por así decirlo, este conflicto. El paganismo era una religión que aceptaba sin mayores obstáculos la sujeción completa al poder civil. Era netamente una Religión de Estado —en este caso del Imperio Romano— y por dicho carácter se adaptaba perfectamente a un esquema de poder clásico.

Cuando Teodosio sustituyó el Paganismo por el Catolicismo entendía que esta nueva religión debía cumplir automáticamente y en todos los sentidos el papel de la antigua. Esto es, sería una religión al servicio del Estado. Vistas así las cosas, *ningún* problema tendría que haberse suscitado con respecto a las investiduras laicas, cuyo funcionamiento ocurría sin contratiempos dentro del Paganismo.

Por lo tanto la *no* aceptación, propia del Catolicismo, del esquema de poder clásico condiciona el que las investiduras laicas surjan como problema potencial. Consecuentemente, la lucha por las investiduras laicas se inscribiría dentro de una historia de perspectivas más amplias en la que debemos contemplar por un lado, los esfuerzos de la Iglesia por constituirse como un poder autónomo y por el otro los afanes denonados del poder civil por conservar la situación de primacía que le garantiza la aplicación del esquema de poder clásico.

Esta lucha pasa, a nuestro juicio, por diversas fases o etapas claramente reconocibles: la primera de ellas, partiría desde Teodosio —reconocimiento del Catolicismo como religión oficial del Imperio Romano— (siglo IV D.C.) hasta Pipino el Breve y la Constitución de los Estados Pontificios por medio de la famosa Donación de Pipino (756). La segunda fase se extendería precisamente desde ésta hasta la dación de los Cánones del Concilio de Reims (1049), bajo el Papa León IX, ocasión formal don-

3 Véase también Polibio acerca de la actitud del Senado frente a este problema: "...en todo Estado las masas son inestables, llenas de deseos ilícitos y de violentas pasiones... No fue la casualidad, sino la voluntad razonable, de que los antiguos insinuasen en las masas ideas sobre los dioses y pensamientos sobre la vida ultraterrena;...". *Cicerón*: "la institución y la autoridad de los augures es de vital importancia para el Estado..."; y *San Agustín*: "la razón de éstos hay que buscarla en los intereses de los hombres de Estado y de los filósofos en engañar al pueblo en materia de religión..." en B. FARRINGTON, op. cit., 184, 150 y 199.

de un Papa prohíbe las investiduras laicas en un documento. Luego de Reims se ingresaría a una tercera etapa donde el problema de la lucha Estado-Iglesia se agudiza y reviste matices de verdadera "querella". Es la época que va del Concilio de Reims al Concordato de Worms (1122). Después de Worms, si bien el problema de las investiduras laicas no quedaría resuelto se accede visiblemente a otra fase puesto que la lucha entre el Estado y la Iglesia revestirá otros caracteres. El presente trabajo analiza las tres primeras fases arriba citadas.

La primera fase registra las diversas etapas en esta lucha de la Iglesia por afirmarse frente al poder civil e ir debilitando paulatinamente los lazos que la atan a éste. En toda aquella fase trátase de un poder religioso de exclusivo dominio espiritual. La Iglesia reclama la *no* intrusión del poder civil en cuestiones que competen exclusivamente al ámbito religioso ⁴.

En la segunda etapa el problema va a complicarse fuertemente debido a que gracias a la Donación de Pipino la Iglesia se convertirá en propietaria de tierras y el Papa será el Jefe de un Estado —el Estado Pontificio— con potestades civiles y religiosas. Y todo esto en una época donde la tenencia de tierras constituía un poder muy significativo e inequívocamente civil (feudal). Todo esto hace que el Papado a partir de la Donación de Pipino inicie una era diferente en la Historia de la Iglesia: era de Papas-Señores (Príncipes feudales) que tienen un doble ámbito de dominio tanto religioso-espiritual cuanto civil-temporal. Por esta razón la posición del Papa será sumamente delicada volviéndose el género de su poder decididamente ambiguo, ¿poder civil o poder religioso? Podríamos preguntarnos cuál de estos poderes va a ser dominante sobre el otro. En todo caso es posible señalar que esta situación tiene que alterar la cualidad del Papa como Jefe puramente religioso-espiritual. Es más, es tan grave el conflicto de poderes en que se coloca el Papa que casi estaríamos tentados a afirmar con Haller que éste pierde, más bien que gana, con la Donación de Pipino. Haller afirma que al transformarse el Papa en señor feudal, el primero de los obispos se convertía paralelamente en el último de los Príncipes ⁵. ¿Valía este dudoso poder civil arriesgar el prestigio de la dignidad papal?

Para apreciar más exactamente la cuestión examinemos con detenimiento y apoyándonos en textos los diversos momentos de esta primera etapa.

Tanto en el Edicto de Milán (Texto A) como en el Código de Teodosio

4 Cf. a este respecto "la Carta del Papa Gelasio I al Emperador Anastasio I (año 494)" en E. Gallego Blanco. *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*, p. 83.

5 J. HALLER. "Das Päpsttum. Idee un Wirklichkeit". Tomo 2, p. 7: "Der erste unter den Bischöfen war jetzt unter den Fürsten der letzte".

(Texto B) observamos que todos los privilegios y derechos que adquiere la nueva religión se explican únicamente en razón de la protección que goza ésta del poder civil. En otras palabras, es pues atributo exclusivo de este poder la concesión de cualquier privilegio o derecho en el plano religioso:

Texto "A": "hemos decidido decretar lo siguiente en relación a los cristianos: si los lugares en los cuales acostumbraban a reunirse en tiempos pasados . . . han sido adquiridos en cualquier otro tiempo por nuestro tesoro o por persona privada, que dichas personas se muestren dispuestas sin ambigüedades o de mala gana, a devolverlos a los cristianos sin esperar recompensa pecuniaria o por un precio. Igualmente, los que hayan adquirido, en calidad de regalo, propiedad de esa naturaleza, que la tomen a los cristianos. . . *Para que lo dispuesto por esta nuestra perpetua benevolencia, pueda llegar a conocimiento de todos, sería conveniente que hicieras llegar a todas partes y pusieras a la consideración de todos estos puntos, para que así el decreto de nuestra benevolencia no sea ignorado*". Edicto de Milán 313. (El subrayado es nuestro).

Texto "B": "I. 3 *Ordenamos que todas las iglesias sean entregadas inmediatamente a todos los obispos que confiesen que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son de una misma majestad y virtud, de una misma gloria y de un solo esplendor; a los obispos que no sobresalen a causa de una distinción perversa, sino que afirman el concepto de la Trinidad declarando las Tres Personas y la Unidad de la Divinidad . . . Pero, todos los que disienten de la comunión de la fe de los que expresamente han sido mencionados en esta enumeración particular, serán expulsados de sus iglesias como herejes manifiestos, y de aquí en adelante se les negará el derecho y capacidad de adquirir iglesias, para que el sacerdocio de la verdadera fe nicena permanezca puro; y no habrá, después de las claras disposiciones de nuestra ley, ninguna oportunidad de sutilezas maliciosas*". Código de Teodosio (Julio 30, 381). (El rubrayado es nuestro).

Estos textos muestran por tanto la iniciativa del poder civil y la total sumisión del poder religioso a éste. Dentro de esta gran máxima, las investiduras no resultan sino uno de los muchos y naturales derechos del poder civil. Derecho por lo demás aceptado e indiscutido.

Las primeras y concluyentes muestras de que el Catolicismo no estaría dispuesto a aceptar el papel de Religión de Estado que se le asignaba mediante el esquema de poder clásico, las tenemos en la lucha del obispo de Roma por establecer la primacía de esta sede sobre las otras sedes episcopales.

Finalmente es León I quien en el siglo V (445 D.C.) obliga al emperador Valentiniano III a tomar partido en el asunto consiguiendo así el primado oficial —o la Jefatura de la Iglesia Católica— para Roma.

El pedido inicial de León I no habría sido el "primatus" sino el *principatus*. El emperador le concede el "primatus" y con ésto ratifica la autoridad del obispo de Roma sobre todos los demás obispos.

Creemos que tanto el comportamiento del Papa como la sutil respuesta del emperador merecen un atento análisis:

Estamos convencidos de que la única defensa para nosotros y para nuestro imperio es el favor del Dios de los cielos; y *para ser merecedores de este favor, nuestro primer deber es proteger la fe cristiana y su venerable religión*. Por lo cual considerando que la preeminencia de la Sede Apostólica está asegurada por los méritos de San Pedro, el primero de los obispos, por el primer lugar de la ciudad de Roma y también por la autoridad del santo sínodo⁶ que no se presume mostrar nada contrario a la autoridad de esta sede. (Apud. Codicem Theodosianum, ed. Mommsen, II, 101 en Gallego Blanco, op. cit., p. 79. El Subrayado es nuestro).

En primer lugar el Papa solicita el *principatus*, título de procedencia civil destinado sólo a aquel que detentará la máxima autoridad política. De esta forma el primer "principatus" fue otorgado por el Senado a Octavio. Investido de este título es automática la concesión del *imperator* (Augusto imperator) que el Senado acordaría después a Octavio.

