

LA DOCTRINA SOBRE EL PODER DEL PRÍNCIPE EN ALFONSO HOJEDA DE MENDOZA

Alfonso Hojeda de Mendoza's doctrine on the prince's power

Salustiano DE DIOS

Depto. de Historia del Derecho y Filosofía Jurídica Moral y Política. Facultad de Derecho. Universidad de Salamanca. Plaza Universidad de Bolonia, s/n. Campus Miguel de Unamuno. 37007 Salamanca.
Correo-e: sadedios@usal.es

RESUMEN: Alfonso Hojeda fue un notable canonista sevillano que en 1576 publicó en Venecia un libro acerca de los beneficios eclesiásticos. La obra se divide en dos partes: la primera está dedicada a argumentar en contra de la pluralidad de beneficios en una misma persona, de acuerdo con los decretos tridentinos de reforma, mientras la segunda trata en cambio de la compatibilidad de beneficios mediante dispensa papal. Los propios términos en que se manifiestan las dos partes ya están indicando las contradicciones en que ha de moverse el autor, difíciles de salvar. La doctrina de la causa es, además de la distinción entre órdenes normativos, la principal herramienta conciliatoria para Hojeda. El papa está desligado del derecho positivo o humano, pues de otro modo no podría dispensar, o privilegiar, mas sólo puede hacerlo con justa causa.

Palabras clave: Trento, canonista, papa, absoluto, limitado, derecho divino y natural, causa justa.

ABSTRACT: Alfonso Hojeda de Mendoza was an outstanding canonist that in 1576 published a book in Venice on the ecclesiastic's benefits. The book is divided into two parts: the first one is devoted to argue against the plurality of benefits in the same person, according to Trento's

decrees, while the second one deals, however, with the compatibility of benefits by the Pope's dispense. The own terms in which both parts are expressed reveal the contradictions, in which the author must move, always difficult to avoid. The doctrine of the cause, as well as the distinction among normative orders, is the main conciliatory tool for Hojeda. The Pope is unlinked to human or positive right, otherwise he could not dispense or privilege, however he can only do it for a just cause.

Key words: Trento, canonist, Pope, absolut, limited, divine and natural right, just cause.

1. INTRODUCCIÓN

Alfonso Hojeda fue un notable canonista, catedrático de Sevilla y capitular de la iglesia de la misma ciudad, que en el último tercio del siglo XVI publica en Venecia un tratado sobre la pluralidad de beneficios eclesiásticos en una misma persona, relevante materia, secularmente controvertida y objeto de reforma por el Concilio de Trento. Además de esta obra escribió otra en torno a la inmunidad de los clérigos y su exención de la potestad secular, pero por desgracia nunca llegó a ver la luz de la imprenta.

¿A qué tendencia jurisprudencial pertenece Hojeda? Este autor, como tantos otros de la Corona de Castilla, no es muy dado a hacer manifestaciones de naturaleza metodológica, aunque algunas sí hizo, en contra de Zasio, precisamente, y en un tema muy sensible a los juristas, en el de la *communis opinio*, que despreciaba el suizo. Desde luego no son apreciables en Hojeda veleidades humanistas ni innovaciones para el arte de la jurisprudencia, más estando Trento de por medio. Con todo no deben cargarse la tintas sobre su carácter tradicional, porque sintió admiración por un obispo de grandes inquietudes intelectuales, como fue Covarrubias, y se apartó no pocas veces de la doctrina de eximios representantes de la canonística clásica, caso de El Hostiense, Juan Andrés, Felino o El Abad Panormitano, así como también discrepó de notorios civilistas del *mos italicus*, como Bártolo, Baldo o Decio. Su técnica de trabajo consiste de ordinario en exponer doctrinas comunes contra doctrinas comunes por una de las cuales opta el autor, cuando no se decide a ofrecer una sentencia de concordia, cosa que ocurre con alguna frecuencia después, eso sí, de pasados y complejos razonamientos, con recurso a todo tipo de textos, autoridades y argumentos escolásticos, como si quisiera asegurarse de la ortodoxia y veracidad de sus opiniones.

¿Qué pensaba Hojeda del poder del príncipe, habitualmente el papa para él? El capitular sevillano no niega en ningún momento que el poder del príncipe sea absoluto, esto es, desligado del derecho, más aún, buena parte de su tratado está

destinado a deliberar acerca de la dispensa que el pontífice romano hacía de la incompatibilidad de beneficios, y la dispensa, según él mismo sostiene, es relajación del rigor del derecho hecha canónicamente por aquel que tiene potestad. Si bien la desvinculación del derecho la entiende en relación con el derecho positivo o humano, ya que no para el divino y natural, porque de éstos, habida cuenta de su condición de inmutables, no cabe dispensa sino sólo interpretación. De este modo, como era usual en el gremio de los jurisprudentes, la distinción entre órdenes normativos se convierte en un límite para la actuación del príncipe. No obstante, el principal elemento de interpretación del alcance del poder del papa viene dado en Hojeda, al igual que en muchos de los juristas, por la doctrina de la causa, tanto que sin justa o legítima causa, de necesidad o de utilidad, pensando siempre en los intereses de la iglesia, poco puede hacer el príncipe. También hay que advertir que en la exposición de Hojeda juega un papel relevante el tema del pecado, hasta llegar a precisar con Covarrubias que pudiera ocurrir que el príncipe pecara por una disposición emanada de él y sin embargo gozase ésta de validez. Hojeda, hombre en el fondo de mente conciliadora, y escribiendo a la sazón en Roma, pretendía aunar dos términos difíciles de poner en armonía: poder del papa, expresado en la capacidad de dispensar, y prohibición de pluralidad de beneficios en una misma persona de acuerdo con lo establecido por el Concilio de Trento en sus decretos de reforma.

Anticipadas ya las líneas principales del estudio, daré cuenta de su orden expositivo, muy elemental, como en otras oportunidades semejantes¹. Comenzaré por unas notas sobre la biografía de Hojeda de Mendoza, continuaré luego con el análisis de su obra y método de trabajo y finalizaré con la exposición de su doctrina sobre el poder del príncipe.

2. NOTAS BIOGRÁFICAS

Poco es lo que conocemos de la vida de Hojeda de Mendoza, dado que él apenas da noticias de sí mismo en su obra². Sabemos que fue natural de Carmona, porque

1. «La doctrina sobre el poder del príncipe en Gregorio López Madera». *Anuario de Historia del Derecho Español*, LXVII, 1997, pp. 309-330; «La doctrina sobre el poder del príncipe en el doctor Juan Gutiérrez». *Salamanca. Revista de Estudios*, 39, 1997, pp. 133-183; «Vida, obra y doctrina sobre el poder del príncipe en el doctor Antonio Pichardo Vinuesa». *Ius Fugit*, 7, 1988, pp. 9-87; «La doctrina sobre el poder del príncipe en el doctor Juan de Orozco». *Ius Fugit*, 8-9, 1999-2000, pp. 127-204; «La doctrina sobre el poder del príncipe en el doctor Diego Espino de Cáceres». *Salamanca. Revista de Estudios*, 42, 1999, pp. 57-81; «La doctrina sobre el poder del príncipe en Bartolomé de Humada Mudarra Mercado». *Anuario de Historia del Derecho Español*, LXIX, 1999, pp. 197-236.

2. Ni tampoco Nicolás ANTONIO ofrece otra información en su *Bibliotheca Hispana Nova*. Reimp. Madrid, 1986, voz *Alphonsus Hoieda de Mendoza*.

aparece en el rótulo de su libro³. Asimismo consta en las páginas preliminares, en la dedicatoria al papa Gregorio XIII, que realizó estudios en ambos derechos en la Universidad de Salamanca, al parecer durante unos cuantos años⁴, pese a no graduarse en la academia salmantina, ya que prosiguió sus estudios como colegial y recibió los grados en el Colegio hispalense de Santa María de Jesús y Universidad de Sevilla, donde se doctoraría en derecho canónico y en la cual llegó a ser catedrático de prima de cánones⁵.

Otro rasgo relevante es su condición de clérigo. Para ser más precisos, fue capitular de la catedral de Sevilla, si hacemos caso de su dedicatoria a Gregorio XIII, donde refiere cómo el Capítulo de la iglesia hispalense le envió a Roma para tratar con el papa graves negocios. Él, por su parte, aceptó con sumo gusto la legación, tras tantos años de preparación y trabajo, según dice, y en esa ciudad se determinó a morar un tiempo, que ignoramos cuánto duró. El año de su llegada a Roma coincidió con la celebración de un jubileo general, y para ganarlo visitó los templos sagrados de la urbe y besó los pies del pontífice, como era preceptivo y no descuida contar⁶.

Su estancia en Roma no fue inútil para su tarea de jurista, sino que resultó decisiva para la suerte de su producción científica. Al decir del autor, seguimos en la misma dedicatoria, paralizó el libro que tenía comenzado con gran esfuerzo, *De clericis ac eorum a potestate saeculari exemptione*, y se dedicó a escribir otro, *De beneficiorum incompatibilitate*, a instancias del cardenal Marco Antonio Mafeo, a quien le rinde grandes alabanzas Hojeda. Fue tras la persuasión del mismo cardenal como Hojeda se decidió a dar a la imprenta el escrito sobre beneficios, a pesar de su renuencias personales, según también relata en unos párrafos posteriores. Y esto es todo cuanto podemos exponer sobre los datos biográficos del

3. *Alfhoſi Hoieda de Mendoca Carmonensis*, son las primeras palabras.

4. *Postquam in nobilissimo Salmanticensi Hispaniae Gymnasio utrumque ius plures annos edidici*, son a su vez las primeras palabras de su ofrecimiento al pontífice reinante.

5. Continúa de este modo la dedicatoria a Gregorio XIII: *longo tempore praeclari Hispalis Collegii Alumnus, in ea Academia professus sum*. Y en la portada del libro se dice lo siguiente: *Collegii Sanctae Mariae de Iesu, et universitatis Hispalensis Collegae, Cathedrae primariae dictae universitatis Iuris Pontificii Regentis*. Para la vida de esta institución académica, con referencias a Alonso de Hojeda, catedrático de prima de cánones desde 1565 a 1574, puede consultarse OLLERO PINA, J. A.: *La Universidad de Sevilla en los siglos XVI y XVII*. Sevilla, 1993, p. 38.

6. He aquí una de sus frases: *Quod ego onus suscepi libentius, ut anno Iubilei Sacra Urbis loca obirem, tuosque pedes oscularer*. Pero el año del jubileo general fue declarado por Gregorio XIII mediante bula de 11 de septiembre de 1572, en agradecimiento a Dios por la derrota de los hugonotes en Francia. El dato lo recojo de PASTOR, L.: *Historia de los papas en la época de la reforma y restauración católica, vol. XIX, Gregorio XIII (1572-1585)*. Barcelona, 1963, traducido por José Monserrat, p. 447, en particular.

canonista de Carmona atendiendo a su obra impresa, que otro tipo de fuentes tal vez podría ampliar⁷.

