

su asimilación, aspectos que intentaremos ofrecer como resultado del proceso de investigación que han motivado estas primeras reflexiones.

Quisiéramos, cerrar este espacio de elucubraciones con esta reflexión final:

“Los vicios son una puerta que muchos tocan; unos entran, otros se quedan y varios se devuelven. Los vicios en que cae el ser humano, es la faceta demostrativa de que tiene el alma enferma. Los vicios vienen del alma, son debilidades morales. Ante el vicio, abstente, porque no sabes si vas a caer o a devolverte, o quizás nunca regresar. Cuidate de los que bajo el nombre de la amistad, te conducen a los caminos de las alegrías efímeras y las ilusiones quiméricas. La realidad es otra, y para liberarte de los vicios, llénate de fe y de presencia de Dios en tu diario vivir, y así, modificarás los acontecimientos grabados en tu alma. No caigas en las charcas de la inferioridad. Ámate más.”

Jorge Berrío Bustillo

BIBLIOGRAFÍA

BREEN, L. y ARNOLD, J. Agents for health promotion. En: SHERRI, G. y ARNOLD, J. (Eds.). *Health promotion handbook*. San Luis: Mosby. 1998.

BRONFENBRENNER, U. *The ecology of human development*. Cambridge: Harvard University Press. 1979.

GIL-LACRUZ, M. *Psicología social: Un compromiso aplicado a la salud*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza. 2007.

GREEN, L. Health education models. En: MATARAZZO, J. D., WEISS, S. M., HERD, J. A. y MILLER, N. E. (Eds.). *Behavioral health: A handbook of health enhancement and disease prevention*. Nueva York: Wiley. 1984.

PASTOR, J. C. y LÓPEZ-LATORRE, M. J. Modelos teóricos de prevención en toxicomanías: Una propuesta de clasificación. *Anales de Psicología*, 9, 19.30. 1993.

HEATHER, N., WODAK, A., NADELMANN, E. y O'HARE, P. *Psychoactive drugs and harm reduction: From faith to science*. Londres: Whurr, 1993.

MEJÍA QUINTANA, Óscar. *Teoría política, democracia radical y Filosofía del Derecho*. Temis, 2005, 2 p.

PEELE, S. Assumptions about drugs and the marketing of drug policies. In W. K. 1996.

PONS DIES, Xavier. Modelos interpretativos del consumo de drogas. Publicado en la Revista *Polis-Investigación y Análisis Sociopolítico y Psicosocial*, Vol. 4, N° 2, 2008, pp. 157-186.

SÁNCHEZ-VIDAL, A. *Psicología comunitaria: Bases conceptuales y métodos de intervención*. Barcelona: Editorial EUB. 1998.

SCHUCKIT, M. Genetic and clinical implications of alcoholism and affective disorder. *American Journal of Psychiatry*, 143, 1986, 140-147.

El origen del poder de la Iglesia

Y DE LAS PRIMERAS TEORÍAS LAICAS

The origins of the power of the church

AND THE FIRST SECULAR THEORIES

RESUMEN

En el modelo político-religioso, toda la ordenación jurídica, social y política de una sociedad se debe a la doctrina cristiana. Por ello, el aparato eclesial que administra esa dogmática adquiere un poder absoluto sobre la sociedad, ejerciendo directamente como titular del poder político, o mediante la tutela y el arbitraje definitivo sobre los gobernantes civiles. Es así que cobró una dimensión particular y proporcionó un marco institucional que se fundió con la herencia política y cultural dejando como legado una Iglesia más acostumbrada a relacionarse con el poder político, que cultivaba un vínculo estrecho y fuerte con los representantes políticos locales. A comienzos del siglo XX el poder político y poder eclesiástico se enfrentaron, lucharon o colaboraron generando una relación compleja y dialéctica.

Palabras clave: Iglesia, Estado, Gobernantes, Laicismo.

ABSTRACT

In the politic-religious model, the whole judicial, social and political distribution of a society is based on the Christian doctrine. In view of this the ecclesial machine that manages these dogmas receives an absolute power over the society, executing directly as holders of the political power, or through the tutelage and definite arbitration over the civil rulers. So it got a particular dimension and provided an institutional framework that merged to the political and cultural heritage leaving as a legacy a Church more used to be close to the political power, cultivating a close and strong bond with the local political representatives. In the beginnings of the 20th century the political and the ecclesiastic power clashed, fought and collaborated generating a complex and dialectical relationship.

Key words: Church, State, Rulers, Secularism.