El Papa, por tanto, al pedir el *principatus* ingresa en el campo estricto de la autoridad civil y causa así una confusión de esperas. Por definición propia, es evidente que no puede haber dos *princeps* (primero entre los pares) y además, repetimos, éste es un título de origen civil destinado únicamente a la máxima autoridad civil. Valentiniano III comprende inmediatamente que si bien es imposible otorgarle al obispo de Roma el *principatus*, algún tipo de autoridad debe concederle si es que quiere gobernar con una Iglesia organizada. El emperador dice concretamente: "Estamos convencidos de que la única defensa para nosotros y para nuestro imperio es el favor del Dios; y para ser merecedores de este favor, nuestro primer deber es proteger la fe cristiana y su venerable religión" (Apud. Codicem Theodosianum, ed. Mommsen, II, 101 en Gallego Blanco, op. cit., p. 79). Dentro del esquema de poder clásico bajo el cual se movía Valentiniano III, ésto significaba que el emperador comprendía como necesaria la protección a la religión cristiana para que ésta cumpliera efectivamente el rol de Iglesia del Estado que le tocaba desempeñar. Es decir, las relaciones de aquel binomio Estado-Iglesia debían ser armónicas para ser útiles. El control de la Religión por el Estado y su utilización política sólo son

6 Se refiere al Sínodo romano del 382 D.C. en el que Dámaso I declaró que la Iglesia de Roma debía su primacía a los poderes concedidos por Jesucristo a San Pedro y también al hecho de haber sido fundada por los apóstoles Pedro y Pablo y no a un decreto conciliar.

posibles cuando el poder religioso integra un todo ordenado susceptible de someterse a la autoridad civil. Es por ésto que Valentiniano III comprende que la ambigüedad en la jefatura de la Iglesia debe eliminarse para evitar revueltas en los otros obispados⁷. Una vez proclamada la jefatura del obispo de Roma *todos* los otros obispos le deberán obediencia. Establecida ya oficialmente una cabeza del catolicismo todos aquellos que se opongan serán automáticamente rebeldes y podrán ser castigados. En consecuencia si León I no obtiene el "principatus" que pedía, recibe en cambio en muy útil *primatus* que asegura su posición y lo coloca encima de los otros obispos, quienes deben respetarlo y acatar su autoridad⁸. Es preciso señalar, no obstante que este privilegio es concedido por la *autoridad civil* y que es ella en última instancia quien decide y otorga.

Si nos detenemos a examinar a los protagonistas de la cuestión "principatus primatus" podemos notar lo siguiente: Valentiniano III, desde un ángulo político-militar es un emperador débil que se mantiene difícilmente en el poder y no ofrece prácticamente ninguna resistencia a la invasión de Atila y los Hunos. Sin embargo el juicio sobre la personalidad del emperador sería apresurado si no se tiene en cuenta otro aspecto de su conducta. Es evidente que demuestra tener una atinada visión política en sus relaciones como el Papa León I, a saber: no únicamente al otorgarle el *primatus*, sino también en su respuesta al Papa que evita muy sutilmente poner en debate el *principatus*. De esta manera, en el comunicado del emperador *no* hay la menor alusión al *principatus* pedido por León I; hay en cambio una confirmación de la autoridad del Papa sobre toda la Iglesia. Evitaba así el emperador una cuestión espinosa —debate entre poder civil y poder religioso— y hacía aparecer a la autoridad civil como la única instancia competente para señalar y delimitar el poder religioso, ésto es, la autoridad del Papa.

Más atención sin duda merece la poderosa e interesante personalidad de León I, Papa y estadista de gran prestancia. Siete años después de concedido el *primatus* —en 452— Valentiniano III tendría ocasión de apreciar cuán valiosa podía ser para él la ayuda del Papa. Porque es únicamente gracias al valor y energía de León I que el ataque de Atila no tiene lugar.

7 Caso del levantamiento de Hilario, obispo de Arlés denunciado al emperador por el Papa León I.

8 Aunque cierto que León I es el Papa que recibe de manera oficial el "primatus" otorgado por el emperador (quien se apoya en el célebre pasaje del Evangelio: "Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi iglesia...") muchos Papas antes que él habían definido claramente el Primatus y se habían esforzado por obtenerlo. Entre éstos los nombres de Julio I —ya aludido en nota anterior—, Inocencio I y Zósimo deben ser mencionados como necesarios antecedentes a la obra de León I. Cf. al respecto H. Kühner. *Lexikon des Papste*.

Particular significado adquiere además este Papa en una historia del Papado cuando recordamos que de él procede la afirmación de que la herencia de San Pedro está por encima de la persona y sobre todo de la conducta del Papa: "la dignidad de San Pedro no se pierde aunque recaiga en un heredero indigno"⁹.

Máxima que no sólo preserva intangible la dignidad del Papado al ponerla por encima de la conducta del Papa, sino que relativiza al mismo tiempo cualquier crítica sobre un hipotético comportamiento moralmente objetable de algún Papa.

En consecuencia, podemos decir que si León I no había logrado constituir el poder religioso como un poder independiente, colocó sin embargo, definitivamente las bases sobre las que se apoyarían las posteriores luchas del Papado contra el poder civil y podríamos añadir también, las posteriores conquistas¹⁰.

Resulta obvio que dentro de esta línea debe estudiarse pues la actuación de Gelasio I frente al emperador Anastasio I respecto de la famosa distinción entre "autoridad" y "potestas". Distinción que enunciaba en realidad la doctrina gelasiana¹¹ sobre el origen divino de los poderes civil y religioso pero subordinando el primero de éstos al segundo:

Hay, en verdad, augustísimo emperador, *dos poderes* por los cuales este mundo es particularmente gobernado: la sagrada autoridad de los Papas y el poder real. De ellos, el poder sacerdotal es tanto más importante cuanto que tiene que dar cuenta de los mismos reyes de los hombres ante el tribunal divino. Pues, has de saber, Clementísimo hijo, que aunque tengas el primer lugar en dignidad sobre la raza humana, empero tiene que someterte fielmente a los que tienen a su cargo las cosas divinas, y buscar en ellos los medios de tu salvación. Tú sabes que *es tu deber*, en lo que pertenece a la recepción y reverente administración de los sacramentos, *obedecer a la autoridad eclesiástica en vez de dominarla*. Por tanto, en esas cuestiones debes depender del juicio eclesiástico en vez de tratar de doblegarlo a tu propia voluntad. Pues, si en asuntos que tocan a la administración de la disciplina pública, los obispos de la iglesia, sabiendo que el imperio se te ha otorgado por la disposición divina, obedecen tus leyes para que no parezca que hay opiniones contrarias en cuestiones puramente materiales, ¿con qué diferencia,

9 Traducción libre de la cita que Hans Kühner op. cit., 30 "Die Würde des heiligen Petrus geht auch in einem unwürdigen Erden nicht verloren".

10 León I rehúsa también aceptar la preeminencia de la Iglesia de Constantinopla —después de la de Roma— sobre las otras iglesias. Esta decisión del Concilio de Constantinopla II (553) que no es ratificada por León I será fuente constante de fricciones entre la Iglesia de Oriente y la de Occidente. Cf. René METZ, Histoire des Conciles, p. 29.

11 La doctrina gelasiana tendría una considerable importancia y sería sin duda la base de las posteriores teorías de Gregorio VII.

pregunto yo, debes obedecer a los que han recibido el cargo de administrar los divinos misterios? . . . (Apud, Epistolae Romanorum Pontificum genuinas I, ed. A. Thiel, 349 sg. en E. Gallego Blanco op. cit., p. 83. El subrayado es nuestro).

El Papa sentaba así las bases definitivas de la doctrina de la superioridad del poder religioso. Es este poder el que tiene la "auctoritas" fuente de donde emana toda facultad de gobierno. El emperador tiene sólo "potestas" es decir capacidad de ejercer dominio. Dado que según el esquema de poder clásico el "Imperator" era el único que tenía ambas, la suprema "auctoritas" y la "potestas", podemos figurarnos cómo acogió el emperador Anastasio I las pautas de la doctrina gelasiana que implicaban prácticamente la inversión del tradicional esquema clásico bajo el cual se mueven los emperadores. Según el Papa, aunque existen dos poderes de ámbitos diferentes —el material y el espiritual— el más importante de los dos es el espiritual y ante éste debe inclinarse el emperador.

Si bien esta argumentación del Papa señalaba muy nítidamente al origen divino del poder —y ahí comprendido el poder civil— estamos lejos todavía de un León III, quién colocará al Papa como único depositario del poder, y de un Gregorio VII, quien *negará el carácter divino del poder civil*¹².