3. OBRA Y MÉTODO

3.1. *Obra*

Conforme venimos sosteniendo Hojeda publicó un solo libro, un tratado sobre la pluralidad de beneficios eclesiásticos en una misma persona⁸, aparecido en Venecia en 1579, y todo parece indicar que no gozó de reediciones⁹. Al margen de esta obra, lo hemos anticipado también, elaboró otro trabajo sobre la exención de los clérigos de la potestad secular, que de haberlo impreso sería un excelente complemento para conocer sus ideas en relación con el poder del príncipe. En todo caso, muy avanzado lo tendría en su redacción cuando compuso su obra sobre los beneficios porque en diversos pasajes de ésta menciona el inédito con todo lujo de detalles¹⁰.

¿Qué pretendía Hojeda al escribir sobre la incompatibilidad de beneficios? El mismo autor algo nos dice en la dedicatoria a Gregorio XIII. La intención que persigue con su volumen, asegura, es la de distribuir en capítulos una materia que se encontraba dispersa en otros estudios y que hasta ahora nadie había perseguido de forma completa. Es decir, busca de manera deliberada redactar un tratado, que lleva consigo una determinada técnica expositiva. Amén de esto, no hace ascos a la utilidad, aun cuando tal finalidad la pone en boca del cardenal Mafeo, quien

7. No es recomendable, sin embargo, la *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana*, Espasa, t. XXXIX, NUM-OQU, voz Hojeda de Mendoza (Alonso de), ya que mezcla los datos del canonista con los de otro Hojeda de Mendoza que escribió sobre la conquista de Nueva España.

8. Éste es su título exacto: *De beneficiorum incompatibilitate atque compatibilitate Tractatus*.

9. Así se recoge en ANTONIO N. *Bibliotheca*, voz Alfonsus Hoieda de Mendoza. Tampoco señala más impresiones PALAU Y DULCET A., voz Hojeda de Mendoza (Alfonso), tomo sexto, G-H, Barcelona, p. 628, 1953. Y aunque se limite al siglo XVI, hay que decir que también registra una sola impresión el *Catálogo colectivo de obras impresas en los siglos XVI al XVIII existentes en las bibliotecas españolas, sección I, siglo XVI-letras H.I.J.K.* Edición provisional, Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, Dirección General del Patrimonio Artístico y Cultural, Biblioteca Nacional, 1975. En cambio, FONTANA A.: *Amphiteatrum legale seu Bibliotheca legalis amplissima*. Reimp., Torino, 1961, voz Alfonso Hojeda de Mendoza, carmonensis, menciona dos ediciones hechas en Venecia, una en 1529 y otra en 1579, con obvio error, de baile de cifras, que evidencia el solo recuerdo del pontificado de Gregorio XIII, comenzado en 1572.

10. Además de en la dedicatoria a Gregorio XIII, remisiones a este escrito encontramos en *De beneficiorum*: prim. par., cap. 1, n.º 4; prim. par., cap. 19, n.º 13; prim. par., cap. 23, n.º 48, 50 y 134; sec. par., cap. 12, n.º 7, etc.

después de leer el texto habría asegurado que las elucubraciones de Hojeda no serían inútiles para todos los eclesiásticos. E incluso en ciertos momentos, orgulloso de su tarea, no pierde la ocasión para resaltar la originalidad del tratamiento de una cuestión puntual que trae entre manos, asegurando que no se encuentra en otros autores¹¹.

Por fortuna, no son éstas las únicas palabras de Hojeda sobre su propio libro, porque en su inicial y breve presentación al lector justifica la elección del tema, que es tanto como resaltar la importancia y el acierto de su elección¹². Para ello nada mejor que remontarse con alguna erudición a la creación divina del hombre y a la primacía del alma sobre el cuerpo, aunque el alma, al producirse la caída de los primeros padres, necesitaba de cuidados para buscar el reino de Dios, o lo que es lo mismo, precisaba de oficios, sostiene. Porque para que más fácilmente pueda alcanzar el hombre el reino de Dios, explica, varios géneros de ministros fueron constituidos en la santa Iglesia, quienes con la palabra y el ejemplo han de instruir al pueblo y dirigirlo hacia Dios, para los cuales por este oficio pluralidad de beneficios ha sido establecida, manifestada en muchos grados, que han de ser conferidos según las prerrogativas de cada persona. Pero, y entra el autor más en materia, como la ambición en algunas ocasiones prevalece, un hombre puede pretender y lograr varios beneficios, cosa peligrosa, hasta el punto que el Concilio de Trento se enfrentó con este mal, detestando la pluralidad de beneficios en una persona, salvo que concurriera legítima causa. Y él, Alfonso Hojeda, hispano, va a atreverse con su esfuerzo a desenredar el nudo de esta cuestión, que para mejor exposición la va a distribuir en dos partes, la primera dedicada a la incompatibilidad de beneficios y la segunda a la compatibilidad de los mismos. A su vez, la primera parte la desarrolla en veinticuatro capítulos y la segunda en doce¹³.

En fin, sobre la división de su obra en dos partes vuelve Hojeda a comienzos de la segunda¹⁴, con un razonamiento importante, de orden académico y escolástico, pero también jurídico y social, pues nada más ni nada menos que con él justifica Hojeda el privilegio, la desigualdad ante el derecho, de forma coherente por otro lado con el mundo eclesiástico —y civil— en que vivía. En efecto, recuerda que en la primera parte trató con la brevedad que pudo de la incompatibilidad de beneficios, tanto respecto de muchos como de un beneficio, discuriendo a través

11. Así, en *De Beneficiorum*, prim. par., cap. 19, n.º 42 y cap. 20, n.º 7.

12. Su parlamento lleva por título: *Bibliopola ad candidum Lectorem*.

13. No deja de ofrecer relación de unos y otros con carácter preliminar asimismo: *Elenchus capitum cum primae tum secundae tractatus partis*.

14. Tras la rotulación, y por consiguiente con anterioridad al capítulo primero de la segunda parte.

de diversas especies, no sin máximo trabajo y solicitud, recalca. Pero, agrega seguidamente, puesto que ninguna regla existe tan general que algunas falencias y declaraciones no tenga, por ello en esta segunda parte discurrirá también con brevedad sobre algunos casos en los cuales lícitamente puede alguien obtener muchos beneficios. Y ésta, anticipamos, es la gran parcela de la dispensa, de la actuación del príncipe contra el derecho, que da lugar a situaciones privilegiadas, a favor de particulares, en atención a sus letras, dignidad de cuna o méritos, según el autor expone en el último capítulo de la segunda parte.

3.2. Método

En Hojeda no hallamos pronunciamientos expresos de talante metodológico, con la excepción de las pocas palabras acabadas de referir y algún dato más al respecto que se encuentra disperso por su obra. Es una situación habitual entre los juristas de los reinos de Castilla, con algunas salvedades, caso de Pichardo Vinuesa o López Madera, autores influenciados por las corrientes de ámbito humanista y teórico, quienes sí se complacieron en exponer sus puntos de vista sobre la ciencia del derecho. Será del análisis de su obra, por tanto, de donde obtendremos los caracteres que van a permitirnos encuadrar a Hojeda dentro de la tendencia del *ius commune* dominante en España y en Italia, como es la del *mos italicus* tardío, aunque, según también veremos, Hojeda no desconocía a destacados representantes de la jurisprudencia innovadora, e incluso se manifiesta admirador de uno de ellos, Covarrubias, por mucho que el obispo de Segovia no se encontraba entre los más radicales, quizá la razón de su aceptación por Hojeda.

Su libro es un tratado sobre la materia específica de beneficios eclesiásticos, y esto es ya una opción, que le supone esfuerzos de orden expositivo, acentuados además por su deseo de brevedad, que no está reñido con la pretensión de abarcar de forma completa un tema que hasta entonces sólo había sido estudiado parcialmente por diversos autores. Son cosas que ya sabemos¹⁵, pero que no nos deben llevar a pensar en una obra de naturaleza sistemática, como las que iniciaron algunos juristas de la llamada jurisprudencia culta o elegante de los siglos XVI y XVII y llevaron a cabo con más propiedad los seguidores del iusracionalismo en los siglos XVII y XVIII. A semejanza de otros muchos tratados, el de Hojeda se inserta en la tradición de los comentaristas que tan fértil fue en la Corona de Castilla entre los siglos XV y XVII, sin menospreciar determinados

15. Y que luego repite, como en la decisiva cuestión de las dispensas, en *De beneficiorum*, sec. par., cap. 12, n.ºs 2 y 3, de este modo: *Sed quia haec materia dispensationis quotidiana est, et non bene intellecta, ut clare intelligatur, de aliquibus fundamentalibus quaestionibus breviter in hoc capite agendum erit.*

influjos humanistas en él, también, por qué no, en estas ideas de orden, brevedad y elección de tema monográfico, que no siempre luego acierta a plasmar en la práctica¹⁶.

Cada capítulo de la obra de Hojeda gira en torno a una cuestión, de incompatibilidad o compatibilidad de beneficios, que da cabecera al mismo y luego desarrolla e intenta resolver a lo largo de distintos números de sumario. Para ello se vale el autor de una gran variedad de instrumentos y recursos, como textos, bíblicos y jurídicos, autoridades y reglas de derecho y de cancillería pontificia, amén de la lógica, dialéctica y retórica escolásticas, que se fueron fraguando durante siglos en los estudios de teología, filosofía y derecho, tanto civil como canónico. El bagaje cultural que ha de desplegar Hojeda en el curso de sus argumentaciones es así ingente, y a veces resulta asfixiante, por su interés en dejar las cosas bien probadas, no menos que para dar cuenta de sus conocimientos, laboriosamente adquiridos.

Uno de estos recursos es el de las citas de autoridad, muy criticado por los humanistas, al que se acoge Hojeda con extremada generosidad. Son cientos los autores por él mencionados: filósofos y escritores de la antigüedad, juriscultos romanos, padres de la iglesia, teólogos, civilistas y canonistas. Resultaría interminable su lista, pero sí es preciso señalar que por su condición de canonista, y del tema escogido, se remite con frecuencia a los teólogos, primordialmente a Santo Tomás y a Domingo de Soto, pero también a otros, entre los que se incluyen Bartolomé de Carranza y Alfonso de Castro. Priman con todo en el relato del capitular sevillano los juristas, especialmente los decretistas y decretalistas, así como los glosadores y comentaristas, desde el siglo XII al XVI, italianos la mayoría de ellos. En cambio, lo que es bien significativo, escasean las referencias a la jurisprudencia europea innovadora, aunque maneja a varios de sus representantes, como Alciato, Budeo, Zasius, Oldendorp, Barón, Corasio, Prateyo, Bolognini o Arias Pinel. Por su parte, si nos ceñimos a los juristas de la Corona de Castilla, algunos de ellos influenciados por las nuevas corrientes jurisprudenciales, descubrimos alusiones de Alonso de Montalvo, Palacios Rubios, Rodrigo Suárez, Fortún García de Ercilla, Martín de Azpilcueta, Diego de Simancas, Diego Pérez, Gonzalo de Villadiego, Pedro de Avendaño, Juan Bautista de Villalobos, Diego de Segura, Bernardo Díaz de Lugo, Pedro de Dueñas, Fernando Vázquez de

16. Para el contraste entre corrientes jurisprudenciales, véanse algunos títulos ya muy consagrados: MAFFEI, D.: *Gli inizi del Umanesimo Giuridico*. Milano, 1964; MAZZACONE, A.: *Scienza, logica e ideologia nella giurisprudenza tedesca del sec. XVI*. Roma, 1971; PIANO MORTARI, V.: *Dogmatica e interpretazione. I. Giuristi medievali*. Napoli, 1976; PIANO MORTARI, V.: *Diritto, logica, metodo nel secolo XVI*. Napoli, 1978; CABANNA, A.: *Storia del diritto moderno in Europa. Le fonti e il pensiero giuridico*. Milano, 1979; CLAVERO, B.: *Derecho Común*, Sevilla, 1979.

