

De regimine principum y De monarchia

Opiniones políticas de Santo Tomás de Aquino y de Dante a través de sus obras

Se han planteado dos interesantes cuestiones acerca del *De regimine principum*; 1ª ¿es o no es obra auténtica del doctor Angélico? En caso afirmativo, ¿debe ser reconocida su autenticidad en todo o en parte? 2ª ¿cuándo fué escrita la obra y quién fué el *Rex Cypri* al que fué dedicada?

«No hay opinión, dice el editor, que no se haya emitido respecto a la autenticidad de este opúsculo.» Unos con Saint-Hilaire, Oudin y Bellarminus la niegan de plano; otros tratan de sostener que la obra en su totalidad es de Santo Tomás; lo cual el editor conceptúa exceso de optimismo.

La obra ha sido atribuída siempre a Santo Tomás, pero no en su totalidad. En cuatro códices — los de Florencia, Roma, Génova y París — se halla una nota marginal según la cual: *Hic est tractatus de R. P. a S. Thoma inceptus, a Ptholomaeo de Luca confectus*, o bien, al fin del capítulo IV, libro II: *hic desinit secundum S. Thomam, pergit secundum Ptholomaeum de uca.*

Lo más conveniente sería aceptar estas notas como la verdadera solución de la cuestión autenticidad, vale decir, que la obra fué

escrita por Santo Tomás hasta fin del capítulo IV, libro II y lo restante por Ptholomaeus de Luca. Induce a ello también, la diferencia tanto de estilo como de la sistematización de la exposición que se nota en el resto de la obra. En el libro IV, sobre todo, a raíz de los comentarios de los sistemas políticos de Lacedemonia y Calcidia, oficialidad de los ejércitos romanos, etc., hay derroche de discusión y de enumeración que exaspera al lector; por lo menos al lector moderno.

Se discute cuál habrá sido el rey de *Chyprus* a quien se dedicaba esta obra y en esta cuestión va involucrada la de la fecha. Según Esteban de Lusignan (1590) en su *Chronografia et breve historia universale dell'isola di Cipro*, habría sido Hugo III. Esta suposición es inverosímil por dos razones; primero: porque Hugo III cuando llegó a ser rey de la isla era ya hombre de edad madura, y segundo: porque era adversario de Carlos de Anjou rey de Nápoles de cuya persona y dinastía Santo Tomás había sido amigo decidido.

Estas objeciones se desvanecen si en vez de Hugo III suponemos que el destinatario fuera Hugo II (1251-1267), al cual, como rey niño, es verosímil que se le haya dirigido un tratado didáctico sobre el arte de gobernar y cuya muerte temprana, explicaría su interrupción

La obra tal como la conocemos consta de cuatro libros de los cuales el primero y tercero ofrecen más interés.

Expondré muy sintéticamente el argumento de ellos.

Libro I. Hace consideraciones generales sobre la necesidad de la vida social dada la naturaleza del hombre, habla de las diversas formas de gobierno, sus ventajas e inconvenientes, declara su preferencia por el gobierno monárquico y expone los deberes del rey, y los motivos de diversa índole que deben animarle en el cumplimiento de su difícil cometido.

Libro II. En los primeros capítulos habla de los deberes del rey fundador, y enumera las condiciones que debe reunir el paraje elegido para fundar en él un nuevo estado. Demuestra la necesidad que tiene el rey de riquezas naturales y artificiales para

cumplir su misión y de tener ministros que hagan cumplir sus disposiciones.

Diferencia entre el dominio político (diríamos hoy constitucional) y el despótico.

Necesidad de caminos, de moneda y medidas nacionales, de obras de defensa y de ejércitos capaces de defender el reino.

Se debe ayudar a los pobres y desamparados con fondos del erario público y fomentar convenientemente el culto divino.

Libro III. Todo poder en última instancia viene de Dios. A él debieron los romanos su imperio. Relaciones entre el Estado y la Iglesia. Relaciones entre los primeros emperadores cristianos con la Iglesia y el por qué del llamado hecho a Carlomagno. Comparación entre el poder real, el imperial y el político.

Libro IV. Trata de las opiniones políticas de Platón, Sócrates y tres filósofos y del sistema de los lacedemonios, etc. Es la parte más difusa y menos interesante de la obra; y la que menor relación aparente tiene con el resto, sobre todo con la primera parte, que es bastante interesante y está escrita con sobriedad y vigor de estilo.