Lo importante en el texto antes citado es destacar algunas cuestiones: 1º Gelasio I no menciona con claridad hasta qué punto concreto debe llegar el respeto del poder civil por el poder religioso. Así, asuntos como a quién compete la nominación del Papa y los obispos¹³ no son aparentemente cuestionadas por la autoridad romana; 2º El Papa hace alusión al *primatus* de Roma ("... que la misma suprema Divinidad deseó que tuviera la supremacía sobre todos los sacerdotes... Apud Epistolae Romanorum Pontificum I, ed. A. Thiel, 349 sg. en Gallego Blanco, op. cit.). Como si fuera un privilegio de carácter exclusivamente divino y no una específica concesión del poder civil en tiempos de León I y Valentiniano III (445); 3º El Papa previene al emperador de que "... así también existe no pequeño peligro para los que se obstinan en resistir (que Dios no lo permita) cuando tienen que obedecer". (Apud. Epistolae Romanorum...). En otras palabras, *de la necesidad de que exista una armonía entre poder religioso y poder civil*. De la armonía de éstos depende el buen funcionamiento de los asuntos del Imperio. Gelasio I ponía así el énfasis en una cuestión muy importante. Esta máxima ya había sido enunciada por Valerio, Constantino, Teodosio, Valentiniano III, etc. para citar sólo unos po-

12 Cf. los "Dictatus del Papa" de Gregorio VII.

13 Es decir problemas que aluden a las investiduras laicas.

cos¹⁴. Basten estos ejemplos para demostrar que la aplicación del esquema clásico presupone como primer deber del Estado la protección de la Iglesia, puesto que la buena marcha de ésta garantiza el favor divino en los asuntos del Imperio. No de otra manera piensa Justiniano cuando nos habla en el *Corpus Iuris Civilis* de la "armonía ideal" que debe haber entre *sacerdocio y autoridad imperial*:

Pues si el sacerdocio está libre de *todo vicio* en todas las cosas y lleno de Dios, y si la autoridad imperial impone el orden con justicia y eficacia en la comunidad a ella confiada, habrá una "*armonía ideal*" para proveer de lo que sea útil a la humanidad. Tenemos, por tanto, el más grande interés por las verdaderas doctrinas de Dios y *por el bienestar moral del sacerdocio*, por medio del cual, si es conservado, creemos que Dios nos ha de conceder los dones más grandes que poseemos y, además, recibiremos los beneficios que ahora no tenemos. (Justiniano *Corpus Iuris Civilis*. *Novellae* (ed. G. Kroll) *Novellae VI*, pp. 35-36. El subrayado es nuestro).

Si bien esta argumentación es prácticamente idéntica a la de Constantino y Teodosio (y por consiguiente supone un esquema de poder necesariamente clásico), en otros aspectos del texto de Justiniano ofrece una variante sugestiva, que examinaremos cuidadosamente. Veamos: hasta en dos oportunidades (líneas subrayadas), el emperador subraya la importancia de un sacerdocio libre de toda tacha moral. Debemos entender entonces que la autoridad civil exige que por su propia salud y sobre todo para lograr la armonía ideal "la conducta del sacerdocio *no solo debe ser controlada sino que este control tendría que garantizar ineludiblemente un sacerdocio libre de "todo vicio"*. La pregunta es entonces *quién* controlaría el

14 *Galerio* ("Por consiguiente de acuerdo con esta nuestra indulgencia, estarán obligados a rogar a su Dios *por nuestra salud y la del Estado* y la suya propia *para asegurar el bien del Estado*...") Apud *Lactantium*, *De mortibus persecutorum* 34. ed. *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum*. Viena, 1866 en Gallego Blanco; *Constantino* ("Nos, los emperadores Constantino y Licinio, habiéndonos reunido felizmente en Milán, y puesto en orden las cosas que pertenecen al bien común y a la seguridad pública, juzgamos que, entre las cosas que han de beneficiar a todos los hombres, o que deben ser primero solucionadas, una de ellas es la observancia de la religión; ... que todo ésto se cumpla, para que según ya hemos mencionado antes, el favor divino cuya presencia hemos experimentado en tantas ocasiones, continúa bendiciendo a nuestros sucesores con bien público". Edicto de Milán, 313. Apud *Lactantium*, *De mortibus* en Gallego Blanco op. cit.); *Teodosio* ("Si los que creen que el derecho de asamblea ha sido concedido sólo a ellos, intentarán provocar un tumulto contra el régimen de nuestra tranquilidad, *deber de saber que como autores de sedición y perturbadores de la paz de la Iglesia*, pagarán la pena de alta traición con su vida y su sangre". Enero, 22, 386, Código *Teodosianum*, libro XV ed. Mommsen) en Gallego Blanco, op. cit.; *Valentiniano III* ("Estamos convencidos de que la única defensa para todos y para nuestro imperio es el favor del Dios de los cielos; y para ser merecedores de este favor, nuestro primer deber es proteger la fe cristiana y su venerable religión. Apud. Código *Teodosium*, ed. Mommsen, II, 101 en Gallego Blanco, op. cit. Los subrayados son nuestros).

“bienestar moral del sacerdocio”. La respuesta es clara y contundente: la *autoridad imperial* que es la más interesada en que esta condición se cumpla porque sólo las plegarias de un sacerdocio moralmente intachable serán agradables a Dios y por consiguiente útiles al Estado. Es decir que la función del Catolicismo como religión de Estado está de nuevo claramente señalada, pero no sólo eso, el principio que León I había dejado firmemente establecido es sin duda ignorado en este texto. Pues si León I (“la dignidad de San Pedro no se pierde aunque recaiga en un heredero indigno”) había intentado preservar como intangible la dignidad del Papado al ponerla por encima de la conducta del Papa, el emperador al colocar fuertemente el acento en la conducta del sacerdote unía definitivamente *Papado y sacerdocio moralmente intachable* convirtiendo a este último en una condición sine qua non del primero y con ésto la Iglesia, en su lucha por afirmarse como poder religioso y lograr así la independencia del poder civil, retrocede con Justiniano sin duda un paso con respecto a las conquistas de León I. Y podríamos añadir, no el único, porque con la conquista de Roma por el Conde Belisario, el Papado cae bajo el poder del emperador de Bizancio quien se apresura a desconocer el *Primado* (ya establecido y reconocido), de Roma y lo reconoce *no* como un derecho del Papado sino como una concesión de la autoridad civil. La figura de este Primado por concesión era muy distinta al Primado por derecho, por lo cual el Papado en Roma tuvo que comprender que bajo Justiniano, el poder religioso quedaba más que nunca sometido al poder civil y con ésto la vigencia del esquema clásico de poder era absoluta.

Dos cuestiones surgen de inmediato:

- a) Por qué pudo León I lograr tanto en favor del Papado?
- b) Por qué el Papado pierde todas las conquistas de León I bajo Justiniano?

La respuesta a estas dos interrogantes puede darla sólo un adecuado y cuidadoso análisis del *poder civil* en ambos casos. Así en el caso a) donde los protagonistas son el Papa León I y el emperador Valentiniano III tenemos en el Papado a una personalidad de excepción: un hombre inteligente, un diplomático capaz y particularmente valiente. Frente a él, Valentiniano III, es un político de cierta agudeza, pero de voluntad débil y de ninguna manera preparado para la situación histórica extraordinariamente difícil que le tocó afrontar. En resumen, un poder civil en situación crítica. En el caso b) el panorama reviste nítidamente otros contornos: para comenzar, el balance entre poder religioso y poder civil es sumamente desigual. En cuanto a los protagonistas, representantes de ambos poderes, el poder civil recae en una de las figuras más destacadas

que la Historia nos presenta, el emperador Justiniano, cuyos indudables méritos no necesitan ser repetidos aquí. En cambio los Papas durante Justiniano, —Vigilio, Pelagio I, Juan III, Benedicto I y Pelagio II— son más bien pálidas y descoloridas imágenes de un Papado que encierra tantas otras figuras brillantes. En resumidas cuentas, las circunstancias históricas producen en a) y b) cambios sustanciales en el poder civil. En el caso a) un poder civil débil e incierto frente a un Papa brillante y decidido produce un desequilibrio en el esquema de poder clásico y así en lugar de tener a un poder religioso totalmente subordinado nos encontramos con un poder religioso emergente y claramente decidido a establecerse como un poder paralelo. Otro es el caso b), aquí el poder civil es dominante y como tal, las condiciones para lograr implantar un esquema clásico de poder están magníficamente dadas. Por eso, es posible hablar durante Justiniano de una renovación del esquema clásico de poder, de un “cesaropapismo” (lograda versión del clásico rex-sacerdos) que presupone un poder civil fuerte y un poder religioso totalmente subordinado al primero.

Con iguales o menores logros este esquema clásico, que consagraba el dominio de Bizancio sobre Roma, se mantiene sin visibles diferencias hasta la aparición de los francos en la escena político y militar romano bizantina. Nos referimos concretamente a Pipino el Breve y al Tratado de Quiercy-Laon (756) llamado también Donación de Pipino.