Menchaca, Diego de Covarrubias y Francisco de Sarmiento. He de decir también que raramente las citas de Hojeda se expresan en términos explícitos de elogio o desaprobación, aun cuando alguna vez altera su conducta y se vuelve más locuaz. Esto le ocurre al hablar de un comentarista, Bartolomé de Saliceto, de quien confiesa filiación doctrinal¹⁷, o también es una muestra de lo dicho su admiración por Covarrubias¹⁸, pero igualmente sirve de ejemplo Zasio, al cual recrimina con dureza en un punto que afecta como ningún otro al argumento de autoridad, me refiero a la doctrina sobre la *communis opinio*, de la que trataremos de inmediato en párrafo aparte.

De entrada, ya se presenta decidido Hojeda en defensa de la *communis opinio*, con afirmaciones de este tenor: la común opinión se ha de sostener tanto en el juzgar como en el aconsejar; se ha de abrazar la común opinión incluso en el foro de la conciencia¹⁹. Dicho esto pasa a probar enunciados y refutar sentencias contrarias a través de cinco argumentos, subdividido a su vez en otros alguno de ellos²⁰. No merece la pena que reproduzcamos aquí todos sus ratiocinios y repitamos los textos y autoridades que emplea, pero sí conviene poner de manifiesto que acude a representaciones bastante tradicionales en apoyo de su postura, como recordarnos que más fácilmente se encuentra lo que por muchos se busca, o que si la común sentencia no se atendiera se cometerían muchos inconvenientes y absurdos. También nos reafirma en su adscripción al *mos italicus* tardío algunas precisiones que hace en relación con la común opinión, como es la de admitir en todo caso la supremacía de la ley, puesto que, según dice, a la opinión de los doctores se ha de estar salvo que exista ley expresa que decida la controversia o litigio. En la misma dirección doctrinal se mueve su apuesta por la mayor seguridad que ofrece a su entender la opinión común frente a la costumbre. De acuerdo con Hojeda mucho más debe atenderse a la común opinión que a la costumbre, porque no depende de uno sino de muchos y no se constituye por el pueblo rudo e imperito sino por varones sabios e ilustrados, sobre todo teniendo en cuenta que hoy el pueblo ninguna potestad tiene de crear leyes, pues trasladó su facultad en el príncipe. Y lo que es bien esclarecedor de su pensamiento, Hojeda concluye

17. En *De beneficiis*, prim. par., cap. 23, n.º 121, encontramos esta expresión: *Dominus meus Salyceto*.

18. En *De beneficiorum*, prim. par., cap. 19, n.º 17, leemos esta afirmación: *ut optime consideravit Didacus de Covarruvias*, de modo semejante a como en *ibidem*, sec. par., cap. 12, n.º 44, sostiene: *quos reprehendet optime iure Didacus de Covarruvias*.

19. Son números de sumario: *Communis opinio tenenda est in iudicando et consulendo; Communis opinio amplectenda est etiam in foro conscientiae*. En *De beneficiorum*, sec. par., cap. 1, n.ºs 16 y 17, respectivamente.

20. *Ibidem*, n.º 18.

atacando a Zasio sin ningún tipo de miramientos, de esta manera: de donde abiertamente aparece que la común sentencia en el juzgar y consultar ha de seguirse, y así se ha de defender, aunque Uldarico Zasio quiera sostener la sentencia contraria, es decir, que la común opinión no se ha de atender en el juzgar y aconsejar, lo cual ciertamente es ridículo.

Pero la *communis opinio* no es sólo expresión de autoridades, muchas y calificadas, a la debe acudir para reforzar la argumentación, y si es posible zanjar el asunto controvertido, aparte de signo de erudición jurisprudencial, ciertamente, sino que es también un instrumento de dialéctica escolástica, que enfrenta unas opiniones comunes contra otras no menos comunes, supuesta la formación con el tiempo de varias dignas de crédito. Si acudimos a la obra de Hojeda comprobaremos cómo de ordinario, en casi todas las cuestiones, expone varias doctrinas comunes, dos o más, por una de las cuales opta el autor, cuando no diluye el debate tras numerosos matices y precisiones, ante una situación comprometida²¹, o bien se decide por una sentencia de concordia, de aunar opiniones contrarias²².

Reglas había para el manejo de las opiniones comunes contrarias, de las que hace uso el canonista de Carmona²³. Así, según Hojeda, en el supuesto de que concurren una común opinión *in genere* o *a remotis* y otra *in specie* o *in individuo*, no se ha de juzgar por la general, sino que se ha de atender a la contraria opinión, ya que, y toma como ejemplo la dispensa, si es por necesidad o utilidad de la iglesia se puede dispensar, puesto que se habla *in specie*²⁴. Por otro lado, caso de que se dé una opinión común en la limitación y una más común en la regla se ha de estar a favor de la común en la limitación, entre otras cosas porque la limitación no sólo no niega la regla sino que más bien la prueba, pero también, y continúa en el

21. Es un prototipo de lo dicho lo que ocurre en el capítulo primero de la primera parte de su libro, donde se plantea si tras ser elegido romano pontífice el papa está obligado a dejar los obispados y beneficios que tuviera. Primero expone Hojeda los argumentos favorables a la incompatibilidad, después los que apoyaban la compatibilidad y finalmente se decide por distinguir entre cuestión *de facto* y *de iure*, de modo que al margen de lo que sea de derecho, y el papa tiene facultad de crear leyes y de disponer *ad libitum* de los beneficios, de hecho quedaban vacantes los beneficios y pensiones que poseía el papa electo, por propia voluntad del promovido al Pontificado, por equidad y justicia y para que sirva de ejemplo a los demás preladados.

22. Ejemplos de esta actitud de concordia pueden verse en *De beneficiorum*: prim. par., cap. 20, n.º 18; prim. par., cap. 24, n.º 57; sec. par., cap. 3, n.º 18.

23. Y también escritos, como el de Juan Bautista de Villalobos: *Antinomia Iuris Regni Hispaniorum, ac civilis, in qua practica forensium causarum versatur: ac Aerarium commune opinionum communium iuxta ordinem alphabeti, cum concordantiis legum regni Hispaniae*. Salamanca, 1569, bastante utilizado por Hojeda.

24. *De beneficiorum*, sec. par., cap. 12, n.º 26.

mismo terreno, porque dicha común opinión aprovecha a las causas pías, como favorece las necesidades de la Iglesia, y entonces no ha de dudarse en admitirla, asegura²⁵.

Si hablamos de reglas, hemos de confesar que Hojeda es un autor que en el desarrollo de sus argumentaciones, en todos los capítulos del libro, atribuye extraordinaria importancia a las reglas de derecho y a las de la cancillería pontificia, sin olvidar las de la lógica, retórica y dialéctica que venían empleándose en las escuelas. Tanto es así que se convierten en un elemento imprescindible de su discurso, que le sirven de lugares comunes o tópicos, de semejante valor a las citas de autoridad, cuando no les atribuye mayor trascendencia.

Mucho utiliza en verdad las reglas que se emplean en ambos derechos, civil y canónico, aunque luego no suele desarrollarlas. Se contenta prácticamente con su enunciado y las correspondientes alegaciones de los textos y autoridades donde se encuentran, de tiempos distintos y condición diversa. Los ejemplos son innumerables²⁶. Sí se ha de precisar, porque la ocasión lo exige, que en el presente apartado Hojeda se muestra buen conocedor de algunas de las obras aparecidas en el siglo XVI sobre reglas de derecho, de la lógica y de la tópica jurídica, como son las que escribieron Bernardo Díaz de Lugo, Pedro de Dueñas, Everardo, Prateyo y Oldendorp, estos dos últimos de clara tendencia innovadora.

Las reglas de la cancillería pontificia son en Hojeda de uso equivalente a las anteriores, junto con dos de los autores que elaboraron diversos libros sobre esta materia, como fueron Luis Gómez, valenciano de Orihuela, y Quintiliano Mandosio. Bien pensado, añadimos por nuestra cuenta, no son de extrañar sus apelaciones a las reglas de la cancillería apostólica, porque Hojeda valora sobremanera el estilo de la curia romana, hasta el punto de considerar en varios episodios que el estilo de la curia hace derecho, o como también dice, el estilo de la curia se ha de tener por ley²⁷.

Por descender a algún detalle más de su técnica de jurista: definiciones, distinciones y aclaraciones verbales tienen lugar obligado en su razonamiento, como

25. *Ibidem*, n.ºs 27 y 28.

26. Para una sencilla comprobación me remito al índice, donde encontramos distintas voces, como la voz *Argumentum*, que tiene estos enunciados de reglas: *Argumentum est validum de matrimonio carnali ad spirituale*; *Argumentum a fortiori validum est in iure*; *Argumentum ab absurdo seu scandalo vitando validum est in iure*; *Argumentum a verisimili est validum*; *Argumentum de toto ad partem quando sit validum*; *Argumentum a simili validum est, et quomodo procedat*; *Argumentum a communiter accidentibus validum est*; *Argumentum a fortiori validum est*. Pero asimismo es tarea simple acudir a los sumarios de los diversos capítulos, donde, por cierto, muchas veces se redactan las reglas con distinta literalidad a la de los índices.

27. *De beneficiorum*, par. prim., cap. 2, n.º 7 y sec. par., cap. 1, n.º 36. Más en general, para saber qué entiende por estilo de la curia, par. prim., cap. 4, n.ºs 14-16.

acontecía en el de buena parte de los jurisperitos: en el de los partícipes de la lógica escolástica, que cristianizaron a Aristóteles, y en el de aquellos de las nuevas corrientes teóricas regidos por criterios filológicos, metodológicos y sistemáticos. En el tratado de Hojeda, donde con mayor frecuencia se cita a los seguidores de la tradición que a los neoteóricos, las definiciones ocupan de ordinario los primeros números de sumario de las cuestiones, que suelen iniciarse con la pregunta *quid sit, o quid dicatur*²⁸. Las definiciones, a su vez, precisan de distinciones²⁹, de búsqueda de significados de las palabras³⁰ y de aclaraciones verbales, supuesto, según advierte, que la diversidad de los nombres induce diversidad de cosas y los nombres deben convenir con las cosas³¹. Aunque Hojeda desconfía del valor de las denominaciones y recoge reglas que apuntan a criterios menos nominales de interpretación, como éstos: el uso común de hablar se prefiere a la propiedad de las palabras³²; más se ha de atender a la naturaleza de la cosa que a la simple denominación³³; la razón y la mente de la ley más se han contemplar que las palabras de la ley³⁴. Y de hecho Hojeda no parece participar de las preocupaciones filológicas de los humanistas. Este autor, en consonancia con la mayoría de juristas castellanos, no se desvela por reconstruir los textos de derecho romano, pese a que acude con frecuencia a ellos, ni persigue la pureza

28. Sin adentrarme en su libro, ya en el *Praefatio*, encontramos estos números de sumario: *Beneficium ecclesiasticum unde dicatur; Quid sit beneficium; Incompatibilitas unde dicatur; Incompatibilitas beneficiorum quid sit.*

29. Así en *De beneficiorum*, sec. par., cap. 12, en el n.º 3 se pregunta *quid sit dispensatio* y en el n.º 4 ya plantea diferencias, *dispensatio et declaratio quo pacto differant*. Otro ejemplo observamos en prim. par., cap. 7. n.º 1: *Personatus quid sit, et in quo differat a dignitate et officio*. En fin, la tercera muestra, en sec. par., cap. 3, n.º 3, de forma múltiple: *Unio, incorporatio, annexio, suppressio, extinctio, applicatio, desmembratio, quid significant et in quo differant*.