BERNARDO BAYONA AZNAR

Universidad de Zaragoza.
Premio extraordinario de Doctorado en Filosofía.
Autor de *El origen del Estado laico desde la Edad Media*, Tecnos, Madrid, 2009,
Religión y poder: Marsilio de Padua ¿Primera teoría laica del Estado? (Biblioteca Nueva - Prensas Universitarias, Madrid-Zaragoza, 2007) y *Sobre el poder del Imperio y del Papa* (Biblioteca Nueva, Madrid, 2005)
juanpabon20@yahoo.es

Recibido:
8 de abril de 2011
Aceptado:
13 de septiembre de 2011

Hace ahora 50 años, el Concilio Vaticano II (1962-1965) renunció a la idea de cristiandad. Se entiende por *cristiandad* el modelo político-religioso, según el cual toda la ordenación jurídica, social y política de una sociedad se debe a la doctrina cristiana y, por ello, el aparato eclesial que administra esa dogmática adquiere un poder absoluto sobre la sociedad, que puede ejercer directamente, como titular del poder político, o mediante la tutela y el arbitraje definitivo sobre los gobernantes civiles. La constitución conciliar *Gaudium et spes* reconoció que “la misión que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social, sino de orden religioso”¹ y que “la Iglesia no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno (...), no pone su esperanza en privilegios dados por el poder civil”².

Hace 50 años la Iglesia Católica no solo decidía renunciar al poder político y sepultar su justificación teocrática, sino que abogaba por abandonar también el espíritu del *Syllabus* de Pío IX, pues, por primera vez, el Concilio declaraba que la comunidad cristiana no solo tiene algo que dar al mundo, sino que también recibe muchas cosas del mundo moderno, antes anatematizado³. Incluso reconocía que “los pastores no siempre están en condi-

ciones de poder dar solución a las cuestiones” que surgen, entre otras cosas, porque “no es esa su misión”; y admitía que en muchos casos podrá haber “soluciones divergentes” y que entonces “a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia”.

No vamos a analizar cuánto había de sincera conversión al espíritu evangélico en esa ruptura de la Iglesia Católica con su historia y cuánto era simplemente hacer de la necesidad virtud, dada la secularización de la sociedad y su pérdida de influencia en ella. Pero no se dieron esos pasos sin fuerte resistencia interna y la jerarquía no tardó mucho en retractarse de los principales cambios adoptados, primero por la vía de los hechos, y luego, imponiendo la opinión de que el período conciliar había resultado profundamente perjudicial para la Iglesia y la había puesto en peligro de autodestruirse. Finalmente, la involución y restauración llevadas a cabo en los dos últimos pontificados volvieron sospechoso todo lo ocurrido en el Vaticano II y convirtieron en objeto de persecución a quienes se han mantenido más fieles a su espíritu. La Iglesia buscó la seguridad de puertas adentro y, hacia afuera, si no podía ejercer el poder social, ha procurado mantener al menos las alianzas con los poderes de este mundo. Al ver amenazada la posición predominante que ha disfrutado en la civilización de Occidente, rebrotó la añoranza del pasado glorioso, que la incapacita para, como decía Juan XXIII, el Papa del Concilio, “sacudirse el polvo imperial”.

En efecto, Jesús, que no fue poderoso ni rico,

dijo “mi reino no es de este mundo” (*Jn* 18, 36) y acató el orden político, reconociendo la autoridad de Herodes y de Pilatos. En cambio, los Papas quisieron reinar en este mundo y condenaban como herejes a quienes osaban señalarles que el sacerdocio no implica dominio y que su poder contradecía el Evangelio. No renunciaron *motu proprio* al poder, sino que hubo que arrancárselo con mucho sufrimiento. Y todavía hoy el Papa es Jefe de Estado y recibe trato de tal, porque la Iglesia es también un Estado, que tiene embajadores políticos como los demás y cuenta con sus propios aparatos estatales, para detener, juzgar y condenar a sus súbditos, sin respetar los criterios de un Estado de Derecho (separación de poderes y garantías procesales), como hemos visto en la reciente encarcelación del mayordomo acusado de la filtración de documentos reveladores de las intrigas y luchas de poder en la cúpula vaticana.

1. EL CRISTIANISMO: DEL APOLITICISMO A RELIGIÓN DE ESTADO

Los primeros cristianos mostraron más bien indiferencia hacia los asuntos políticos y mundanos. Por una parte, las religiones y las escuelas morales de la época proponían un modelo de vida perfecta, basado en la autonomía y la conversión personal, y no invitaban a realizarse por medio de la participación en las instituciones. Pero, además, los cristianos creían cercano el fin del mundo y vivían preparándose para el reino de los cielos, sin ocuparse de las cosas de este mundo, que despreciaban.