Desde Vigilio (537-555) elegido por Justiniano hasta Gregorio III (731-41) pocos significativos cambios se dan en la elección de los Papas quienes tuvieron que ser siempre aprobados por el emperador bizantino¹⁵. En el caso de Benedicto II (684-3) es sin embargo el mismo emperador quien no hace uso por primera vez de su derecho a confirmar la elección papal y lo delega en el Exarca de Ravena¹⁶, acentuando así las profundas diferencias que existían entre Ravena y Roma. Desde este momento hasta la Donación de Pipino bajo Esteban II (752-757) asistimos a un proceso de afirmación de la autoridad papal y, como consecuencia, del poder religioso. Diversas circunstancias contribuyen a la explicación de este hecho. En primer lugar a) tenemos la inseguridad y debilidad del poder civil representado por un imperio bizantino externa e internamente desgarrado por grandes luchas¹⁷. Dentro de esta causal debemos incluir como directamente dependiente el caso de Ravena. Cuando Bizancio delegó la autoridad sobre los territorios occidentales conquistados bajo Justiniano en el Exarca de Ravena, cometió decididamente un error táctico que con-

15 Sólo Martín I (649-55) duramente perseguido y torturado, se sustrae a esta obligación de esperar la confirmación de su elección por el emperador de Bizancio.

16 Parece que el Exarca de Ravena ejerció muy poco tiempo este derecho porque vemos que el Papa Constantino (708-715) es como antes confirmado por Bizancio.

17 Conquistas, afianzamiento del poder imperial contra el creciente poder de los señores, problemas religiosos (querrela de los iconoclastas entre otros).

duciría finalmente a la disolución del poder bizantino en Italia. Así, el emperador bizantino, inmerso, con justificada razón, en sus propios problemas, no controló jamás la autoridad indebida del Exarca. Se constituyó, de esta manera en Ravena una autoridad civil insegura, puesto que militar y económicamente no podía casi contar con Bizancio, y sin embargo para los efectos prácticos completamente autónoma dada la lejanía e ineficacia de Bizancio. Un poder civil, así constituido, es sin duda fácilmente atacable y el Papado romano muy inteligentemente comprendió ésto.

Como segunda razón, b) pondríamos, el establecimiento de los longobardos en tierras italianas y su constante amenaza sobre Roma. Por las razones antes vistas Bizancio y menos Ravena pueden cumplir con su misión de defender Roma. El Papado se encuentra pues frente a un poder civil francamente *ineficaz*, pero sumamente molesto por los abusos y vejámenes a que constantemente sometía a los Papas. Así cuanto mayor fuera el poder longobardo en Italia tanto más decisiva se haría la fuerza política del Papado en su lucha por libertarse de Bizancio. Estando así las cosas, no es pues de extrañar¹⁸, que ante un nuevo ataque longobardo el Papa Zacarías llame a los Francos. Con la ayuda que Pipino el Breve¹⁹ le prestó, Zacarías pudo hacer la paz con los longobardos²⁰. Paz en verdad muy efímera pero que sirvió para darle adecuada dimensión política al Papa. Cuando esta paz se rompió tanto, menos le costó al Papa Esteban II conseguir la ayuda del monarca franco habida cuenta que éste necesitaba un contundente apoyo para consolidarse como rey de los francos. El Papa al confirmar a Pipino en el trono, no sólo asegura el poder de éste, sino que establece la costumbre por la cual sólo el Papa consagra reyes y finalmente inicia la debatida cuestión sobre la protección que los soberanos franco-occidentales debían al Papado²¹. Como contrapartida podemos decir que los servicios que Pipino el Breve prestó a Esteban II cambiarían trascendentalmente la Historia del Papado. Veamos, el vencer a los longobardos era muy importante. Pero mucho más interesante se revelarían las *consecuencias* del tratado de Quierzy-Laon (754), (Donación de Pipino) ya que por este tratado no sólo se cortaban los lazos que unían al occidente romano con Constantinopla, sino que el Papado devenía propietario de las

18 No es éste el único Papa que había acudido a los francos. Antes de Zacarías, los Papas Pelagio II (579-590), Gregorio II (715-31) y Gregorio III (731-41) también lo habían hecho, pero diversos motivos —entre éstos la alianza de Carlos Martel con los longobardos— habían impedido que este auxilio se concretase.

19 Pipino el Breve acababa de derrotar a Childerico III y se había impuesto como rey con la ayuda del papa Zacarías que hace que San Bonifacio lo consagre como Papa en representación suya (751).

20 Vale decir que Bizancio, a la sazón, en plena Querrela de los Iconoclastas no prestó mayor atención a este problema.

21 Protección, que en Francia duraría hasta Napoleón III, cuyas consecuencias permitiría que se escribiera uno de los capítulos más controvertidos de la Historia del Papado. Nos referimos al Papado de Avignon.

tierras conquistadas por Pipino, entre éstas, Ravena y Roma nada menos. Una posterior donación de Pipino posibilitaría definitivamente la conformación de los llamados Estados Papales²².

Aquí si tenemos un panorama muy claro y distinto del que examinamos en los inicios del establecimiento del poder bizantino en el occidente romano con Justiniano. Retomemos el tema y analicemos la situación, en términos de poder religioso-poder civil.

El Papado al acogerse a la ayuda franca y romper los lazos que lo unían con Bizancio dejaba en suspenso la cuestión de la jefatura del poder civil. Suspenso que Carlomagno resuelve paulatina pero definitivamente al aceptar primero el título de "Patricius Romanorum", que su padre nunca llevó y después el título de rey de Italia —coronado por Adriano I— y finalmente el de emperador que el hábil León III le otorga el 25 de diciembre del año 800. Los motivos que llevaron al Papa a dar semejante paso no han sido hasta ahora suficientemente aclarados. ¿Era consciente León III de los alcances del paso que daba? ¿Comprendió que al pretender sustraerse del poder bizantino se colocaba en realidad bajo un poder civil todavía más excluyente? ¿O creyó simplemente que al otorgarle este inesperado honor a Carlomagno el emperador se sentiría siempre agradecido y obligado al Papado? No sabemos si el Papa consideró las dos primeras razones, pero lo que podemos conjeturar es que León III sí tomó en cuenta la tercera razón. Recordemos que la situación del Papa era muy difícil, no sólo los partidarios de su antecesor habían tratado de asesinarlo, sino que además el Papa había sido acusado formalmente de mala conducta. Y esta acusación era grave y podía provocar su abdicación. El viaje de Carlomagno a Roma para comprobar la verdad o falsedad de estos cargos le indica a León III cuán delicada era en realidad su situación. Sólo después de un solemne juramento de inocencia, el 23 de diciembre de 800 D. C. son levantados los cargos contra el Papa y el 25 de diciembre consagraba el Papa a un asombrado Carlomagno emperador del Imperio romano. En este interesante episodio dos cuestiones deben ser examinadas más atentamente:

1º El hecho de que la investigación de la conducta del Papa lleve al rey a viajar hasta Roma prueba no sólo cuánta importancia se atribuye a la conducta moral del Papa, sino también que la autoridad civil era la encargada de controlar tal conducta. Y en este sentido nos colocamos de

22 (Pipino) "Habiendo adquirido todas estas ciudades, redactó un documento de donación para la posesión perpetua de ellos por San Pedro y la Iglesia romana y por todos los pontífices de la Sede Apostólica". (Vita Stephani II, in Liber Pontificalis, ed. 1. Duechesne, Paris, 1886, pp. 452-454 en Gallego Blanco op. cit., p. 85). Sobre la validez de la "Donación de Pipino" y sobre la autenticidad de la "Donación de Constantino", documento en el cual pretende basarse la primera, no nos pronunciamos. Creemos que las pruebas aportadas por los eruditos (Nicolás de Cusa, Lorenzo Valla, padre Bolland entre otros) han aclarado satisfactoriamente la cuestión.

nuevo —aún antes de la coronación de Carlomagno como emperador— frente a un poder civil fuerte que entiende que la autoridad religiosa le está subordinada. No de una manera muy diferente hubieran procedido, según hemos visto, un Constantino, un Teodosio o un Justiniano²³. Es decir, para resumir, el primer elemento para la aplicación de un esquema de poder clásico, está ya dado, esto es, una autoridad civil fuerte.

Con respecto al otro elemento, el poder religioso, precisemos lo siguiente: este poder religioso no es el mismo que el que se enfrentó al dominio bizantino. Algo sustancial ha cambiado. Aquél poder (religioso) era un poder con ámbito puramente espiritual. El poder religioso *después de Pipino el Breve* es en cambio, un poder de un doble dominio espiritual y material. El Papa se ha convertido para los términos de la sociedad carolingia en un señor con tierras. Las preguntas que cabrían plantearse son a) ¿este cambio sustancial —el dominio material— mejoró o perjudicó la imagen del Papado? y b) ¿este cambio impidió que se dieran las condiciones necesarias para la aplicación del esquema clásico de poder?

En relación con la primera interrogante a) nos atreveríamos a señalar a grandes líneas que en su lucha de afirmación sobre el poder civil, la propiedad de las tierras al distorsionar la imagen de propietario puramente espiritual, atribuida al Papa y por consiguiente al revestirla de contornos decididamente ambiguos, *perjudicó más que favoreció* al poder religioso. Las concesiones que éste logró del poder civil fueron mínimas si nos atenemos a resultados positivos. Así desde el Tratado de Quierzy-Lason (754) hasta la coronación de Carlomagno como emperador (800 D.C.) sólo encontramos un hecho interesante aunque de escaso significado dentro de la lucha por las investiduras laicas. Es el siguiente: en el año 769 el Papa Esteban III logra en el Sínodo del mismo año que sólo los Cardenales sacerdotes y los cardenales diáconos fueran considerados candidatos para la elección del Papa. Además los laicos no deberían intervenir en la elección de cargos religiosos. Interesante pero de escaso significado hemos juzgado semejante conquista. Queremos explicarnos: los acuerdos del Sínodo del año 769 *no tuvieron consecuencias prácticas*. Fueron simplemente ignorados y puestos en práctica siglos después²⁴. Concretamente, podemos concluir, la posesión de tierras no había significado para la Iglesia ningún paso adelante en su lucha por afirmarse frente al poder civil.