30. Así en *De beneficiorum*, *Praefatio*, n.ºs 8-9, preguntándose: *Incompatibilitas unde dicatur, Incompatibilitas beneficiorum unde sit*, señala que el nombre no se halla en los autores latinos, sino que es propio de los profesores de derecho pontificio. De forma semejante, en *Ibidem*, prim. par., cap. 9, n.ºs 1 y 2, encontramos sucesivamente estos sumarios: *Persona habet apud latinos varias significationes; Personatus proprie loquendo quid sit*. Otra palabra a la que se atribuían distintos significados era la de dispensa, incluso entre juristas, como se desprende de la postura de Budeo y de Oldendorp, referida por el autor, pero no compartida por él. Puede verse en *ibidem*, sec. par., cap. 12, n.º 3.

31. Lo dice de este modo en *De beneficiorum*, sec. par., cap. 3, n.º 3, en explicación del pertinente sumario: *Sunt plura nomina, quae idem videntur significare, scilicet unio, annexio, (...). Tamen diversa sunt: quia nominum diversitas inducit diversitatem rerum, et nomines debent convenire rebus*. De modo más sintético lo repite en sec. par., cap. 7, n.º 3: *Nominis diversitas, rei diversitatem designat*.

32. *De beneficiorum*, sec. par., cap. 8, n.º 2.

33. *Ibidem*, n.º 11.

34. *De beneficiorum*, prim. par., cap. 24, n.º 67.

de los códigos donde se recopilan, ni manifiesta especiales afanes de cariz filológico (o histórico), por mucho que a veces muestra alguna erudición lingüística³⁵.

La ortodoxia religiosa puede ser otro aspecto que valga para precisar la adscripción científica de Hojeda. Desde este punto de vista poco espíritu innovador cabe esperar en el autor. Hojeda se mueve estrictamente dentro de la doctrina de la iglesia católica, y más en particular en el ambiente espiritual creado por la reforma tridentina, o contrarreforma, si se prefiere. Escribe desde Roma, y en la corte de un papa, Gregorio XIII, que está aplicando los decretos del Concilio de Trento, entre ellos los relativos a los beneficios eclesiásticos, la materia que le encarga tratar a Hojeda el cardenal Mafeo. No es de extrañar por ello que el nombre de Trento sea recurrente en su obra, desde el principio, como tampoco se olvida Hojeda del papa reinante, a quien le hace continuador de Pío V³⁶.

Una última nota que voy a traer a colación es el uso de los derechos propios, de los territorios de los autores, que tipifica, al menos en la Corona de Castilla, a los continuadores del *mos italicus*, dedicados a los comentarios del derecho regnícola. Pues bien, a pesar de que el tratado de Hojeda pretende ser de valor universal, para todo el orbe católico romano, la presencia de las costumbres y de los estatutos de las iglesias de España, y más específicamente de los reinos de Castilla y León, es reiterada en su tratado, normalmente a título de ejemplo, como un elemento que refuerza su argumentación, al tiempo que no le aleja de la práctica³⁷. En cambio, de forma coherente con su tema de estudio, es más raro que nos recuerde el derecho regio castellano³⁸.

En resumen, los caracteres de su obra, a los que hemos pasado revista, nos inclinan a pensar que el autor estaba más próximo a las tendencias tradicionales que a las novedosas, aunque Hojeda, canonista de sólida formación, no desconocía las nuevas formas de hacer derecho ni se mantuvo ajeno a sus influencias.

35. En *De beneficiorum*, prim. par., cap. 24, n.ºs 51-52, hace unas reflexiones sobre las lenguas como elemento de incompatibilidad de beneficios, y en particular toma como ejemplo la lengua castellana, que en unas partes es lengua natural y en otras accidental. En Valencia, según el autor, la lengua natural es el catalán y el castellano es la accidental, que todos hablan y entienden, dice. El castellano es también lengua accidental en Portugal, en Cerdeña y en Cantabria, provincia de España, donde tienen como propia la lengua de los cántabros.

36. Elogios a Gregorio XIII, además de en la dedicatoria, pueden contemplarse en *De beneficiorum*, prim. par., cap. 23, n.º 27 y sec. par., cap. 1, n.º 23.

37. *De beneficiorum*, prim. par., cap. 5, n.º 3; prim. par., cap. 6, n.º 11; prim. par., cap. 19, n.ºs 121 y 137; prim. par., cap. 23, desde la enunciación del capítulo; prim. par., cap. 24, n.ºs 87 y 115; sec. par. cap. 7, n.º 17, etc.

38. A la ley 77 de Toro alude en *De beneficiorum*, prim. par., cap. 23, n.º 110. En *ibidem*, prim. par., cap. 24, n.º 6, hace referencia a las leyes de España.

4. SU DOCTRINA SOBRE EL PODER DEL PRÍNCIPE

Tampoco tiene Hojeda como objetivo el estudio de la naturaleza y atributos de la potestad del papa, mas como trata de los beneficios eclesiásticos, y en especial de la dispensa de la incompatibilidad de beneficios en un mismo clérigo, efectuada por el romano pontífice, por fuerza ha de enfrentarse con el poder de éste, cosa que hace en casi todos los capítulos. Además, su doctrina no es tajante ni diáfana de ordinario, admite la plenitud de potestad del papa y su desligamiento del derecho pero la somete a numerosas restricciones y matizaciones, principalmente por la distinción de órdenes normativos y la exigencia de causa. Y lo que añade nuevas complicaciones, va expresando su pensamiento como por oleadas, avanzando —o tratando parcialmente— en unos capítulos postulados que luego desarrolla en otros, a veces con aparente contradicción entre sí, sin olvidarnos del gran número de argumentaciones, distinciones y apreciaciones que emplea en su discurso antes de decidirse por una resolución, que para el alcance de la dispensa no llega hasta el último capítulo de la segunda parte. Por ello, quizá fuera más ajustado describir lo que progresivamente va exponiendo, en cada una de las cuestiones o capítulos, que no intentar sintetizar un pensamiento que está muy lejos de esquemas racionalistas. Para comprender a Hojeda debemos reconocer que no era fácil tarea su pretensión de compaginar la plenitud de potestad del papa, que incluía la facultad de dispensar, con la prohibición de que un mismo clérigo poseyera pluralidad de beneficios, según se establecía en Trento. Así se entienden, en fin, sus recelos y cautelas a la hora de plantear los asuntos que afectaban al poder del romano pontífice, que siempre quería dejar a salvo; varios son los testimonios³⁹. Pero vayamos ya con su doctrina, sin otras dilaciones.

39. En *De beneficiorum*, prim. par., cap. 1, n.º 10, señala que la investigación sobre la compatibilidad del pontificado con un episcopado le parece superflua, porque en las cosas beneficiosas el sumo pontífice tiene libre facultad de disponer voluntariamente, *ad libitum*, según afirmaban diversos juristas, de cuya conclusión no se ha de dudar, dice, como de semejante modo resolvía Luis Gómez al preguntarse si las reglas de cancillería ligaban al papa, asunto que le parecía a Gómez impertinente, a no ser respecto a las reglas que conciernen al peligro del alma, y por lo mismo, añade Hojeda, resultaba superflua la cuestión de si *ipso iure*, por la promoción al pontificado, vacaban todos los beneficios del papa. Otro ejemplo contemplamos en *ibidem*, prim. par., cap. 19, n.ºs 18-20, donde se afirma que en la dispensa del papa se presume justa causa, y se razona, porque si se presume en cualquier juez, *a fortiori* debe presumirse a favor del romano pontífice, que es el sumo juez de todos los jueces del mundo y a cuyo testimonio se le ha de dar plena fe. No son éstos los únicos ejemplos: en *ibidem*, prim. par., cap. 23, n.º 134, como argumento conclusivo dice lo siguiente: finalmente, como no es lícito interponer apelación de la sentencia del romano pontífice al concilio universal, no será tampoco lícito interponer alguna censura acerca de la determinación del sumo pontífice, sino totalmente aceptarla como conveniente a píos varones; de otra manera, quien no la acepta, sin duda es sospechoso y no entiende bien. Por su parte, en *ibidem*, cap. 24, n.º 56, acude a la ley romana de sacrilegio, ahora en boca de Quintiliano Mandosio, inquiriendo en concreto sobre el valor de la gracia concedida con las cláusulas *motu proprio* y *ex certa*

4.1. Condición suprema del papa

En esto no existe oscuridad, sin embargo, el autor desea dejar bien clara desde un principio la idea de la supremacía del papa: el pontífice tiene plenitud de potestad y jurisdicción, es superior a cualquier otro poder episcopal en la iglesia y en nada cabe considerarle inferior a los reyes. Estas afirmaciones podemos verificarlas en el capítulo primero de la primera parte de su libro, al deliberar acerca de si es compatible el sumo pontificado con otro obispado⁴⁰.

Recordemos asimismo, pues refuerza la naturaleza suprema de la potestad del papa, que según Hojeda el poder del príncipe no depende de la voluntad del pueblo, desde el momento en que éste trasladó su potestad al príncipe. Era un argumento, tomado de la ley romana de imperio, que empleaba en sus ratiocinios sobre la *communis opinio*; lo expusimos en su momento. No es menos significativa de la autoridad del romano pontífice, ahora tanto hacia el exterior de la iglesia como hacia su interior, la consideración del papa como príncipe que no reconoce superior⁴¹. También, quizá como consecuencia de la independencia del pueblo, pero indudablemente de los prelados, el papa aparece en la obra de Hojeda como superior al concilio, porque a su entender el sumo pontífice puede dispensar de lo establecido en concilio general, incluido el de Trento, al menos si se produce expresa derogación⁴², y de la sentencia del romano pontífice no es lícito apelar al concilio universal⁴³.

¿De dónde le viene al papa su autoridad, o con otras palabras, la plenitud de potestad, o la potestad plenaria, términos que tantas veces utiliza?⁴⁴. La respuesta

scientia, pues para Mandosio cuando el príncipe elige o nombra a alguien de ciencia cierta, es inconveniente, más aún, es sacrilegio poner en tela de juicio lo que hace el príncipe. Pero podemos añadir más supuestos, como observamos en *ibídem*, sec. par., cap. 4, n.º 13, que trata de la compatibilidad de dos beneficios, uno en título y otro en encomienda, justificada mediante una regla: la autoridad del romano pontífice remueve toda sospecha, de modo que se estima que dicha encomienda fue hecha por justas y razonables causas. Y todavía recogeré una última muestra, muy repetida entre los juristas, en *ibídem*, sec. par., cap. 12, n.º 68, con motivo de la dispensa, de la que se decía era odiosa, si bien lo era en relación con la materia sobre la que recaía la dispensa, ya que no en cuanto miraba a la potencia del dispensante, que debe interpretarse latamente.