Cuando el mensaje evangélico salió del pequeño grupo de seguidores judíos y acogió a los gentiles, haciéndose “católico” (universal), el creador del cristianismo institucional, San Pablo, quien es un ciudadano romano imbuido del carácter sagrado del poder imperial, manda obedecer a los poderes instituidos, porque las autoridades –las del Imperio Romano– han sido establecidas por Dios (“no hay poder que no venga de Dios”, *Rom* 13, 2). Y dice que es preciso someterse, no por temor al castigo sino en conciencia, y pagar los impuestos a los gobernantes, porque son funcionarios de Dios encargados de ese oficio. Si todo poder viene de Dios, los gobiernos son de origen divino y la fuente última de la soberanía es la ley divina, que rige el universo y de la cual deriva todo derecho en este mundo. Una consecuencia de la sacralización del poder es la pérdida de importancia de toda mediación contractual entre el emperador y el pueblo, entre el gobernante y los súbditos: ya no existe una exigencia de racionalidad política para justificar la obediencia⁴. De modo que la religión refuerza la obediencia a la autoridad y el poder apela al cumplimiento del designio de una voluntad superior.

Esta unidad de procedencia relativiza ya la separación entre el cristianismo y el poder político, expresada por Jesús en la frase: “dad

1. *Gaudium et spes*, 42, Concilio Vaticano II. *Constituciones. Decretos. Declaraciones*, B.A.C., Madrid, 2004. También en la web de la Santa Sede: http://www.vatican.va/latin/latin_council.html (en latín) y http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm (traducida a otras lenguas).

2. *Gaudium et spes*, 76. Y añade que “renunciará al ejercicio de derechos legítimamente adquiridos, tan pronto como conste que su uso puede empañar la pureza de su testimonio o las nuevas condiciones de vida exijan otra disposición”.

3. *Gaudium et spes*, 44.

4. En eso consiste, dice Schmitt, la gran revolución del cristianismo en la historia: “*El Cristianismo, con su reconocimiento de la autoridad mundana ha dotado a esta de un nuevo fundamento*”. Interpreta que “el Cristiano, al acatar la autoridad por su origen divino, límite y fundamento de la misma, es a Dios a quien obedece, y no a la autoridad”. SCHMITT, C. “La visibilidad de la Iglesia. Una reflexión escolástica”, *Daimon, Revista de Filosofía*, N° 13, 1996, p. 13.

al César lo que es del César". Y, a partir de la legitimidad religiosa de todo poder, la cuestión es si la voluntad de Dios se manifiesta directamente en los príncipes de los pueblos o mediante la Iglesia. La teocracia medieval interpretó que el poder necesitaba la mediación del sacerdocio, para llegar de Dios al príncipe y ser legítimo, y atribuyó al Papa, como representante de Dios en la tierra y sumo sacerdote, la competencia de ungir y coronar reyes, o deponerlos, si desobedecían sus órdenes. Así, el Papa acabó asumiendo el poder supremo.

El Edicto de Milán (313), promulgado por el emperador Constantino tras su conversión, no solo hizo legal el cristianismo, hasta entonces una secta perseguida, sino que trasladó la sede imperial a Bizancio dejando al Papa como pontífice romano y donándole territorios, para que fuera señor de sus propios dominios; colmó de privilegios a sus dirigidos situando obispos en puestos importantes y confiándoles tareas más propias de funcionarios que de pastores de los fieles; y no cesó de entrometerse, con el consentimiento del Clero, en la organización de la Iglesia, incluso en la definición de la doctrina, convocando y presidiendo el Concilio de Nicea (325).

Pero quien implantó el cristianismo como religión oficial fue Teodosio (380): no solo abandonó el apoyo imperial a la religión romana tradicional, impuso el cristianismo y persiguió a los paganos renuentes, sino que impuso también el dogma trinitario dentro del cristianismo, convocando y presidiendo el Concilio de Constantinopla (al que ni siquiera asistió el papa Dámaso I), y emitiendo el

decreto conclusivo del mismo, que condenaba el arrianismo y el priscilianismo y adoptaba decisiones sobre la organización eclesiástica (381). La política religiosa de Teodosio confirió una nueva legitimidad a un Imperio en descomposición y otorgó a la jerarquía eclesiástica el papel de culminar el proceso unificador cultural del Imperio: al logro de que muchos pueblos tuvieran un solo emperador, una ley y una ciudadanía para todos los hombres libres, se añadía una religión única en un inmenso territorio. La Cristiandad se identificó entonces con el Imperio y extendió su cosmovisión sobre todos sus territorios y sobre todos los órdenes de la vida individual y social. Con ello el cristianismo se transformó, porque la mentalidad romana penetró cada vez más en la organización y en la doctrina eclesial. De modo que la elaboración de la doctrina fue decididamente 'romana' y se expresó en el lenguaje de los juristas⁵.