Nótase una cierta diferencia de orientación entre la primera porción, de tendencias francamente monárquicas, y la segunda que intente en cierto modo a ponderar el régimen «político», es decir, electivo y constitucional.

Las partes más interesantes del libro son aquellas en que el autor expone los siguientes puntos: la necesidad de vivir en sociedad, clasificación de los distintos tipos de gobierno, origen del poder, causas del predominio de los romanos y la relación entre el papado y la autoridad temporal.

Fundamenta sus argumentos sobre la necesidad de vivir en sociedad en la siguiente forma: El hombre no puede bastarse por sí mismo como los animales, necesita de la razón que le indica los medios de procurarse lo necesario y de evitar lo dañino; pero las luces naturales de cada uno no le bastan para esto y de ahí la necesidad de vivir en una sociedad donde cada uno desarrolla

su actividad en diverso sentido. Esto también es evidente porque es propio del hombre usar del habla por el cual cada uno puede expresar totalmente sus conceptos. Algunos animales sí, exteriorizan hasta cierto punto sus pasiones pero el hombre es mucho más comunicativo y de diverso modo, y como dice el Ecclesiastés (IV-9): *Melius est esse duos quam unum. Habent enim emolumentum mutuae societatis.*

Si por lo tanto es natural que el hombre viva en sociedad con muchos otros es necesario que haya entre los hombres algo por lo cual se rija la muchedumbre. Habiendo muchos hombres y proveyéndose cada uno de aquello que a sí mismo le conviniera, la multitud se desparramaría en diversos grupos si no hubiese quién tuviera cura de lo que atañe al bien de todos, así como los diversos miembros del cuerpo se disociarían de no haber alguna fuerza regidora en el cuerpo que dispusiera a todos los miembros en conjunto armónico.

Todos difieren entre sí según su interés particular, pero las necesidades comunes interesan a todos por igual; por lo tanto, además del bien particular que cada uno se encarga de buscar por sí, debe haber algo que tienda a buscar al bien común, de lo que se deduce la necesidad de un poder dirigente.

Así, en el hombre el alma rige al cuerpo y entre las partes del alma, las irracionales son regidas por la razón. También hay un miembro principal entre los del cuerpo y que mueve a todos los demás, ya sea el corazón, ya sea la cabeza. Por lo tanto el fin de todo gobierno es velar por el bien de todo el pueblo. Ahora bien, el gobierno puede obrar justa o injustamente. Si el régimen del que gobierna se ordena no al bien común de la multitud sino a su propia conveniencia particular, será un régimen injusto y perverso, cita a Ezech. (XXIV-2): «*Vae pastoribus qui pascebant semetipsos*» (*quasi sua propria con moda quaerentes*), «*nonne greges a pastoribus pascuntur?*» Aquel rey o gobernador que buscara la propia conveniencia será llamado tirano porque oprime con su poderío en lugar de gobernar con justicia. Si esta injusticia es obra de varios llámase oligarquía y si es obra de muchos lláma-

se democracia, es decir, cuando la plebe ejerce el poder para oprimir las restantes clases del pueblo.

Cuanto menor sea la sección de la nación que tiende a beneficiar este gobierno de fuerza, tanto más injusto será; así la democracia será el mejor de todos los gobiernos injustos, puesto que como son más los que se benefician en él, tanto menos habrá violentado el fin de todo gobierno justo que es el bien común; más violenta que la democracia será la oligarquía y lo peor más y antinatural será la tiranía, porque en ella se trastrueca por completo el ideal gubernativo puesto que sacrifica el bien común en aras del provecho particular de uno solo.

En cambio si el gobierno fuera ejercido discretamente por muchos en el nombre común se le da el nombre de *politia*, o siendo administrado, con justicia y moderación, por pocos, se llama aristocracia.

Resumiendo, Santo Tomás distingue entre los gobiernos de uno, de pocos o de muchos y según ejerzan el gobierno justa o injustamente los clasifica en la siguiente forma :

Gobierna uno	{	justamente	llámase rey.
		injustamente	llámase tirano.
Gobiernan pocos	{	justamente	llámase aristocracia.
		injustamente	llámase oligarquía.
Gobiernan muchos	{	justamente	llámase <i>politia</i> .
		injustamente	llámase democracia.