40. Para mayor concreción, véase el n.º 9 del citado capítulo, que lleva este rótulo de sumario: *Romanus Pontifex in toto terrarum orbe facere potest quidquid inferiores Praelati facere possunt*.

41. *De beneficiorum*, sec. par., cap. 12, n.º 38.

42. *De beneficiorum*: prim. par., cap. 23, n.º 48; sec. par., cap. 12, n.ºs 7 y 85. Aunque no profundiza en esta dispensa, conforme comprobamos en el cap. 12, n.º 7, donde refiere autoridades en su favor, caso de la glosa, El Abad y Felino, diciendo también que esta sentencia la consideraban común Covarrubias y Juan Bautista de Villalobos, así como que de la mencionada conclusión trató ampliamente él en su obra *De clericis et eorum exemptione*.

43. *De beneficiorum*, prim. par., cap. 23, n.º 134, con nueva remisión a su obra inédita.

44. *De beneficiorum*, prim. par., Praefatio, n.º 5; prim. par., cap. 1, n.º 10; prim. par., cap. 13, n.º 58; prim. par., cap. 19, n.ºs 14 y 16; prim. par., cap. 20, n.º 11; sec. par., cap. 12, n.ºs 11 y 45.

reside en su origen divino: el papado está instituido de derecho divino⁴⁵; el sumo pontificado fue instituido de derecho divino, repite⁴⁶. Más aún, porque cabría objetar que los obispos también tienen origen divino, el fundamento del poder del papa se deriva de la designación que hizo Cristo del romano pontífice como su vicario y pastor universal de la iglesia, y su sucesor, mediante las palabras que habría dicho a Pedro: tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi iglesia y te daré las llaves del reino de los cielos y lo que atares en la tierra será ligado en el cielo⁴⁷. Pero que el sumo pontífice es vicario de Cristo, tiene el lugar de Cristo, o de Dios, lo reitera en diversas ocasiones⁴⁸.

¿Qué atributos o manifestaciones se desprenden de la supremacía del sumo pontífice? Hojeda no se detiene a enumerar sus cualidades, mas ya referimos que el papa tiene plenitud de potestad y jurisdicción, por todo el orbe de la tierra, que es como decir también que es inmediato prelado y juez de todos los fieles, o que toda la jurisdicción de los prelados emana de la jurisdicción del papa⁴⁹. Asimismo recoge el poder del pontífice de crear leyes⁵⁰, de dispensarlas⁵¹ y de interpretarlas, incluyendo en este último apartado las leyes divinas y naturales, que no cabe dispensar por su carácter inmutable⁵². Igualmente corresponde al papa confirmar los estatutos de las iglesias, siempre que no vayan contra la fe, bien que el papa no pueda errar en aquellas cosas que son de la fe, asegura Hojeda⁵³. Por fin, como consecuencia de la plenitud de potestad del romano pontífice, es de la opinión que en materia de beneficios eclesiásticos todos son manuales y amovibles a voluntad del papa⁵⁴. Aun cuando sobre este último punto sus distingos y aclaraciones llenan bastantes páginas, no en balde afectaba al núcleo de sus preocupaciones: la incompatibilidad y la compatibilidad de beneficios en manos de un solo clérigo.

45. *De beneficiorum*, Praefatio, n.º 5.

46. *De beneficiorum*, prim. par., cap. 1, n.º 5.

47. *De beneficiorum*, Praefatio, n.º 5.

48. *De beneficiorum*, prim. par., cap. 1, n.º 9, pruebas 4 y 9, así como en prim. par., cap. 15, n.º 1.

49. Estas últimas expresiones las encontramos en *De beneficiorum*, cap. 1, n.º 9, pruebas 1 y 8.

50. *Ibidem*, n.º 11.

51. Es asunto monográfico del capítulo doce de la segunda parte, que lleva como rótulo: *De compatibilitate multorum beneficiorum mediante dispensatione*, pero la dispensa pontificia está presente desde el capítulo primero de la primera parte.

52. *De beneficiorum*, prim. par., cap. 23, n.º 80; sec. par., cap. 12, n.ºs 5-7.

53. *De beneficiorum*, prim. par., cap. 23, n.º 134.

54. *De beneficiorum*, prim. par., cap. 13, n.º 58, con la siguiente literalidad de sumario: *In beneficalibus Romanus Pontifex habet plenitudinem potestatis*.

4.2. *¿Está el papa desligado del derecho?*

En numerosos pasajes de la obra de Hojeda se da a entender de manera más o menos explícita que el papa está absuelto de las leyes. Hojeda, como vamos a comprobar, no es ningún crítico de la potestad absoluta o plenitud de potestad del príncipe, por muchas y continuas delimitaciones que luego establezca a su ejercicio. En esto se halla en consonancia con la mayoría de juristas castellanos, canonistas y civilistas⁵⁵.

Que el papa está desvinculado de las leyes es una afirmación expuesta en el primer capítulo del libro, pero sin apenas desarrollo, como un argumento más de la postura que hace compatible el pontificado con otro episcopado⁵⁶. Eso sí, recoge para la ocasión una importante precisión, del orden normativo en que se desarrolla la absolución, aunque aparezca con fórmulas de redundancia: el pontífice romano está desligado de las leyes y los derechos humanos no le ligan. También aduce textos: las leyes romanas de rigor, así como una respetable autoridad, la de Vázquez de Menchaca, si bien sólo como estudioso del tema. Mas esto es todo. Y aún es menos generoso Hojeda en otro de los asertos por él recogido, que ha de interpretarse *a sensu contrario*, pues si lo que señala es que los inferiores al pontífice romano no pueden hacer estatutos contra el derecho canónico, cabe deducir que sí puede hacerlos el papa. En este caso trataba el autor de los estatutos de algunas iglesias de España que discriminaban a los descendientes de sarracenos y judíos⁵⁷.

Mayores aclaraciones ofrece el autor en una pregunta por él varias veces formulada, si el papa tiene plena potestad o potestad plenaria en las cosas benéficas. La cuestión surge en el prefacio, y la respuesta es de sumo interés, por la distinción entre órdenes normativos que emplea, para salvar opiniones contrarias, de manera que el papa tendría potestad plenaria en los beneficios eclesiásticos instituidos y ordenados por derecho positivo o humano, cosa que no ocurriría en aquellos que los son de derecho divino⁵⁸.

55. A una parte importante de los críticos me referí en mi estudio: «El absolutismo regio en Castilla durante los siglos XVI y XVII». *Ius Fugit*, 5-6, 1996-1997, pp. 53-236, y en particular, pp. 173 y ss. A los entonces analizados añado Diego Espino y Bartolomé de Humada, de los que he tratado en trabajos citados en nota 1.

56. *Romannus pontifex legibus solutus est*, se dice en *De beneficiorum*, prim. par., cap. 1, n.º 8, que tiene semejante versión en el índice: *Papa legibus solutus est*.

57. Así se plantea: *Inferiores a Pontifice romano non possent facere statutos contra ius canonicum*, en *De beneficiorum*, prim. par., cap. 23, n.º 61.

58. *De beneficiorum*, Praefatio, n.º 5, con este dictado de sumario: *Ecclesiastica beneficia instituta et ordinata sunt a iure positivo, et quae a iure divino*. Sobre ello vuelve en *ibidem*, prim. par., cap. 19, n.º 16 y sec. par., cap. 12, n.ºs 11 y 45.

Avanza más en el capítulo primero, por cuanto nos da a conocer el significado de la plenaria potestad, que no es otra que en los beneficiarios el sumo pontífice tiene facultad de disponer con entera libertad, *ad libitum*. Entre los autores que lo defendían estaban Paolo di Castro, Aretino, El Abad, Baldo, Alejandro, Decio y Felino⁵⁹.

Todavía da un paso adelante en un capítulo posterior⁶⁰. En él introduce otro elemento de carácter limitativo, la necesidad de causa, así como ofrece valoraciones en torno a una de las cláusulas en que se manifiesta en los rescriptos la plenitud de potestad, la de *ex certa scientia*.

Aunque quizás lo más sorprendente sea la declaración de principios que hace en el citado capítulo, tras exponer dos opiniones contrarias comunes, por la primera de las cuales se decanta; no sin su buen matiz, claro está, efectuado ya en la previa presentación de la primera postura, que la hace perder radicalismo. Éstos son los términos de su declaración: «Yo también la primera común sentencia creo más verdadera, pues respecto al papa todos los beneficios son manuales y amovibles a su voluntad, *ad eius nutum*». De acuerdo con Hojeda, la primera opinión común defendía que el papa, de ciencia cierta, y en virtud de su plenitud de potestad, no sólo puede erigir un beneficio simple en curado, sino que también puede quitar el beneficio al beneficiario, y esto sin causa alguna, porque los beneficios eclesiásticos son ordenados de derecho positivo. Opinión que dice compartir Hojeda, pero que somete a precisión al indicarnos que esta común sentencia se ha de entender de modo sano, de forma que si el romano pontífice sin causa priva a alguien de su beneficio debe darle una recompensa a cambio. La segunda común opinión, menos complaciente con el poder pontificio, sostenía de modo distinto que el papa no puede privar al beneficiario sin causa, legítima o de pública utilidad, como no podía proceder contra alguien sin oírlo, ni tampoco expropiarlo.

No acaban aquí las interpretaciones de la plenitud de potestad. El autor hace una nueva lectura de la misma en cuestión de dispensa y con la cláusula *motu proprio* de por medio; una vez más con disquisiciones. Según su relato, Antonio de Butrigario, Felino, Decio y Rebuffi decían que cuando el concedente utiliza tal cláusula se presume que usa de plenitud de potestad, cosa que así dicha no acaba de convencer a Hojeda, pues, en su opinión, aunque se presuma que el príncipe

59. *De beneficiorum*, prim. par., cap. 1, n.º 10, con esta dicción de sumario: *In beneficialibus Summus Pontifex habet liberam facultatem disponendi*.

60. *De beneficiorum*, prim. par., cap. 13, n.º 58, con este dicho de sumario: *In beneficialibus Romanus Pontifex habet plenitudinem potestatis*. A este capítulo y número, con el consiguiente dicho, se remite en *ibidem*, prim. par., cap. 19, n.º 14 y sec. par., cap. 12, n.ºs 11 y 45.

mediante esta cláusula usa de plenitud de potestad, esto sólo sería verdadero en materia en que dispense expresamente⁶¹.