La nueva legitimidad reforzaba la autoridad del emperador, pero desplazaba la argumentación del ámbito político al ámbito religioso, de la esfera racional a la de la fe. En paralelo, las discusiones doctrinales o disciplinarias de la Iglesia se convertían también en problema de Estado. Así, la Cristiandad, identificada con el Imperio, fue exigiendo uniformidad en cuestiones que eran más propias de una organización política y antes eran secundarias para la fe. Tras Nicea y Constantinopla, otros emperadores convocaron nuevos concilios

5. Por ejemplo, Jerónimo, por mandato del papa Dámaso I, tradujo la Biblia al latín (la *Vulgata*), entre 384 y 405, dando a términos como *imperium* o *potestas* el sentido que tenían en el Derecho romano.

ecuménicos, decisivos para fijar la doctrina católica oficial y eliminar otras interpretaciones cristianas: Teodosio II, el de Éfeso (431) contra el nestorianismo; y Marciano, el de Calcedonia (451) contra el monofisismo.

Si el Imperio se hizo cristiano, la Iglesia se hizo imperial, de tal forma que, como afirma Hobbes con aguda intuición histórica, "si un hombre se pusiese a considerar el origen de este gran dominio eclesiástico, fácilmente se daría cuenta de que el Papado no es más que el fantasma del fallecido Imperio Romano, sentado y coronado sobre la tumba del mismo. Pues, efectivamente, el Papado surgió repentinamente de las ruinas de aquel poder pagano"⁶.

2. EL NACIMIENTO DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA

Los acontecimientos que siguieron a la muerte de Teodosio (395) y la división del Imperio causaron que la relación entre el cristianismo y el poder político siguieran trayectorias diferentes en Oriente y en Occidente. La presión demográfica y la crisis institucional permitieron que Alarico, caudillo visigodo aliado de Teodosio, se proclamara rey a la muerte de este y se pasara por las tierras orientales, atacando ciudades de Macedonia, Grecia, Tracia, Beocia y Fócida, hasta que Arcadio, el emperador de Oriente, logró pactar con él. Alarico se giró entonces hacia Italia y, aprovechando la debilidad en que se encontraba la parte occidental del Imperio⁷, llegó a entrar en Roma

y la saqueó en 410. Estos hechos conmocionaron a los ciudadanos más cultos y suscitaron la polémica sobre la culpa del cristianismo en la decadencia del Imperio, que motivó a que Agustín escribiera *La Ciudad de Dios*. El caso imperial y la definitiva caída de Roma en 476 son cardinales para comprender el mundo europeo medieval y las teorías consiguientes a esos conflictos.

Surgieron tres propuestas cristianas referidas a la relación entre el poder imperial y la fe, que, aunque diferentes, coincidían en afirmar que el verdadero poder reside donde reside el verdadero cristianismo⁸. Por tanto, la respuesta política dependía de la respuesta que se diera a la pregunta ¿dónde reside el verdadero cristianismo?

- a) La primera respuesta se basa en Eusebio de Cesarea, teólogo del Concilio de Nicea, biógrafo de Constantino y autor de una *Historia de la Iglesia desde los Apóstoles*. Consiste en que Dios había elegido el Imperio como plataforma desde la cual pudiera cristianizar al mundo. Esta respuesta ligaba la suerte del cristianismo a la del Imperio, pues gracias a la conversión de Constantino, el Imperio era el Reino de Dios en este mundo y el emperador, su representante *directo* y *único* en la tierra. El poder del emperador era una concesión divina inmediata y su titular dependía di-

de Britania, pronunciamientos de militares que se proclamaban césares, y saqueos y destrucciones por los vándalos y los godos en el norte de Italia. Finalmente, una avalancha de gentes atravesaron el Rin helado, en la nochevieja del año 406 y desbordaron a las tropas imperiales.

8. Véase BENZ, E. *Geist und Leben der Ostkirche*. Hamburg, 1957, pp. 145 y ss.

6. HOBBS, T. *Leviatán*. Madrid: Alianza, 1993, c. 47, p. 535.

7. El Imperio de Occidente, regido por Honorio, el otro hijo de Teodosio, sufría la insurrección de las tropas

rectamente de Dios, porque Constantino había sido conducido *directamente* por Dios (sin intermediarios) al cristianismo, mediante su milagrosa conversión, y ningún hombre podía reclamar el privilegio de actuar como intermediario entre Dios y el emperador.