En cuanto a la segunda interrogante b) nos gustaría someter a consideración un texto que pensamos es más elocuente que cualquier explicación nuestra. Es un fragmento de la llamada "Constitutio romana" de Lotario I:

23 Aquí se hace referencia de nuevo a los presupuestos del esquema de poder clásico que exigían para funcionar adecuadamente, no sólo una autoridad religiosa subordinada al poder civil sino también de conducta intachable.

24 A partir del Concilio de Reims.

Hemos decretado que todos los que han sido puestos bajo la protección del señor apostólico o bajo la nuestra, gozarán de una defensa justa e inviolable en donde la soliciten, si alguno se atreviera, con desprecio, a quebrantar esta ley, no importa la manera, que sepa que pone en peligro su vida. Pues también hemos decretado esto: que observen la obediencia debida al señor apostólico en todas las cosas, igualmente a sus duques y jueces en las cosas que pertenecen a la administración de la justicia.

Por último, se ha de entender claramente que cada súbdito, si quiere poseer la gracia de Dios y la nuestra propia, debe mostrar en todas las cosas, obediencia y reverencia al Pontífice. (Constitutio Romana. Monumenta Germanicae Historica: Capitularia Regum Francorum I, pp. 323-324 en Gallego Blanco, op. cit.).

El texto nos habla de una autoridad civil muy fuerte que dicta todas las órdenes, es decir que ejerce plenamente su poder. ("Hemos decretado ..." "... si alguno se atreviera... que sepa que pone en peligro su vida"). Observamos asimismo una actitud protectora, casi benevolente para con el Papa ("Pues también hemos decretado esto: que observen la obediencia debida al señor apostólico en todas las cosas, a sus duques y jueces ...") y ("... se ha de entender claramente que cada súbdito, si quiere poseer la gracia de Dios y la nuestra propia, debe mostrar en todas las cosas obediencia y reverencia al Pontífice"). El es el señor apostólico al que hay que respetar y obedecer si es que se quiere obtener la gracia imperial y la divina. El antiguo postulado griego y romano —tantas veces recordado en este trabajo— a través de las citas de Critias, Platón, Constantino, Teodosio y Justiniano, de atraer los beneficios divinos sobre la autoridad civil mediante las ofrendas y el respeto, también está presente aquí. El poder religioso debe ser respetado por los súbditos, pero *está en última instancia subordinado al poder civil*. Y podríamos añadir *más fuertemente que nunca, más claramente que antes*. Y esto debido a que el Papa se ha convertido en un propietario de tierras gracias a la magnanimidad del poder civil. El tratamiento de "señor apostólico" evoca más que nunca los lazos feudales del homenaje entre un señor y su vasallo. De esta manera el Papa es un vasallo que está bajo la protección del más poderoso de los señores. Es decir que el Papa al aceptar convertirse en un propietario subordina dos veces al emperador como autoridad religiosa y como señor feudal y coloca por ésto en realidad en una situación más comprometida y dependiente que nunca al poder religioso.

Antes de devenir propietario, el Papa como detentador de un poder de exclusivo ámbito espiritual, dependía evidentemente del poder civil pero se encontraba en una esfera distinta. Su absoluta competencia en asuntos espirituales como Primado de Roma le confería una indudable influencia

que el emperador no podía ignorar. Pero después del tratado de Quiercy-Laon, el Papa en su condición de propietario *ingresa en la esfera del poder civil desdibujando así, su imagen de jefe religioso-espiritual*. Un poder religioso inexorablemente comprometido en cuestiones civiles era, qué duda cabe, un poder disminuido. En consecuencia, con el tratado de Quiercy-Laon se inicia una época nueva en el Papado. Pero, especifiquemos, una época con dos características muy marcadas: 1º el esquema de poder clásico va recobrar con los carolingios y sus continuadores renovada vigencia y 2º como consecuencia directa de esta primera característica, podemos afirmar que la Iglesia *no da en esta época ningún paso significativo en la lucha por liberarse del poder civil y afirmarse como poder distinto*. Es recién en el año 1049 con el Concilio de Reims, con un Papa como León IX, que el Papado estaría en condiciones de replantear decididamente su liberación del poder civil, atacando el problema desde su ángulo más neurálgico: el derecho de las investiduras laicas.

De los doce Cánones del Concilio de Reims (1049) interesan particularmente a nuestro estudio los tres que transcribimos a continuación:

- I— “Que nadie sea ascendido al gobierno de una iglesia sin ser elegido primero por el clero y el pueblo.
- III— Que ningún seglar reciba oficio eclesiástico o iglesia, y que ningún obispo consienta en ésto.
- VI— Que los clérigos no lleven armas o se dediquen a ocupaciones mundanas” (Mansi, vol. XIX, cols. 741-742 en Gallego Blanco op. cit.).

El anterior texto nos indica que desde su ascensión (1049-1054) León IX es plenamente consciente de los males que aquejan al Papado y está firmemente decidido a resolverlos²⁵.

El cuestionamiento y mejor aún la *prohibición de las investiduras laicas* (Cánones I y II del Concilio de Reims) hablan con elocuencia de una personalidad notable. Y León IX era precisamente esta personalidad.

El corto pontificado de León IX debe ser juzgado sin duda como uno de los más significativos dentro de la lucha del poder religioso por separarse del poder civil y de esta manera consolidarse como un poder independiente. Cada uno de los actos de su mandato son ciertamente muy reveladores. León IX, antes obispo de Toul, famoso conde de Egisheim-Dagsburg, primo del emperador Enrique III no tuvo en consecuencia problemas para ser elegido al trono papal; sin embargo se niega a tomar posesión de su cargo hasta ser confirmado por Roma. Este primer acto debió sin

25 Recordemos que él es un Papa elegido por el emperador; inclusive primo de éste. Se niega, sin embargo, a aprovechar esta circunstancia y exige para aceptar el Papado la confirmación de los Cardenales.

duda haber indicado al emperador que se hallaba frente a un jefe religioso que de ninguna manera pensaba aceptar como tática la sujeción del poder religioso al poder civil. Las premisas del establecimiento de un esquema del poder clásico, que los ottones habían cumplido sin serias dificultades son resueltamente cuestionadas por León IX, en una actuación que merece un atento examen:

- A) El Papa pretende establecer que la elección de Roma y no la decisión imperial, es lo único que lo convierte en Jefe de la cristiandad occidental.
- B) El Papa se rodea de colaboradores como Pedro Damiano, Humberto de Silva Cándida y el monje Hildebrando²⁶.
- C) El Papa dicta los Cánones de Reims.

Todos estos actos van a significar el ataque frontal más decidido a la supremacía del poder civil sobre el religioso. En otras palabras, León IX no aceptará un esquema de poder clásico y entrará por esto en conflicto con la autoridad civil. Veamos detenidamente las consecuencias de la actuación de este notable Papa:

A) Al no aceptar la designación imperial León IX *cuestionaba* la facultad de los emperadores de investir Papas. Es el primer signo de una fortísima oposición a la ingerencia del poder civil sobre el religioso. Se establecen pues las bases de un poder religioso independiente y por lo tanto con facultad para elegir sus autoridades. El derecho de las investiduras, presupuesto automático del poder civil dentro de un esquema de poder clásico, queda así, con esta actitud del Papa, decididamente contestado. No se trata además de una simple actitud de rebelión del Papa. Los siguientes pasos que da B) y C) nos están señalando que el Papa obedece a un esquema cuidadosamente trazado y su actitud inicial no es por lo tanto una postura aislada de rebeldía sino la consecuencia de una firme creencia en la necesidad de un poder religioso independiente y sólidamente establecido.

B) Los Cánones del Concilio de Reims deben ser considerados como la primera y decidida prohibición a las investiduras laicas. Así en el Cánón I, el Papa indica *la forma de elección* de las autoridades religiosas "... primero por el clero y después por el pueblo."); en el III *excluye a los seglares de todo oficio eclesiástico o iglesia* "(que ningún seglar reciba oficio eclesiástico o iglesia y que ningún obispo consienta en esto") y en el VI señala cuales *no* deben ser las tareas de un religioso ("que los clérigos no lleven armas o se dediquen a ocupaciones mundanas").

26 El cardenal Damiano (después San Pedro Damiano) como el cardenal de Silva Cándida y el monje Hildebrando (posteriormente Gregorio VII) eran conocidas personalidades vinculadas estrechamente a la moralización y reforma de la Iglesia (reforma de Cluny).