Es justamente en tema de dispensa donde mejor aflora en su obra la idea de desvinculación del príncipe respecto del derecho, su condición absoluta. Lo es por definición para los supuestos objeto de dispensación; o de privilegio, como equiparable a la dispensa, para mayor abundancia⁶². En efecto, en el capítulo que cierra el libro, al preguntarse por los significados y definición de dispensa, afirma Hojeda que para los jurisconsultos dispensar es sinónimo de absolver de las leyes y, en consecuencia, por tal nombre de dispensa se usa la concesión o indulgencia que contra el derecho se impetra del príncipe. Dicho de otro modo, por lo que concierne a nuestro propósito, añade, dispensa es relajación del rigor del derecho hecha canónicamente por aquel que tiene facultad para ello⁶³. Y aún hace mayores concreciones. Al distinguir la dispensa de la declaración, apunta que, supuesta la obligación de la ley, dispensa aquel que exime de la obligación de ésta a alguno en particular; comprendiendo la ley como positiva, ya que no tiene el papa capacidad para dispensar de la divina y natural⁶⁴. Que no es la última declaración, porque Hojeda tiene interés en dejar resuelto el tema de las atribuciones de la potestad de dispensar, al tiempo que insiste de nuevo en el alcance particular de la dispensa. De acuerdo con el autor, si se admite que la dispensa supone proceder contra el derecho común, ha de estar reservada al príncipe, según acontece en la propia dispensa de beneficios, que sólo puede hacer el papa, o también en la legitimación, mediante la cual se hacen legítimos los hijos naturales, asunto propio de los príncipes⁶⁵.

4.3. *Absoluto y limitado: la distinción de órdenes normativos*

En el epígrafe precedente ha quedado insinuada la distinta capacidad ante el derecho del príncipe, y en particular del papa, según se tratara del derecho

61. *De beneficiorum*, prim. par., cap. 20, n.º 11, 16, 23 y 24. Pero vuelve a insistir en la necesidad de que la dispensa recoja de forma expresa los obstáculos que han de removerse, al margen de las cláusulas *motu proprio* y *ex certa scientia*, en *ibidem*, prim. par., cap. 24, n.º 53-60.

62. La equivalencia entre privilegio y dispensación la observamos en *De beneficiorum*, sec. par., cap. 11, n.º 4, en un pasaje donde se trata de la asimilación entre costumbre y privilegio.

63. *De beneficiorum*, sec. par., cap. 13, n.º 3, con este enunciado de sumario: *Quid sit dispensatio*.

64. *Ibidem*, n.º 4, bajo esta cuestionen el sumario: *Dispensatio et declaratio quo pacto differant*. Y en el n.º 5 acota: *Romanus Pontifex competit potestas interpretandi ius divinum, seu naturale, non vero circa id dispensandi*.

65. *Ibidem*, n.º 8, así introducido en el sumario: *Quis possit dispensare circa pluralitatem beneficiorum*. Por otra parte, en *ibidem*, prim. par., cap. 23, n.º 115, asegura que únicamente el romano pontífice puede dispensar con el bígamo, y no el obispo u otro inferior, y aun entonces con suma dificultad, siguiendo a Covarrubias.

positivo o humano o, por el contrario, del derecho divino y del derecho natural. Para Hojeda, como para tantos juristas y teólogos, el príncipe está desligado de las leyes, pero entendiendo por éstas las positivas o humanas, que no las divinas y naturales, por su condición superior e inmutable. Las leyes divinas y naturales constituyen, por consiguiente, un límite a la libre actuación del papa y de otros príncipes, aunque debemos admitir que se encuentra no poco tamizado por la posibilidad de declaración e interpretación de estas leyes, que Hojeda defiende a favor del papa.

Apelaciones a la distinción entre órdenes normativos, por sus consecuencias de cara al poder del príncipe, aparecen de continuo en la obra del autor. Ya lo dijimos: en el propio prefacio, al tratar Hojeda de si el papa tiene plenitud de potestad en torno a los beneficios eclesiásticos, diferenciaba entre beneficios instituidos y ordenados de derecho positivo, sobre los que el papa tendría plenaria potestad, y oficios instituidos y ordenados de derecho divino, en relación con los cuales no gozaba de dicha potestad⁶⁶. Pero en el pasaje siguiente, en el primer capítulo de la primera parte, volvemos a toparnos con semejantes planteamientos y resultados, en forma otra vez de posturas enfrentadas, de modo que si el pontificado y el episcopado fueron instituidos de derecho divino serían incompatibles entre sí, sentencia rechazada por quienes sostenían que la división de iglesias fue establecida de derecho humano y positivo, teniendo en cuenta que las leyes y derechos humanos no ligan al papa⁶⁷.

Múltiples son los testimonios de lo dicho, desde luego, como ocurre en otra de las cuestiones, sobre si son compatibles en un mismo clérigo dos beneficios que tienen cura de almas y, más especialmente, si el papa puede privar de un beneficio al beneficiario sin causa. La postura más favorable al poder del papa, que somete a matices el autor, defendía que el pontífice podía hacerlo incluso sin causa, porque tiene plenitud de potestad y los beneficios eclesiásticos han sido ordenados de derecho positivo⁶⁸. Asimismo lo observamos en otro supuesto de incompatibilidad, cuando un mismo clérigo posee dos o más beneficios simples, exijan o no residencia, y uno de los cuales es de por sí suficiente para un congruo sustento. De las tres posiciones doctrinales que recoge, antes de adoptar la suya resolutive, una era partidaria de que el pontífice podía dispensar sin causa de tal incompatibilidad, puesto que los beneficios fueron instituidos de derecho positivo y no divino, y en las cosas que son inducidas de derecho positivo la voluntad

66. *De beneficiorum*, Praefatio, n.º 5.

67. *De beneficiorum*, prim. par., cap. 1, n.ºs 5-8.

68. *De beneficiorum*, prim. par., cap. 13, n.º 58. El argumento lo repite en un ámbito más general en *ibidem*, sec. par., cap. 12, n.º 11.

del romano pontífice basta por causa; o referido de manera similar, la misma liberalidad se toma como causa en la dispensa del romano pontífice. Otra de las doctrinas estimaba, en cambio, que tal retención de beneficios iba contra el derecho natural, del que no podía dispensar el papa, porque los derechos naturales son inmutables. Hojeda, por lo que a él tocaba, intenta casar posiciones: por un lado, no niega que los beneficios fueron establecidos de derecho positivo y en ellos tiene el romano pontífice plenitud de potestad, de manera que disponiendo al respecto parece dispensar acerca de aquellas cosas que son de derecho positivo y humano; por otro lado, sin embargo, sostiene la necesidad de causa para la dispensa, entre otras cosas porque así se requiere cuando procede contra la ley fundada en la razón natural, como ocurría en el caso de la ley que establecía esta incompatibilidad⁶⁹.

Con todo, quizá sea en el último capítulo del libro, al distinguir Hojeda la dispensación de la declaración o interpretación de la ley, cuando mejor aparezcan las virtualidades y sutilezas de la diferenciación de órdenes normativos. Hojeda se muestra decidido en este punto: al romano pontífice corresponde dispensar acerca del derecho positivo pero no del divino y natural, que sólo puede declarar o interpretar, siguiendo la autoridad, entre otros, de Fortún García, Santo Tomás, Covarrubias y Juan Bautista de Villalobos. Rechaza como poco recta la opinión de El Panormitano, Felino, Decio y Fernando de Loazes, tenida por común, que afirmaba que el papa podía dispensar con causa del derecho divino, cuando deberían decir que lo que le correspondía al pontífice era declararlo o interpretarlo, y con esta aclaración, reconoce, evitaríamos las reprensiones que a los juristas hacen los teólogos. Por lo que se refiere al derecho natural, distingue entre primeros principios, considerados inmutables, aquellas cosas derivadas necesariamente de los primeros principios, como los preceptos del decálogo, que pueden ser declarados por el derecho humano en relación con los actos que prohíben o imperan, y conclusiones que de los primeros principios de derecho natural se originan más frecuentemente, que por causas especiales se apartan del derecho natural. Como típicos ejemplos de interpretación del derecho natural señala el homicidio cometido para la defensa propia, que no puede ser prohibido, pese a la ley no matarás, como también el apoderamiento de cosa ajena, que tampoco debe ser reprimido, por imperativo de hambre, no obstante la ley no hurtarás⁷⁰.

69. *De beneficiorum*, prim. par., cap. 13, n.ºs 7-8 y 13-17.

70. *De beneficiorum*, sec. par., cap. 12, n.ºs 4-8. Pero sobre las diferencias entre dispensas y declaración, por su aplicación al derecho divino y natural, ya había tratado en *ibidem*, prim. par., cap. 19, n.º 19, n.º 16, y para sólo el derecho divino, en prim. par., cap. 23, n.º 80.

4.4. *Absoluto y limitado: la causa como elemento resolutorio*

La distinción entre órdenes normativos supone un límite para el poder del príncipe, que no le es dado franquear, aunque sí puede ver paliados sus efectos restrictivos gracias a la institución de la interpretación o declaración de los derechos divino y natural al propio príncipe atribuida. Pero además de esta limitación existe otra, que viene determinada por la doctrina de la causa, y goza de mayor virtualidad, de modo que sin causa, justa, legítima, razonable, necesaria, evidente, o de utilidad pública, que todos estos nombres utiliza el autor, poco le compete al príncipe. Aun cuando la causa no deja de tener un sentido ambivalente, porque lo que sin causa no se le permite al príncipe por el derecho, con ella, en cambio, sí goza de autorización. Amén de otro considerado, que se mueve en la misma dirección de no cerrar las puertas a la actuación del monarca, puesto que si Hojeda no oculta sus prevenciones en relación con la extensión de la dispensa y de la voluntad del príncipe, no es menos verdad que en varios instantes sostiene que en el príncipe, en el papa, se presume justa causa, alejando así su postura de la de los juristas más críticos con el poder del príncipe. Con ello intentaba salvar, una vez más, la posible contradicción entre intereses generales de la iglesia y potestad del papa.

La exigencia de causa aparece por doquier en la obra de Hojeda, ya desde las iniciales palabras al lector, según sabemos, cuando advertía cómo el Concilio de Trento había detestado la pluralidad de beneficios, que sólo era compatible en una persona por la subsistencia de legítima causa. La justificación de la causa, en favor de la iglesia y de las obras pías, también lo apuntamos en páginas anteriores. Servía de argumento a Hojeda en sus reglas sobre la *communis opinio*. Pero justa causa se requiere, por señalar otro ejemplo, para la costumbre o el estatuto, de modo que cesante la causa de la costumbre o del estatuto deben cesar tal costumbre y estatuto. Si no hay justa causa, o causa racional, específica asimismo el autor, no opera la costumbre en contra de la iglesia⁷¹.

Precisamente como una espléndida muestra del valor de los estatutos con causa da a conocer la costumbre de algunas iglesias de España de impedir el acceso a los beneficios eclesiásticos a descendientes de sarracenos y judíos. Su argumentación favorable a tales estatutos reside en que son hechos por las iglesias por razón de pública utilidad, para conservar la religión cristiana y extirpar las ceremonias y abominaciones de los judíos y sarracenos de España, pudiendo la sede apostólica confirmar esos estatutos hasta si de ellos se siguieran algunos

71. *De beneficiorum*: prim. par., cap. 10, n.º 3; prim. par., cap. 13, n.ºs 31-32; sec. par., cap. 11, n.ºs 2-19 y 28-34, con mayor detenimiento. Este último capítulo lo destina el autor al estudio de la compatibilidad de muchos beneficios introducida mediante costumbre o estatuto.

inconvenientes y pena contra los nuevamente convertidos a la fe y sus sucesores, incluso si fueran inocentes, se atreve a apostillar. Sus ratiocinios los situaba dentro de afirmaciones bien generales: por el bien de la paz se puede proceder contra el derecho común⁷²; por causa de utilidad pública el príncipe puede inducir pena contra un no delincuente por delito de otro⁷³; que podían tener efectos harto discriminatorios, en una sociedad de por sí desigualitaria ante el derecho, al trasladar a los hijos presuntas culpas de los padres⁷⁴.