De todos estos sistemas de gobierno prefiere el del rey, aduciendo entre otros los siguientes argumentos : el fin del gobierno es la conservación de la paz y de la concordia, para conseguirla se necesita emplear una serie coordinada de procedimientos y la unión puede ser conseguida, más fácilmente, por lo que de por sí es uno que no por muchos juntos; si fueren varios los dirigentes tendrían que ponerse previamente de acuerdo y obrar como si fueran uno solo porque de lo contrario su gobierno carecería de eficacia y existiría siempre el peligro de una desaveniencia que acarrearía el en-

torpecimiento consiguiente. Por todo ésto, más fácilmente y más eficazmente gobernará uno solo que varios que tendrían que realizar el trabajo preliminar de ponerse de acuerdo. Además está el ejemplo de la naturaleza que obra siempre mediante alguna fuerza directiva única.

Estos argumentos son esencialmente los mismos que emplea Dante en el libro I de su *De Monarchia*, por ejemplo, cuando varios se ponen de acuerdo para un mismo fin conviene que uno rija y que los demás sean regidos (I-5). Aquello que puede ser hecho por uno, es mejor que sea hecho por uno que por varios (I-14). En todo género de cosas aquello que más unidad tiene, es mejor... Todo lo que es bueno, es bueno en cuanto es uno... luego es necesario que para la humanidad se halle lo mejor posible que haya un monarca y por consiguiente el monarca existe para el bienestar del mundo (I-15).

Volviendo a Santo Tomás.

La misma facilidad con que surgen desaveniencias cuando son varios los que gobiernan es otro inconveniente para el gobierno, pues cada uno tratará de perjudicar al otro y así llegará a cometerse un sinnúmero de injusticias y al fin probablemente se alce con el poder algún aventurero que para consolidar su posición cometa aún peores atropellos.

En vista de todo esto «*magis esse expediens sub rege uno vivere, quam sub regimine plurium*».

Con todo, a pesar de que se debe dar la preferencia real por ser lo mejor, conviene tomar una serie de precauciones para que no degeneren en tiranía que es lo peor. En caso de suceder así y de llegar a ser intolerable, el remedio no consiste en la resistencia individual y aislada sino en las medidas concertadas y, por decirlo así, constitucionales (*sed auctoritate publica precedentum*).

Si a una multitud le corresponde en derecho proveerse de rey, no injustamente ésta puede destruir o refrenar la potestad regia o se la emplea tiránicamente. Ni ha de considerarse que esa multitud se conduce deslealmente aun cuando hubiere instituido al tal rey con carácter vitalicio; porque no habiendo él mismo desem-

peñado su oficio debidamente según lo pactado, merece que los súbditos le retiren la fe jurada. Cita el caso de los Tarquinos y otros.

Si el nombramiento del rey o autoridad suprema no está en manos del pueblo sino que depende de alguna otra autoridad, deberá recurrir ante ella para que destituya al tirano. Ejemplo: el caso de Arquelao, sucesor de Herodes e imitador de sus desafueros, los judíos exasperados reclaman de Augusto César su destitución.

Todo esto consta en el libro I.

En el libro III habla del origen del poder o, mejor dicho, de la autoridad. Demuestra que viene de Dios mediante tres argumentos:

1º « *A Deo omne provenire dominium sicut a primo dominante.* »

Como todo ser debe su existencia al ser primero o supremo, de modo que todo depende de El, en esta dependencia misma tiene su origen en la autoridad. « *Sicut ergo omne ens ab ente primo dependet, quod est prima causa, ita et omne dominium creaturae a Deo sicut a primo dominante et primo ente.* »

Además, como toda multitud procede de la unidad y se mide por ella, del mismo modo toda la multitud de los que tienen autoridad derivan a ésta de una primera y suprema autoridad que es la de Dios. Así Dios, o sea la primera causa, es al universo entero como el jefe es a su ejército, dependiendo de él sólo todo el conjunto del campamento. Más adelante dice: toda fuerza o « *virtus* » creada viene de la increada. Esto mismo se presupone del dominio porque no hay dominio donde no hay poder, o sea *virtus*, « *ergo omne dominium erit ab increata virtute, et haec est Deus, ut supra dictum est...* »

2º « *Non solum autem ratione entis, sed ratione etiam motus probatur a Deo provenire dominium.* »

Cita al *Philosophus* (Aristóteles): « Porque todo lo que se mueve es movido por algo, y no se puede seguir de movido a móvil hasta el infinito: luego conviene llegar a algún primer móvil inmóvil, que es Dios o sea la primera causa. » Entre los hombres

los que más desempeñan función de móviles son los reyes y príncipes y todos los que tienen autoridad, ya sea ejecutiva, judicial o defensiva y así de los demás actos que atañen al cuidado de un gobierno. Por lo tanto, si a los reyes y a los otros señores les corresponde desempeñar papel de móviles, sin embargo, no podrían hacerlo si no fuese por influencia y por la virtud del primer móvil que es Dios, como se ha visto anteriormente.