C) Así nada debe asombrarnos encontrar en el círculo de colaboradores del Papa, mentes preclaras y sin duda notables como las de Pedro Damiano, Humberto de Silva Cándida y el monje Hildebrando. Es decir, el Papa tiene una idea exacta de lo que quiere y piensa fundamentar su posición.

Los Cánones de Reims deben pues ser enfocados como un intento de reforma del poder religioso que puede ser vista desde dos perspectivas: 1) reforma en el proceso de elección de las autoridades religiosas (rechazo de las investiduras laicas) y 2) como una necesidad interna de reformar y precisar el comportamiento de los religiosos.

Es decir, que el Papa considera que los problemas de la Iglesia tienen una causa fundamental: *la dependencia del poder civil*, de ésta se derivan dos males: a) las investiduras laicas y b) un clero mundano, siendo el segundo consecuencia directa del primero (a). Ergo, hacia la supresión de las investiduras laicas, deben concentrarse todos los esfuerzos del Papa; la reforma del clero se podrá plantear así como asunto interno de un poder religioso independiente. Así lo entienden también sus colaboradores; el Cardenal de Silva Cándida y el Cardenal Damiano.

La posición del Cardenal de Silva debe ciertamente considerarse como otro de los antecedentes de lo que más tarde se daría en llamar Querrela de las Investiduras. De esta suerte, tenemos a un de Silva muy tajante con respecto a las investiduras laicas: éstas deben rechazarse pues no son canónicas, significan una intolerable y dañina intervención del poder civil en asuntos que no le incumben:

Texto A:

Mientras que hombres venerables de todo el mundo y pontífices soberanos inspirados por el Espíritu Santo, han decretado que la elección del clero tiene que ser confirmada por el juicio del metropolitano y la petición de los nobles y del pueblo con *el consentimiento del príncipe*, ahora se hace todo con tanto desorden, que lo primero es lo último, y lo último es lo primero de tal manera, que los sagrados cánones son rechazados y toda la religión cristiana atropellada. El *poder secular es el primero en elegir* y en confirmar. . . De aquí que, según ya se ha dicho, *hombres ascendidos de esta manera no deben ser considerados como obispos*, pues la manera de su nombramiento es absolutamente de otro modo; lo que debe hacerse primero es hecho lo último y *por hombres a quienes en absoluto incumbe este asunto*. Pues, cómo puede ser propio de seculares distribuir los sacramentos eclesiásticos y la gracia episcopal y pastoral, esto es, báculo y anillos, con los cuales la consagración episcopal funciona y se sostiene? . . . (Los subrayados son nuestros. Monumenta Germaniae Historica: Libelli de Lite Imperatorum et pontificum I, pp. 108, 205).

Además de lo anotado arriba debemos señalar que aunque el texto del cardenal de Silva es muy terminante *no* implica sin embargo una total condena de la intromisión del poder civil en el religioso. Examinemos cuidadosamente las frases de de Silva: En primer lugar él señala varios pasos necesarios a cumplirse para la elección de los miembros del clero, entre éstos, *el último debe ser el consentimiento del príncipe* (“... con el consentimiento del príncipe ...”) y añade que “el poder secular” “... es el primero en elegir y en confirmar; ...” parece pues que el cardenal de Silva aceptaría un poder civil que confirmara la elección de miembros del clero hecha por el metropolitano, por los nobles y el pueblo. Lo que él rechaza *no* es en definitiva la intervención civil al final del proceso sino más bien que se infrinjan todas las anteriores instancias y que el poder civil sea en realidad quien elige y confirme el primero, transformando la intervención de las otras instancias en una mera formalidad. En síntesis, lo que debería ser la mera formalidad se ha convertido por vicio de procedimiento (y abusiva intervención civil) en lo más importante. Esto es lo que molesta a de Silva y aunque su posición pueda parecer extrema a primera vista, una segunda reflexión nos lleva a ver con claridad que ciertamente siendo la intervención de de Silva un paso muy importante en la lucha por las investiduras laicas *no* es la suya la definitiva. El cardenal al aceptar una confirmación final del poder civil en las investiduras *no* rompe completamente los lazos que atan el poder religioso al poder civil²⁷. En otras palabras, en el texto del cardenal de Silva *no* se propone *ninguna ruptura* con el poder civil. En consecuencia no hay pues todavía quiebra definitiva del esquema de poder clásico. Hablaríamos más bien de un replanteamiento del problema de las investiduras laicas, lo que ciertamente significa tanto un intento de fortalecer el poder religioso como una seria amenaza en la estructura del esquema de poder clásico.

Otra amenaza, desde ángulo distinto, significaría también la posición del Cardenal Pedro Damían²⁸:

Texto B:

Aunque hay muchas cosas que me desagradan sobre los obispos de nuestros tiempos, no puedo tolerar venerable padre, que algunos de ellos, más ardientes que el aliento del Etna, en su ambición de honores eclesiásticos, se entregan al servicio de gobernantes con una conducta humillante, como esclavos cautivos. Aban-

27 Así por ejemplo las relaciones del Estado y la Iglesia en la última fase del Patronato en el Perú se adaptan más o menos al esquema esbozado en el texto de de Silva, esto es, la iniciativa en la proposición de las autoridades religiosas parte de la Iglesia pero debe de ser refrendada por el Estado. Cf. Nieto, A. “La Iglesia en el Perú” en *Historia del Perú*, tomo, I, 1981.

28 Pedro Damían, *Opúscula varia: Contra cléricos aulicos*, in Migne, P.L. vol. 145, cols. 463-466.

- donan las cosas de la iglesia mientras que por otro lado se muestran codiciosos de iglesias, evitan la guerra para ser preferidos a los guerreros y pasar de la regla de la religión a las filas de los seglares, ya que no se avergüenzan de cambiar el templo de Dios por el palacio. Ponen a un lado las armas de la virtud, abandonan el ejército de la milicia espiritual, huyen del campo, pierden el cinturón del soldado. Son demasiado orgullosos para recibir, como otros, el salario; se muestran clérigos sólo por la preeminencia en el mandar y gobernar. En verdad, estos hombres, que no entran en la iglesia por la puerta de la iglesia sino por un postigo mundano, se convierten en ladrones y salteadores, no pastores de ovejas, según atestigua la verdad diciendo: "El que no entra por la puerta en el aprisco, es un ladrón y salteador..." (Pedro Damían Opúscula varia: Centra clericos aulicos, en Migne, PL. Vol. 145, cols. 463-466 en Gallego Blanco, op. cit. Los subrayados son nuestros).

Para su mejor análisis podemos dividir el texto del Cardenal Damían en dos partes: En la primera (I) éste habla de las muchas razones que le hacen rechazar a los obispos de su tiempo como indignos ("...se entregan al servicio de gobernantes con una conducta humillante, como esclavos cautivos. Abandonan las cosas de la iglesia... ponen a un lado las armas de la virtud... se muestran ávidos sólo por la preeminencia en el mandar y gobernar...", etc.) en la II, que debe retenerse muy especialmente nuestra atención, el cardenal Damían indica *la causa* de que ocurran dichos males, así, esto se debe dice a que estos hombres, "no entran" por la puerta de la iglesia sino por un postigo mundano "...". La alusión al procedimiento de las investiduras laicas es aquí muy clara. Este procedimiento es dañino para la Iglesia porque es la causa de todos los males que la aquejan. El Cardenal Damían no llega a aconsejar al cambio de procedimiento pero su terrible censura *no* parece significar otra cosa. Preguntémosnos ahora ¿rompía el Cardenal Damían definitivamente con la autoridad civil? En su carta al emperador Enrique IV hablándole sobre el sacerdocio y la realeza, parece pensar que una tal ruptura *no* sería necesaria sino más bien una adecuada interrelación entre poder religioso y poder civil. El Cardenal dice: "Cada uno necesita de los servicios del otro. El sacerdocio es defendido por la protección real mientras que la realeza es sostenida por la santidad del oficio sacerdotal". Interesantes palabras de las que podemos extraer algunas conclusiones:

- a) Comparando el primer texto del Cardenal Damían con este último sacamos en conclusión que él deseaba un cambio en el procedimiento de la elección de autoridades religiosas, ¿probablemente una iniciativa religiosa apoyada o confirmada *posteriormente* por el poder civil?
- b) Este cambio *no* parece indicar una ruptura entre ambos poderes sino

más bien una relación de igual: *ambos se necesitan*²⁹. No hay aquí todavía ninguna señal de la preeminencia del poder religioso sobre el civil.

c) El Cardenal Damián así como el de Silva Cándida *no* son pues de principio opuestos a la autoridad civil; lo que ellos piden en un replanteamiento de las relaciones entre ambos poderes. El tópico fundamental de la argumentación de ambos será en torno a las investiduras laicas, a la inconveniencia de éstas debido a los grandes daños que acarrearán a la Iglesia. Así, concluyen ambos cardenales, el nombramiento de autoridades religiosas por la autoridad civil trae como consecuencia el que accedan a los puestos eclesiásticos personas de moral discutible. Es por tanto necesario que la Iglesia recobre la iniciativa de nombrar a sus propias autoridades para corregir y evitar así los terribles males que la aquejan.