Si deseamos centrarnos en su estricta aplicación al príncipe, numerosos son los pasajes en los que nos topamos con el requerimiento de la causa. Así leemos que el sumo pontífice puede dispensar acerca del defecto de ciencia, como dispensa también del defecto de edad, por alguna justa causa y por utilidad de la iglesia; y es más, añade Hojeda, en numerosas ocasiones, con todo merecimiento, dispensan los romanos pontífices con algunos, de modo que no sólo puedan obtener un beneficio curado, sino también un episcopado, no obstante que no posean la edad y ciencia requerida por el derecho. Su tesis chocaba en este punto con quienes sostenían que el papa no podía dispensar del defecto de ciencia porque el requisito de literatura era de derecho divino⁷⁵.

Otro caso, muy tratado por los canonistas, es si el papa puede enajenar los bienes de la iglesia. La respuesta, doctrina común, de conformidad con Hojeda, es que no lo puede hacer sin legítima causa, o causa de necesidad y utilidad⁷⁶.

Mas donde ya contemplamos en su complejidad el valor de la causa, con las ambivalencias antes apuntadas, es en la cuestión de la incompatibilidad de dos o más beneficios simples, incluidos los que no requieren residencia, si uno de ellos es suficiente para una congrua sustentación⁷⁷. Por la exposición del tema y los razonamientos que emplea Hojeda cabe considerar que estamos ante un anticipo del capítulo final del libro, donde efectuará un gran esfuerzo para probar sus tesis sobre la dispensa de la incompatibilidad de beneficios en un mismo clérigo. De uno y otro texto nos ocuparemos con cierto detalle, procurando reproducir fielmente el pensamiento de Hojeda, aun a riesgo de repeticiones, en las que el autor incurre con frecuencia.

72. *Ibidem*, n.º 6.

73. *De beneficiorum*, prim. par., cap. 23, n.º 121.

74. He aquí la literalidad latina: *Talis praesumitur esse filius, qualis pater*. En *ibidem*, n.º 126, dictado de sumario.

75. *De beneficiorum*, prim. par., cap. 24, n.ºs 30 y 36.

76. *De beneficiorum*, prim. par., cap. 19, n.º 13 y sec. par., cap. 12, n.ºs 56 y 60.

77. *De beneficiorum*, prim. par., cap. 19

¿Podía dispensar el papa si uno de los dos beneficios era suficiente para un digno sustento? ¿Se precisaba causa para la dispensa? Los pareceres al respecto variaban no poco entre sí, según el relato de Hojeda. Una de las sentencias defendía que el romano pontífice no podía dispensar, porque esa retención de beneficios iba contra el derecho natural, como por otro lado el papa no podría sin pecado enajenar los bienes de la iglesia salvo que concurriese legítima causa. Lo atestiguaban El Panormitano (aunque duda de su opinión en este punto), El Hostiense, Juan Andrés, santo Tomás y Soto, entre otros⁷⁸. Contrario dictamen era el de quienes defendían que el papa podría dispensar la tenencia de dos beneficios simples, pues los beneficios habían sido establecidos de derecho positivo y no de derecho divino, y en las cosas que son inducidas de derecho positivo la sola voluntad del romano pontífice basta como causa para dispensar, de acuerdo esta vez con la estimación de Inocencio, El Especulador, El Cardenal, El Panormitano y Felino; o lo que es semejante, conforme decían Antonio de Butrigrario y Juan de Imola, la misma liberalidad se toma como causa de la dispensa del papa contra el derecho positivo, de modo que así dispensando el papa está defendido ante Dios y ante el derecho; pero tampoco era muy diferente sostener que el papa puede dispensar sin causa en aquellas cosas que son de derecho humano, que entendían común opinión Curtio Iunior y Juan Bautista de Villalobos y seguía Decio, porque en los beneficiados el papa tiene plenitud de potestad y *ad libitum* puede dispensar⁷⁹. No eran únicos estos dos criterios, ya que aún existía un tercer veredicto, consistente en afirmar que cuando la dispensa del pontífice contra el derecho humano producía estos efectos no era defendible ante Dios si fue realizada sin causa razonable, o justa causa, hasta el punto que pecaba el dispensante, y probablemente de manera mortal, situación que sería de pecado venial para el autor de la impetración, a no ser que provocase grave escándalo o daño de otro, y en todo caso había de creerse que esta concesión era más *dissipatio* que *dispensatio*. Las autoridades por él citadas, por considerar doctrina común el mencionado juicio, o porque lo defienden, con las de san Bernardo, santo Tomás, Soto, Covarrubias, Juan Andrés, El Abad y Enmanuel Suárez⁸⁰.

Quedaba por exponer la personal resolución del autor, en principio favorable a la exigencia de causa. Para Hojeda, a pesar de que los beneficios fueran establecidos de derecho positivo y en ellos tenga el romano pontífice plenitud de potestad, tanto que con sólo disponer se daría a entender que dispensaba de las cosas positivas y humanas, como en la cuestión que se discute parece que se actúa

78. *Ibidem*, cap. 19, n.º 13.

79. *Ibidem*, n.º 14.

80. *Ibidem*, n.º 15.

contra la razón natural, entonces el papa no puede dispensar sin causa, sentencia que pretendían común Juan Bautista de Villalobos y Enmanuel Suárez. Pero es que en el caso de esta dispensa, hasta si fuera contra el derecho positivo se precisaría causa, por razones de conciencia, como él señaló en el parecer precedente. No sería un obstáculo tampoco, añade, la opinión de quienes pensaban que el pontífice podía con causa dispensar contra el derecho divino o natural, tal y como mantenían El Panormitano, Decio, Loazes, Juan Andrés, Bártolo, Baldo, Alejandro y Felino, y Vázquez de Menchaca consideraba común, bien que para Hojeda era más acertado el sentir de Covarrubias que en lugar de dispensa hablaba de interpretación⁸¹.

Claro, que a Hojeda le podía resultar temeraria su resolución, por incurrir en minusvaloración de la potestad del príncipe, de manera que enseguida procede a recoger una serie de aforismos que atemperan su posición. Así recuerda que en la dispensa del papa se presume justa causa, lo cual no es de admirar, pues regularmente se ha de presumir que los decretos de los jueces se dan por justas y razonables causas, y si se presume de cualquier juez, *a fortiori*, prosigue, debe entenderse del romano pontífice, sumo juez de todos los jueces del mundo, a quien se le ha de creer si él mismo dijese que por justas causas se decidió a hacer semejante dispensa⁸².

No finaliza aquí el autor, porque todavía establece una serie de aclaraciones sobre la inteligencia de la causa, que pueden ayudarnos sobremanera a valorar el alcance real de este instituto, no nos despistemos con el significado de la justa o pública causa, que es de la iglesia, por supuesto, pero también va referida a los eclesiásticos. En este sentido, si tenemos paciencia, descubriremos cómo a continuación, para medir la causa, acude Hojeda a la nobleza y a los bienes patrimoniales del clérigo objeto de la dispensa⁸³.

Según se ha advertido ya, es en el último capítulo del libro donde Hojeda expone su actitud definitiva sobre si se precisa justa causa en la dispensa del pontífice acerca de la pluralidad de beneficios⁸⁴. En él reproduce buena parte de las argumentaciones y ratiocinios acabados de exponer, pero con mayor amplitud. Como corregidos y aumentados aparecen sus recelos y suspicacias ante el tema que trata, lo cual hace que su explicación no sea lineal sino llena de recovecos y meandros, puestos muy pronto de manifiesto. Así puede llamar la atención que

81. *Ibidem*, n.ºs 17 y 21.

82. *Ibidem*, n.ºs 18-20.

83. *Ibidem*, n.ºs 23, 35, 42, etc.

84. Ya nos es muy conocido el rótulo de la cuestión de este capítulo 12 de la segunda parte: *De compatibilitate multorum beneficiorum mediante dispensatione*.

afirme como primera conclusión del capítulo, ajena a toda controversia, recalca, que el papa puede dispensar para que alguno obtenga varios beneficios, por razón de que el romano pontífice tiene plenitud de potestad y la prohibición de pluralidad de beneficios es de derecho positivo, de la misma naturaleza del derecho por el que fueron establecidos y ordenados⁸⁵. Puede sorprender porque esta conclusión viene inmediatamente detrás de unas máximas restrictivas: lo que se hace por dispensa se considera imposible, puesto que la dispensa depende de la voluntad del príncipe, y no es dudoso que aquello que depende de la voluntad del príncipe se dice dudoso. En defensa de estos últimos asertos acude a autoridades muy consagradas en la jurisprudencia del *mos italicus*, civilistas y canonistas, nada sospechosas por cierto de debilitar el poder del príncipe: Bártolo, Baldo, Alberico, Imola, El Panormitano, El Cardenal Florentino, Paolo di Castro, Inocencio, Curtius, Tiraquello y Decio⁸⁶. Aunque seremos más comprensivos y nos curaremos en salud si atendemos a las contradicciones que él pretendía salvar, que no oculta en esos momentos, a saber, por un lado las prohibiciones del Concilio de Trento sobre pluralidad de beneficios, y por otro la práctica de la chancillería pontificia, tal como reflejaba Quintiliano Mandosio, para quien el romano pontífice concedía la gracia de las dispensas atendiendo a la calidad de los beneficios y a la diversidad de personas y tiempos⁸⁷.

¿Pero, avanzando en el debate, debe hacerse la dispensa con causa, o basta que se hecha y sin causa? Es pregunta literal del autor, bajo forma de tercera duda del capítulo, y a ella pretende dar respuesta, sirviéndose una vez más de la técnica expositiva de la relación de doctrinas, que someterá a muchas disquisiciones Hojeda⁸⁸. Una de las contestaciones era afirmativa, bajo forma de diversos apotegmas: dicha dispensa acerca de la pluralidad de beneficios debe hacerse con causa y de otra manera no vale; quien sin causa dispensa, mortalmente peca; si la dispensa es hecha sin causa más debe decirse disipación que dispensación; la dispensa que sea por causa falsa no vale⁸⁹. Otros autores, en cambio, señala, pensaban que esta conclusión de que para la validez de la dispensa se requiere causa era sólo verdadera para los inferiores al romano pontífice, pues lo contrario

85. *Ibidem*, n.º 11.

86. *Ibidem*, n.ºs 9-10. Pero ya en otro pasaje de la primera parte, en su cap. 20, n.º 6, había advertido que la dispensa sobre pluralidad de beneficios estrictísima interpretación tiene, por la enemiga de los cánones.

87. Ambas circunstancias las pone de relieve en *ibidem*, sec. par., cap. 12 n.º 12.

88. La primera duda que se plantea tiene como objeto la definición y significado de la dispensa, mientras la segunda versaba sobre quién tenía capacidad para dispensar. De una y otra hemos hablado en páginas precedentes.