3º « *Per considerationem finis.* »

Puesto que es propio del hombre, dado su intelecto, perseguir alguna finalidad, esta finalidad se manifiesta en cada una de sus acciones; una naturaleza será tanto más intelectual cuanto menos se aparte de su fin.

Ya que Dios es la inteligencia suprema y acto puro de comprensión, la finalidad es la esencia misma de sus acciones. Luego cualquier finalidad de cualquier cosa creada necesita para poder existir una actividad previa de aquel atributo del intelecto divino, al que nosotros llamamos prudencia y por el cual el Señor dispone todo y lo endereza a su debido fin.

Conclúyase de todo esto que cuanto más excelente es el fin de cualquier cosa tanto más participa o se asemeja ésta a la acción divina. En este caso está el gobierno de cualquier entidad política, pues por lo mismo que se propone un nobilísimo fin está involucrado en la actividad divina por cuya virtud tienen autoridad los gobiernos.

Habla del imperio romano y las razones por las cuales Dios concedió a los romanos su predominio. Los argumentos que emplea son fundamentalmente los mismos que usa San Agustín a quien cita. Los romanos debieron su éxito, a pesar de no adorar al verdadero Dios, a las virtudes que practicaron y a sus relevantes prendas de carácter. *Compárese con *De Civitate Dei* (V. 12 B y E; 18 P y Q).

LA RELACIÓN ENTRE EL PODER ESPIRITUAL Y EL TEMPORAL

En el libro III (cap. X) habla de los diferentes poderes «según su grado y dignidad y primero del poder del Papa el cual se antepone a todo [otro] poder». Hace la siguiente clasificación: 1º el poder que es sacerdotal y semejante al real; 2º el poder que es real solamente, en esta categoría entra el poder imperial; 3º el poder político (que en nuestro autor significa electivo y constitucional); 4º el poder económico.

El primero es superior a todos los demás por muchas razones pero principalmente por ser de institución divina. Toda autoridad ha sido conferida a Cristo por ser hombre. Dios y El a su vez la ha comunicado a su Vicario cuando dijo: «*Ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam. El tibi dabo claves regni caelorum: et quodcumque ligaveris super terram erit ligatum et in coelis, et quodcumque solveris super terram erit solutum et in coelis*». (Matt., XV-18-19).

Aquí hay cuatro cláusulas todas significativas del dominio de Pedro y de sus sucesores sobre todos los fieles, y en mérito de las cuales puede decirse que el Sumo Pontífice es rey y sacerdote; además así se llama a Jesucristo, como lo prueba San Agustín en *De Civitate Dei* (cap. XVII) no siendo extraño por lo tanto que así se llame a su sucesor, admitiéndose los argumentos restrictivos que pueden aducirse.

Pasa a comentar las cuatro cláusulas como sigue: 1ª *Ego dico tibi quia tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam*»; los doctores explican que la potestad de Pedro deriva de la piedra angular, sobre la que se funda la Iglesia, que es Cristo a quien Pedro acababa de confesar adquiriendo así cierta participación en su poder. «*Et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam*», como si todo dominio o autoridad sobre los fieles que tuviera Pedro se transmitiera a sus sucesores;

2ª «*Et portae inferi non praevalerunt adversus eam*» asegura

la infructuosidad de todos los esfuerzos de tiranos y perseguidores contra la Iglesia;

3ª «*Et tibi dabo claves regni coelorum*, se nos indica el poder de Pedro y sus sucesores que se extiende a toda la Iglesia, sea militante, sea triunfante. Pero la plenitud de autoridad se revela en la cláusula 4ª: *Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis: et quodcumque solveris super terram erit solutum et in coelis*». Lo cual equivale a decir que el Sumo Pontífice es la cabeza del cuerpo místico formado por el conjunto de todos los fieles. De la cabeza vienen los movimientos y sentimientos de todo el cuerpo, luego la plenitud de todas las gracias está en sus manos. Esto no puede interpretarse solamente en sentido espiritual, porque lo corporal y lo temporal dependen siempre de lo espiritual, tal como los actos del cuerpo dependen del alma. Lo mismo que el cuerpo tiene ser por el alma, así la jurisdicción temporal de los príncipes se fundamenta en la actividad espiritual de Pedro y sus sucesores.