Ahora bien, en términos de poder, la pérdida parcial o total de las investiduras laicas provoca inevitablemente una quiebra en el esquema de poder clásico, pues éste conlleva automáticamente la facultad de elegir a *todas* las autoridades, tanto civiles como religiosas. Formulado más claramente: la supervivencia del esquema clásico de poder supone necesariamente las investiduras laicas. Lo que los cardenales Damián y de Silva proponen es la casi total autonomía del poder religioso, o mejor aún, la existencia de poderes paralelos que se asistan recíprocamente.

¿Podría realizarse el deseo de estos dos cardenales? ¿Eran las investiduras laicas realmente la fuente de todos los males que asolaban a la Iglesia? o dicho de otro modo ¿estaba la Iglesia en posición de plantear estas exigencias al poder civil?

Esta triple interrogante podría reformularse en términos más claros: una Iglesia *feudataria* del poder civil hasta qué punto podía desligarse de éste, sin perder su carácter de *tal*. Y creemos que éste es el verdadero centro del problema, cuyos polos serían de un lado, *supervivencia del esquema clásico de poder —y por consiguiente, investiduras laicas—* y del otro; *autonomía del poder religioso*. Creemos que es en estos términos, es decir teniendo en cuenta estos dos factores (polos) que se debe plantear el problema de las investiduras laicas.

Tanto el Cardenal de Silva como el Cardenal Damián no plantearon el problema de una Iglesia propietaria de tierras y por consiguiente *feudataria* del poder civil. Al no hacerlo contemplaban sólo una parte del

29 Señalemos de paso la gran similitud entre este segundo texto del Cardenal Damián y el siguiente del emperador Justiniano: "Los dones más grandes que Dios, en su clemencia celestial, otorga a los hombres son el sacerdocio y la autoridad imperial. El primero cuida de las cosas divinas; la segunda preside sobre las cosas humanas y cuida de ellas, ambas proceden de una misma fuente y juntos son los ornamentos de la vida humana".

problema y a nuestro parecer mal podrían llegar a esbozar una solución que pretendiera satisfacer a ambas partes. Lo que ellos proponían era una solución a medias: la quiebra del esquema de poder clásico mediante la pérdida de las investiduras laicas para garantizar la autonomía de una Iglesia feudataria y por lo tanto inmersa dentro de un poder civil. La posición de los cardenales citados, es pues, un paso más en la lucha por la autonomía del poder religioso pero en modo alguno una posición realista que contempla ambos poderes. Así, la respuesta del poder civil ante la posibilidad de la pérdida de las investiduras laicas se dejaría oír claramente con Enrique IV y Enrique V. El duelo que estos emperadores protagonizarían primero con Gregorio VII y finalmente con Calixto II —pasando por Víctor III, Urbano II, Pascal I y Gelasio II— alcanzaría caracteres impresionantes y ha merecido con justicia conocerse con el nombre de “Querella de las Investiduras”.

Ningún texto seguramente más ilustrado para estudiar la Querella de las Investiduras que los “Dictatus” del Papa, Gregorio VII, los que transcribimos a continuación ³⁰:

- 1.— “Que sólo él³¹ puede deponer o restablecer a los obispos.
- 2.— Que sólo a él pertenece legalmente promulgar las leyes de acuerdo a las necesidades de los tiempos...”.
- 3.— Que sólo él puede usar la insignia imperial.
- 4.— Que el Papa es el único cuyos pies deben ser besados por todos los príncipes.
- 5.— Que sólo su nombre debe ser mencionado en las iglesias.
- 6.— Que su título es único en el mundo.
- 7.— Que sólo a él es lícito deponer emperadores.
- 8.— Que sólo él tiene autoridad para ordenar clérigos de cualquier iglesia si así lo desea.
- 9.— Que ningún sínodo puede ser llamado general sin su consentimiento.
- 10.— Que nadie tiene poder de retractar ninguna sentencia que ha sido impuesta por él; y que sólo él, entre todos, tiene autoridad de hacerlo.
- 11.— Que él mismo no puede ser juzgado por nadie.
- 12.— Que sólo él tiene autoridad para deponer o restablecer obispos sin necesidad de convocar un sínodo.
- 13.— Que el que no esté en conformidad con la Iglesia romana no puede ser tenido por católico.
- 14.— Que sólo el Papa tienen autoridad para absolver súbditos de hombres injustos de su juramento de fidelidad”.

30 Sólo consideramos aquellos “Dictatus” que tienen relación directa con las investiduras laicas.

31 Se refiere a la autoridad papal.

Resulta difícil el análisis de un texto que podríamos decir “habla solo”. Intentemos sin embargo una ciudadosa aproximación.

Entendemos que las proposiciones —Dictatus, numeradas por nosotros— pueden ser divididas claramente en dos partes según los temas tratados. Así, las proposiciones 1, 8, 9 y 12 atañen concretamente a las investiduras laicas (Parte I) y las otras 2, 3, 4, 5, 6, 7, 10, 11, 13 y 14 nos hablan más precisamente de las atribuciones del Papa en terrenos que rebasan el puramente religioso (Parte II).

Parte I. La proposición 1 parece idéntica a la 12, ambas tratan de la deposición y restablecimiento de los obispos. Hay sin embargo un interesante añadido en el texto de la 12 “sin necesidad de convocar un sínodo”. El Papa evidentemente no considera muy explicativa la proposición 1 y la especifica en otra proposición la 12. Aquí queda bien explícita la intención del Papa de conformar dentro de la Iglesia un *poder absolutamente autónomo*. No hay instancias, los sínodos, que limiten la autoridad papal. Con ésto impedía al mismo tiempo el surgimiento de la autoridad conciliar como instancia superior o simplemente paralela al Papa³².

La proposición 8 nos indica que al Papa corresponde no solamente el nombramiento de las máximas autoridades sino también, el de simples clérigos, si así lo desea. Podemos ver de nuevo la intención del Papa de afirmarse como autoridad suprema en el ámbito religioso. El sentido más amplio lo tiene sin embargo la proposición 9 que no sólo quita atribuciones a cualquier autoridad civil (muchos de los sínodos generales —concilios ecuménicos— habían sido convocados por emperadores) sino también a cualquier otra autoridad religiosa que no sea el Papa mismo. Como consecuencia ningún Consejo, Asamblea o reunión convocada por obispos-cardenales o alguna autoridad tendrá carácter de general y no podrá tomar por tanto acuerdos válidos para la cristiandad occidental.

Hay un detalle significativo en toda esta parte I, y es que el análisis más detallado revela *no sólo* la afirmación de la prohibición de las Investiduras laicas *sino también* el fortalecimiento de la autoridad papal en el ámbito religioso. *El Papa* claramente *sobre los obispos* parece indicar Gregorio VII.

Parte II, dentro de este proceso de afirmación de la autoridad papal, el antiguo colaborador de León IX y otros papas, pasa fácilmente al terreno civil.

Veamos las proposiciones 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 13 y 14. Sin ánimo de ironizar podríamos preguntarnos ¿qué quedaría de la autoridad civil si

32 El problema de la autoridad conciliar se referiría al cuestionamiento de la autoridad papal que se presenta agudamente siglos después (siglos XII, XIII, XIV, XV, por ejemplo). Mencionemos solamente a Marsilio de Padua con “Defensor Pacis” y también la actitud de los Padres conciliares en el Concilio de Basilea (1431) que desconocen la autoridad papal.

éstas premisas de Gregorio VII enunciadas en el "Dictatus" se hicieran efectivas? Y estamos aquí no sólo frente a la evidente desaparición de las investiduras laicas sino a la quiebra completa del esquema de poder clásico, mejor aún a la *inversión* de este esquema. No nos encontraríamos ya tampoco, frente a instancias paralelas de poder, sino frente a un esquema donde el principal factor sería el religioso y el que estaría subordinado sería el factor civil. Y aquí entendemos que Gregorio VII colocaba al Papado en una posición de necesario conflicto con la autoridad civil. De esta forma, la reacción de Enrique IV, por más injustificada que resulte, no por eso deviene menos *previsible*. Desde la perspectiva de un conflicto de poderes, el emperador ve su poder gravemente amenazado por las pretensiones del Papa y entiende que debe defenderlo. Recordemos que él tanto por tradición, como por conveniencia, veía en el poder religioso antes que nada una instancia *necesaria pero subordinada*. Necesaria porque al igual que los emperadores otónicos, él ve en el poder religioso un factor de equilibrio del poder civil. De esta forma, ante la imposibilidad de someter al Papa Gregorio VII, él elegirá un Antipapa.

Desconocer totalmente la máxima autoridad religiosa *no* estaba pues en los planes del emperador. Estaba más bien, en cambio, el impedir que la Iglesia pasara de instancia de poder subordinada a instancia subordinante. Y esto explica muy bien que el Emperador no intente prescindir del Papa en sí, sino en concreto de Gregorio VII. Dentro del esquema de poder imperial —esquema totalmente clásico— la instancia religiosa (el Papado) estaba comprendida. Pero siempre y cuando estuviera sometida al poder civil. Si este requisito *no se cumplía*, el conflicto debía necesariamente estallar. Y detrás de este conflicto de poderes están los dos puntos neurálgicos de la cuestión:

1º las investiduras laicas; 2º la condición de principado feudal en que se coloca la Iglesia al aceptar la Donación de Pipino.