89. *Ibidem*, n.ºs 34-37.

había de predicarse del papa, en el que la causa no es necesaria para la validez de la dispensa, como no era necesaria en otro príncipe que no reconoce superior. Dicha razón la entienden común, continúa, porque causa se presume en el príncipe, y más en especial con referencia al papa y al emperador, dado que sólo la voluntad de éstos se tiene en la dispensa como causa⁹⁰.

Expresadas las dos grandes posturas comienzan las precisiones del autor, unas veces avanzando y otras retrocediendo, por ese afán de compaginar incompatibilidades. En primer lugar da a entender que no es sostenible la última de las dos sentencias, puesto que aunque el dispensado sin causa por el romano pontífice de la pluralidad de beneficios fuera defendido en cuanto a la iglesia militante no lo sería para la triunfante, de modo que no valdría la dispensa a los ojos de Dios, tal y como decían El Hostiense, Juan Andrés, Ancara o El Abad Panormitano y así habría sido determinado en la Universidad de París, en una célebre disputa, para cuya ocasión cita a santo Tomás y otros autores⁹¹. A favor de esta sentencia, agrega, está el que la pluralidad de beneficios repugna a la razón natural, y el romano pontífice no puede dispensar sin causa expresa contra el derecho canónico fundado en la ley divina o en la razón natural, común opinión para Francisco de Ripa, a quien seguían Enmanuel Suárez y Juan Bautista de Ávila⁹².

Las cosas no debían ser tan simples como nos acaba de exponer Hojeda, ni siquiera en este mundo de la distinción de fueros: externo y de conciencia. Porque si refiere que la dispensa sin causa del papa contra el derecho humano no es defendida en el foro de la conciencia, luego matiza y dice que tal sentencia la entiende verdadera en la dispensa que ha de hacerse mediante justicia, ya que otra cosa sería en las dispensas de gracia, que el príncipe y el papa libérrimamente pueden hacer, como en las legitimaciones, que restituyen las condiciones de naturaleza, y otras cosas semejantes que mera gracia atienden. En su apoyo recurre a Vázquez de Menchaca⁹³.

Con todo, no quiere dar a entender que ha cedido demasiado poder al príncipe y vuelve sobre sus pasos, antes, por cierto, de presentarnos otra interesante precisión, que de hecho aprovechaba a la potestad temporal del papa. La marcha atrás se produce en forma de recordatorio, de que no es obstáculo el argumento aducido por numerosos juristas (Baldo, Cino, Decio, Fortún García, Loazes, Hipólito o Jasón) conforme al cual en la dispensa hecha por el príncipe o el papa se presume justa causa cuando el príncipe dispensa en el derecho humano, ya que

90. *Ibidem*, n.º 38.

91. *Ibidem*, n.º 39.

92. *Ibidem*, n.º 40.

93. *Ibidem*, n.º 41.

se debe responder que ello es cierto en el foro exterior, mas no en el interior, atento al cual se precisa causa para dispensar⁹⁴. La importante precisión, importantísima, a mi entender, porque reforzaba en la práctica el poder del príncipe, vendrá en forma de distinción entre validez y pecado en la actuación de éste cuando dispensa sin causa del derecho humano. Tiene lugar con motivo de rechazar otro de los argumentos de los defensores de la no necesidad de causa en la dispensa del príncipe contra el derecho humano, a saber, que la sola voluntad del príncipe basta para la dispensa. Es entonces cuando se aparta de la opinión de Fortún García, que sostenía que la dispensa contra el derecho humano concedida sin causa es nula en el foro interior y no tiene validez en el exterior. A su parecer, en cambio, y en esto sigue a Covarrubias, que consideraba dura la sentencia de Fortún, la dispensa del príncipe es válida y obliga, aunque peque, aunque obre mal⁹⁵.

A lo largo de su exposición continúa rechazando argumentos que podrían resultar contrarios a la exigencia de causa, como que los beneficios son introducidos por derecho positivo, o que en las cosas beneficiosas el papa tiene plenitud de potestad y puede disponer *ad libitum*. A esto se ha de responder, dice, que, aunque las cosas predichas sean verdaderas, la pluralidad de beneficios repugna a la razón natural y en consecuencia el príncipe debe dispensar de ella con causa. Porque como en el derecho positivo está la razón natural, y el príncipe no quita el derecho natural, así tampoco la razón natural que es inherente a la ley, de modo que si el príncipe quitase su ley y prohibición, aún permanecería la razón natural⁹⁶.

Hojeda es consciente del embrollo en que está metido, de la argumentación contradictoria que viene suministrando, y pretende poner fin a la duda de si es necesaria causa para la dispensa del romano pontífice con una decisión que llama resolutoria. Sin embargo, no acaba de ser tajante. Lo comprobamos por la lectura del resto del capítulo, pero también por la integridad de la propia propuesta, en el mismo pasaje, que él denomina resolutoria, compuesta de dos partes bien diferentes. En efecto, Hojeda afirma por un lado que es necesaria la causa y que el dispensado sin causa no está defendido en el foro de la conciencia, pero por otro señala que no se ha de omitir que como se presume justa dispensa en el romano pontífice cuando procede contra el derecho humano, causa se presume igualmente cuando dispensa contra la ley fundada en la razón natural, según mantenía Vázquez de Menchaca⁹⁷. El resto del capítulo continúa por los mismo derroteros. Sus prevenciones se reiteran en lo que titula duda quinta, si cesante la causa de la

94. *Ibidem*, n.º 42.

95. *Ibidem*, n.º 44.

96. *Ibidem*, n.º 45.

97. *Ibidem*.

dispensa debe cesar la dispensa, de lo que es partidario⁹⁸, así como en la duda sexta, donde se interroga acerca de si la dispensa es de estricto derecho y, en consecuencia, es odiosa⁹⁹. Sobre esta última duda, valiéndose de otra distinción, afirma que la dispensa es odiosa respecto de la materia, mas no en cuanto atañe a la potencia del dispensante, con lo cual intentaba salvar de nuevo posibles contradicciones¹⁰⁰. E instantes antes de finalizar el libro nos encontramos con una declaración marcadamente pragmática en torno a la extensión de la dispensa: cuando el príncipe a algún inhábil conscientemente a alguna dignidad o beneficio promueve, parece que a aquél habilita y restituye, como al espurio las condiciones de nacimiento, al infame la fama y al inhábil la habilidad¹⁰¹.

No es nuestro fin, pero casi. Todavía queda un punto por analizar de este capítulo último, de suma entidad, además, y es el del significado de la causa: qué está entendiendo Hojeda por causa en la dispensa de la incompatibilidad o pluralidad de beneficios. El autor no oculta el problema, se enfrenta con la pregunta en lo que denomina cuarta duda y da respuesta a la misma en forma de cinco causas suficientes: nobleza, literatura, necesidad, utilidad de la iglesia y prerrogativa de méritos¹⁰².

Como se observará, la naturaleza de las causas enumeradas parece diferente en principio, pues unas aluden a circunstancias subjetivas de los beneficiarios y otras atañen a condiciones objetivas, unas son de orden particular o privado, mientras otras afectan a una institución pública como se entendía era la iglesia. Mas todas valen en la pluma de Hojeda para justificar y legitimar la actividad del príncipe. Si la causa es en definitiva la vara de medir la actuación del príncipe, hemos de convenir que Hojeda no pone las cosas demasiado difíciles al papa para poder dispensar y privilegiar, esto es, para disponer contra el derecho positivo o humano. Cierto que ha de enfrentarse el autor con algunos inconvenientes, como es la propia condición de nobleza, ya que en esta situación, según no deja de apreciar, más bien parecería hecha la dispensa por el bien y utilidad del mismo noble que no en favor de la utilidad y necesidad de la iglesia. Aunque tiene salida para esta objeción, y es la de considerar que la propia nobleza tomaba su razón de ser del bien común, aparte de la virtud, la cual siempre se presumía en los nobles. Muchas eran las autoridades en las que se

98. *Ibidem*, n.ºs 62 y ss.

99. *Ibidem*, n.ºs 67 y ss.

100. *Ibidem*, n.ºs 67-68.

101. *Ibidem*, n.º 83, con este enunciado de sumario: *Dispensatio trahitur ad antecedens necessarium*.

102. *Ibidem*, n.ºs 46-61. El n.º 46 recoge esta literalidad de sumario: *Quae causa sit sufficiens ad dispensandum circa pluralitatem, nu. 45 cum seq. ubi assignantur quinque causae, nobilitas, literatura, necessitas, utilitas ecclesiae, meritorum praerogativa, et ibi late de his agitur*.

podía apoyar, como Juan Andrés, El Abad Panormitano, Palacios Rubios o Alciato¹⁰³. Algunos problemas le planteaba también la literatura del beneficiario, sobre si eran suficientes los grados para justificar la dispensa o si además de los grados se precisaba ciencia. Una doctrina muy reiterada, por ejemplo por El Panormitano, equiparaba sin más la persona del letrado con la del noble. La opinión de Hojeda es que no cabía la dispensa en caso de los doctores indoctos, sino que se precisaba la doctrina y ciencia para que se produjera justa causa para dispensar¹⁰⁴. En cuanto a la tercera de las condiciones particulares, la prerrogativa de méritos, como el amar al pueblo y bien enseñarlo, ejemplos que destaca, no debía presentarle muchos escrúpulos, porque no le presta más que unas líneas de atención¹⁰⁵.

Si de las causas particulares de los beneficiarios pasamos a las públicas de la iglesia, Hojeda estima en primer lugar la de necesidad, que no duda en considerar justa o legítima causa para dispensar la pluralidad de beneficios, como entre otros estimaba Rebufi. La razón era porque por necesidad muchas cosas se permiten por el derecho que de otra manera estarían prohibidas, al margen de que por su propio carácter la necesidad se apartaba de las reglas de derecho común, según resolvía Vázquez de Menchaca¹⁰⁶. Al lado de la necesidad coloca Hojeda la causa de utilidad de la iglesia, o utilidad pública, que se ha de anteponer a las demás cosas. Tan próxima de la causa de necesidad sitúa el autor la de utilidad que serían equiparables en derecho, siguiendo lo que dicen El Abad y otros juristas en relación con la enajenación de los bienes de la iglesia¹⁰⁷.

De este modo, para Hojeda, como para la inmensa mayoría de juristas, la causa se convertía en el elemento determinante de la capacidad del príncipe ante el derecho, capaz de hacer compatible lo que en principio era incompatible, según era la pluralidad de beneficios eclesiásticos en una persona, prohibida por Trento. Tanto debía ser así, que pese a todos sus capítulos en contra de la pluralidad de beneficios, y todos los requisitos precisos, como la expresa derogación en la dispensa papal de lo establecido en el concilio, particularmente si se trataba de beneficios curados, el propio Concilio de Trento no prohibía la justa dispensación, es decir, las dispensas hechas en utilidad o favor de las iglesias. Lo señala Hojeda en el último número del capítulo postrero de su libro y con ello concluye —y concluimos— definitivamente¹⁰⁸.

103. *Ibidem*, n.ºs 50-51, para la objeción.

104. *Ibidem*, n.ºs 52-54.

105. *Ibidem*, n.º 61.

106. *Ibidem*, n.º 55.

107. *Ibidem*, n.ºs 57-60.

108. Para el autor, *ibidem*, n.º 85.