Este argumento también puede fundarse en la cesión de poder que hicieron varios emperadores. Cita el caso de Constantino y su concesión al papa Silvestre. También los casos de Carlomagno creado emperador por el Papa, y la consagración de Otón I. Además puede apreciarse la fuerza de la autoridad pontificia teniendo en cuenta los casos en que ésta se ha ejercido para deponer a príncipes, como varias veces ha ocurrido. En estos casos los sumos pontífices no ejercieron su poder sino para sancionar delitos cometidos, que a esto se ordena su autoridad: para que velen por el bienestar de su grey.

Sintetizadas así las opiniones de Santo Tomás acerca de la autoridad del Papa y sus relaciones con el poder civil, será interesante compararlas con la teoría de Dante, quien, teniendo en cuenta los mismos principios que Santo Tomás, llega a conclusiones diametralmente opuestas.

Dante escribió su tratado *De Monarchia* con el propósito de probar que el emperador es la suprema autoridad terrenal, cuyo poder viene de Dios, pero independientemente del Papa el cual

no tiene ingerencia en las funciones propias del emperador. Discute esta cuestión en el libro III de su obra, especialmente a partir del capítulo VIII, cita, como Santo Tomás, la frase: «*Tibi dabo claves regni caelorum etc.*», pero la explica diciendo que el «*et quodcumque ligaveris, etc.*», sólo tiene atinencia con el oficio del ostiario celestial. Vale decir que admite la autoridad absoluta de los sucesores de San Pedro en cuanto a lo espiritual, pero éstos no pueden ligar ni desatar en cuanto a leyes y decretos del imperio, si no se probare con anterioridad que éstos tienen alguna relación directa con el poder de las llaves.

Luego se ocupa del tan traído y llevado asunto del (falso) decreto de Constantino, sostiene que ni Constantino podía alienar ni la Iglesia recibir la dignidad imperial.

Constantino no podía alienar la dignidad imperial porque nadie que esté investido de una dignidad puede hacer algo contrario a la naturaleza o fin de esa dignidad. Pero el fin del imperio es la unidad política de la humanidad que se habría malogrado al realizarse la cesión de parte de ese poder al Papa: luego esa concesión no pudo legalmente hacerse.

Además la Iglesia está fundada en una piedra que es Cristo; en cambio el fundamento del imperio es el derecho humano. A ninguno de los dos sería lícito hacer lo que fuere contrario a su naturaleza. Así no le es lícito al imperio hacer algo contrario al derecho humano, pero es contrario al derecho humano el destruirse, y como el dividirse es lo mismo que destruirse, luego sería ilícito dividir la autoridad del imperio.

También, toda jurisdicción es anterior al juez; el juez, por lo tanto, se crea para la jurisdicción y no viceversa. El imperio es una jurisdicción, comprendiendo en sí toda jurisdicción temporal; luego esta jurisdicción es anterior a su juez correspondiente que es el emperador, pues él es creado para el imperio y no viceversa; de lo que se deduce que el emperador no puede cambiar la constitución del imperio por cuanto a ella debe el ser lo que es. Luego Constantino no pudo legalmente tomar medida alguna tendiente a aminorar la jurisdicción del imperio.

Por otra parte la Iglesia, por naturaleza, no puede recibir temporalidades, según vemos por Matt. «*Nolite possidere aurum, etc.*»; luego la Iglesia, dada su constitución, no podría recibir jurisdicción temporal aun concediendo que Constantino la pudiese conferir por su propia autoridad. Un gobernante puede nombrar un vicario u otro representante, pero la autoridad de éste siempre es temporaria y no llega jamás a ser independiente ni mucho menos a sobrepajar a la de aquel que lo designó. De manera que aun cuando Constantino haya dado cierta autoridad al Papa nunca pudo éste recibirla como posesión propia, ni aquél conferirla como don absoluto. El emperador, como protector de la Iglesia, podía sí concederle un cierto patrimonio, dejando siempre en pie el dominio superior, cuya unidad así no sufriría mengua. El vicario de Dios podría recibir, no como posesión, pero como administrador de dádivas para la Iglesia y los pobres, lo cual no se ignora haber sido hecho por los apóstoles. Después prueba que la autoridad de la Iglesia no era fuente de la autoridad del imperio.