El Papa impugna las investiduras laicas, requisito indispensable para una efectiva reforma de la Iglesia, pero *no* rompe las ataduras que la atan más que nunca al poder civil. Que el Papa tenía razón al contemplar como una intolerable y perjudicial intromisión civil el derecho de las Investiduras, queda perfectamente claro. Lo que más bien no resulta tan obvio es cómo pensaba el Papa desligarse de una posición notoriamente dependiente en la que el Papado se había colocado en el siglo VIII al aceptar las tierras conquistadas por Pipino el Breve (Tratado de Quierzy-Laon). Este es el punto débil en la posición del Papado y así lo ven claramente Enrique IV primero y Enrique V después al poner como requisito para la renuncia a las Investiduras, la prescindencia por parte del Papado de las

tierras concedidas por el Imperio desde Pipino el Breve. Y así en esta terrible lucha entre el Papado y el Imperio que significó la Querrela por las Investiduras y cuyo clímax se alcanzaría con Gregorio VII y Enrique IV llegamos a 1,122, año del Concordato de Worms firmado entre Enrique V y Calixto II.

¿Significaba el Concordato una solución efectiva? En tanto que el emperador desiste de las Investiduras (“En el nombre de la Santa e indivisible Trinidad, yo Enrique, por la gracia de Dios emperador Augusto de romanos, por el amor de Dios y el de la Santa Iglesia Romana y por el del Señor Papa Calixto y por la salvación de mi alma, *entrego* a Dios, a los santos apóstoles de Dios, Pedro y Pablo, y a la Santa Iglesia Romana toda investidura por medio del anillo y el báculo, y *acepto* el que se celebren elecciones canónicas y consagración libre en todas las iglesias, en todo mi reino y a través del imperio”). El subrayado es nuestro), y *devuelve* a la Iglesia todas las posesiones ocupadas (“Devuelvo a la dicha iglesia romana todas las posesiones y temporalidades tomadas hasta el presente tanto en vida de mi padre como en la mía propia y que retengo; . . .) podríamos hablar de un triunfo del Papado, pero la cuestión merece sin duda ser revisada más cuidadosamente. En la declaración del Papa —“privilegio del Papa”— en el texto del Concordato de Worms leemos: “Yo Calixto, obispo, siervo de los siervos de Dios, te concedo a ti amado hijo Enrique, augusto emperador de romanos por la gracia de Dios, el que la elección de los obispos y abates del reino alemán, que pertenezcan al reino, *sea hecha en tu presencia* y sin simonía y sin violencia, para que, en el caso de que haya alguna discordia entre las partes interesadas, *puedas, con el consejo y juicio del metropolitano y de los comprovinciales dar tu asentamiento y asistencia a la parte que parezca tenga razón.* El candidato puede recibir la regalía de ti por medio del cetro y estará obligado por ello a desempeñar sus deberes legales para contigo” (Monumenta Germaniae Historica, loc. cit., pp. 159-229). Lo que muy claramente significa que las investiduras volvían a estar controladas por el emperador y que éste jamás acordaría las regalías del cargo a un candidato que no se sometiera previamente a él. ¿Porque cómo podía pues enfrentarse a las decisiones del emperador un obispo que pasaba al mismo tiempo a convertirse en un súbdito del poder civil y tenía que cumplir los correspondientes deberes legales que su cargo le imponía? En consecuencia, *poco* cambia después de Worms. Si algunos historiadores experimentan una sensación de “desencanto” frente a Worms, nos atreveríamos a señalar que es ésta una sensación frente a un documento que en modo alguno varía el statu quo. Así *después*, como *antes* de Worms nos enfrentamos a una Iglesia dependiente y feudataria del poder civil y a un poder civil que en última instancia seguirá eligiendo las autoridades religiosas, es decir seguirá reteniendo las in-

vestiduras laicas. Concretamente observamos después de Worms la vigencia del esquema de poder clásico, ésto es, una situación donde las investiduras laicas son presupuesto necesario y dependiente. Y así en toda situación, y mientras que, el esquema de poder clásico se mantenga vigente tendremos siempre como privilegio del poder civil, el derecho a las investiduras laicas.

BIBLIOGRAFIA

A) Documentos

- "Edicto de Milán 313". Apud Lactantium, de mortibus persecutorum.
 "Código de Teodosio (Libro XVI)". Código Teodosiano Libro XV. (Ed. Mommsen).
 "Valentino I reconoce la supremacía de Roma 445". Apud Codicem Theodosianum, ed. Mommsen II, 101.
 "El Emperador Justiniano sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado". Justiniano, Corpus Iuris Civilis Novellae (ed. G. Kroll). Novella VI, pp. 35-36.
 "Carta del Papa Gelasio I al Emperador Anastasio I 494 DC". Apud Epistolae Romanorum Pontificum Genuinas I, ed. A. Thiel, 349-59.
 "Donación de Pipino". Vita Stephani II, in Liber Pontificalis, ed. L. Duchesne, Paris, 1886, pp. 452-454.
 "Constitución romana del emperador Lotario I". Monumenta Germaniae Historica: Capitularia Regum Francorum I, pp. 323-24.
 "Cánones del Concilio de Reims". En Mansi, vol. XIX, cols. 741-42.
 "El Cardenal Humberto contra la investidura laica (1054-1058)". Monumenta Germaniae Historica: Libelli de Lite Imperatorum et Pontificum I, pp. 108, 205.
 "Decreto de Nicolás II sobre las elecciones papales". Corpus Iuris Canonici, ed. A. Friedberg, vol. I, cols. 77-78.
 "Pedro Damían contra el nombramiento de clérigos cortesanos a dignidades eclesiásticas". Pedro Damían Opuscula varia: Contra clérigos aulicos, in Migne, P.L.
 "Los 'dictatus' del Papa". Gregorii VII. registrum, ed. Ph. Jaffé in Monumenta Gregoriana II pp. 174-176.
 "Concordato de Worms entre Calixto II y Enrique V (septiembre de 1122)". Monumenta Germaniae, loc. cit., pp. 159-229 (*).

B) Libros y artículos consultados

H. NESSELHAUT

"Der Ursprung des Problems" 'Staat und Kirche'. Konstanz 1975.

G.D.H. COLE

"La organización política". México 1979.

C. MOSSE

"Las doctrinas políticas en Grecia". Barcelona 1970.

C. BOWRA

"La Atenas de Pericles". Madrid 1974.

F. FARRINGTON

"Ciencia y política en el mundo antiguo". Madrid (1968).

J.J. CIRUELO

"Salustio. Política e Historiografía". Barcelona 1973.

* Todos estos documentos son tomados de la recopilación bilingüe que hace E. Gallejo Blanco en su libro *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*, 1973.

- O. VON GIERKE
 "Teorías políticas de la Edad Media". Buenos Aires 1973.
- E. GALLEGO BLANCO
 "La civilización de la Edad Media" en *Revista de Occidente* N° 123.
- CH. PETIT-DURAIUIS
 "La Monarquía feudal en Francia y en Inglaterra". 1971.
- E. POWER
 "Gente de la Edad Media".
- J. LE GOFF
 "Los intelectuales de la Edad Media". 1971.
 "Mercaderes y banqueros de la Edad Media". 1972.
- G. DUBY
 "Hommes et structures du moyen age". 1973.
- F. COLOMBO
 "Poder, grupos y conflicto en la sociedad neofeudal". Buenos Aires. 1972.
- R. L. RUBÍO DE HERNANDEZ
 "Les débuts du temple et l'intervention de Cîteaux". Tesis Doctoral. Estrasburgo. 1975.
 "Acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado peruano: presentación y documentos" en *Revista de la Universidad Católica* N° 7. 1981.
- J. LORTZ
 "Histoire de l'Eglise". 1962.
- R. METZ
 "Histoire des Conciles". 1968.
- J. HALLER
 "Das Papstum".
- FLICHE-MARTIN
 "Historia de la Iglesia". París.
- M. I. FINLEY
 "Vieja y nueva democracia". 1980.
 "Estudios sobre historia antigua".
 "Plato and practical politics" en *Aspects of Antiquity*. 1977.
 "Los antiguos griegos y su nación" en *Uso y abuso de la historia*. 1977.
- A. NIETO VELEZ,
 "La Iglesia en el Perú" en *Historia del Perú*. Tomo I 1981.
- J. MATTHES
 "Introducción a la Sociología de la Religión II. Iglesia y sociedad". 1971.
- B. WILSON
 "La religión en la sociedad". 1969.
- F. DRORNIK
 "Bizancio y el primado romano". 1968.
- R. GARZARO
 "Diccionario político". 1977.
- W. BUCHWALD, A. HOHLEG Y O. PRINZ
 "Tusculum lexikon griechischer und lateinischer autoren des Altertums und des Mittelalters". 1974.
- H. KUHNER
 "Lexicon der Papste"
 "Clavis medievalis". 1966.