Si una cosa existe con toda su fuerza, mientras otra no ha llegado aún a ser, es claro que lo segundo no puede ser causa de lo primero. Pero antes de que la Iglesia existiese o tuviese fuerza, el imperio llegó a la plenitud de la suya; luego la Iglesia no puede ser la causa ni de la fuerza, ni de la autoridad del imperio. Aquí Dante emplea uno de sus típicos floreos lógicos: «Sea A, la Iglesia; B, el imperio; C, la autoridad o la fuerza del imperio; si no existiendo A, C está en B, es imposible que A sea la suma de que lo que es C esté en B; pues es imposible que el efecto preceda a su causa en cuanto al ser. Por lo tanto, si no operando A, C está en B, es necesario que A no sea la causa de que aquello que es C esté en B; pues para la producción de un efecto es necesario que actúe anteriormente su causa eficiente.»

Suponiendo que la Iglesia tuviese el poder de autorizar al príncipe de los romanos (el emperador), lo tendría o de Dios, o por su propia naturaleza (*aut a se*), o de algún emperador, o por el consenso universal o por lo menos de la mayoría de los hombres.

En cuanto a la primera posibilidad, de haber recibido ese po-

der de Dios, habría sido o por ley natural o por ley divina. No pudo haberlo recibido por ley natural por cuanto la naturaleza no impone leyes sino por sus efectos. Pero la Iglesia no es obra de la naturaleza sino directamente de Dios. Tampoco tiene este poder por ley divina pues toda ley divina figura en uno de los dos testamentos, en ninguno de los cuales se halla que se encomendara a los sacerdotes el cuidado de cosas temporales.

En cuanto a la segunda alternativa, se rebate fácilmente. No hay nada que pueda dar lo que no tiene. Este poder no es de la esencia de la Iglesia, luego no lo tiene por naturaleza; tampoco es válida la suposición tercera por lo expuesto anteriormente.

En cuanto a la cuarta alternativa nadie puede seriamente aducir semejante cosa porque toda Asia y Africa, por no decir buena parte de Europa, está completamente ajena a tal asunto.

Finaliza Dante abogando por una división de poderes cada cual supremo en su propia esfera. La Providencia ha propuesto dos fines al hombre: primero, la felicidad en esta vida que consiste en el desenvolvimiento de las aptitudes naturales y se simboliza esta felicidad con el paraíso terrenal; segundo, la felicidad eterna que consiste en el gozo de la contemplación de Dios y a esto no puede alcanzar la fuerza propia del hombre sino ayudada por la iluminación celestial, esto es, lo que significa el paraíso celeste.

Es necesario al hombre una doble dirección teniendo en cuenta su doble fin; tenemos por lo tanto al Sumo Pontífice que según las verdades reveladas conduce al hombre a la vida eterna; y el emperador que según conclusiones filosóficas (vale decir, según la lógica natural) encamina el género humano a la felicidad temporal.

« Siendo estas cosas así, Dios sólo elige y confirma a los que reinan, pues no hay nada superior a El. Sin embargo, César debe a Pedro la reverencia que debe el primogénito a su padre para que iluminado por la luz de la gracia paternal más virtuosamente sea regida la tierra cuyo supremo jefe es Aquél gobernador supremo de todo lo temporal y espiritual. »

Resumiendo: Santo Tomás concibe a una infinidad de gobier-

nos laicos, independientes entre sí, pero todos en cierto modo bajo la tutela del Sumo Pontífice; Dante quiere ver a toda autoridad terrenal reducida a dos exponentes: el Papa, supremo en cuanto a toda cuestión religiosa, mientras que el summum del poder laico, completamente independiente del religioso, se concentraría en la persona del emperador, legítimo representante de los césares romanos.

DOROTEA C. MAÇEDO.

BIBLIOGRAFÍA

DIVI THOMAE AQUINATIS, *De Regimine Principum*. Joseph Mathis curante. Taurini (Italia). MCMXXIV.

DANTE, *De Monarchia*. The Oxford Text edited by Dr. E. Moore with an introduction on the political theory of Dante by W. H. V. Reade, M. A. Oxford, 1916.