Eusebio sostenía que el verdadero Imperio Cristiano estaba en Bizancio, dado que la soberanía del Imperio Romano vacante se había renovado con la fundación de Constantinopla como la nueva Roma cristiana, y la relación entre el cristianismo y el poder imperial defendida por él será la respuesta bizantina una vez dividido el Imperio. En realidad, esta tesis repetía la antigua relación entre religión e Imperio, donde el emperador era el *pontifex maximus*, la cabeza de la religión del Estado. La conversión de Constantino al cristianismo habría vuelto a este *pontifex* en la cabeza de esta religión, que en adelante sería la religión del Imperio y una institución del Derecho Público, igual que antes lo había sido la religión pagana. Por la cristianización del Imperio el poder imperial incluía, dentro de sí, la Iglesia cristiana como una cara interna de este. Este cesaropapismo es la primera figura histórica del cristianismo institucionalizado y prevaleció en el Imperio oriental.

b) La segunda provino de Agustín, el inspirador de la teología política del Occidente medieval, nacido en 354, entre los dos emperadores decisivos para la institucionalización del cristianismo como religión estatal, Constantino y Teodosio. La transformación personal y la carrera religiosa

del principal filósofo cristiano corren paralelas al ascenso definitivo de la Iglesia de secta perseguida a única fe exigida: presenció de niño el intento de Juliano de restaurar el paganismo (361-363); se convirtió al cristianismo (386-387) al poco tiempo de que Teodosio la declarara *religión oficial*; se ordenó presbítero cuando la nueva fe se proclamó *religión única* (391) y se prohibió toda otra religión; y cuatro años más tarde fue nombrado Obispo de Hipona.

Se llama *agustinismo político*⁹ la doctrina que subordina y somete el poder civil al poder de la Iglesia. No vamos a discutir si en el núcleo de esa doctrina medieval está ya Agustín o es un desarrollo posterior y no muy fiel de sus ideas¹⁰. Pero Ambrosio, el Obispo de Milán (339-397) que lo convirtió a la fe, ya tiende a absorber el poder temporal en el espiritual. Arquillière recoge tres casos en los que este intenta controlar al emperador y le obliga a acomodar sus decisiones al criterio eclesial¹¹. En los casos citados la Iglesia tiene voz en asuntos civiles, el emperador debe someter-

9. Expresión acuñada con éxito por Arquillière, H.-X. *El agustinismo político*. Universidad de Valencia y Universidad de Granada, 2005.

10. Véase ÁLVAREZ TURIENZO, S. "El pensamiento político de San Agustín en su contexto socio-religioso". En: *El pensamiento político en la Edad Media*, Actas del V Congreso Nacional de Filosofía Medieval, Alcalá de Henares, diciembre de 2008. Madrid: Fundación Ramón Areces, 2010.

11. Ambrosio exigió a Valentiniano II que no accediese al deseo de reponer en el Senado el ara de la Victoria que había instalado Augusto y retirado Constancio II; se opuso a que el emperador atendiera la petición de los arrianos de construir una basílica; y se negó a cumplir la exigencia de Teodosio de que los cristianos reconstruyesen la sinagoga de Callinicum, que unos fieles exaltados habían incendiado. Véase Arquillière, H.-X., *ob. cit.*, pp. 85 ss.

se a ella en asuntos religiosos y los cristianos no deben acatar una orden imperial de restitución, según la interpretación del derecho natural. La razón es distinta en cada caso, pero en ellos Ambrosio, que conocía bien el Imperio desde dentro por haber estado a su servicio antes de ser obispo, se muestra altivo frente al emperador, convencido de la superioridad de la verdad religiosa y la fe sobre la realidad mundana.

Escribió *La Ciudad de Dios* para rechazar la acusación pagana al cristianismo de ser culpable de la catástrofe romana. Esta obra tiene un sentido providencial y escatológico de la historia, que le impide identificar la Iglesia con ningún poder mundano¹². La renovación del Imperio que propone no es histórica, sino espiritual y mística: la vieja Roma pagana no debe ser sustituida por una nueva Roma imperial cristiana, sino por la Ciudad de Dios, que es de origen divino y debe entenderse como cuerpo místico y ciudad espiritual; una ciudad que no es de este mundo y no está encarnada en Bizancio, la segunda Roma, según la versión oriental.

Cuando Agustín plantea la legitimidad del Imperio Romano, responde, en principio, afirmativamente porque la Divina Providencia rige todos los acontecimientos de la historia humana y ha permitido, por tanto, la

12. Véase PETERSON, E. *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Trotta, 1999, p. 54. Escrita contra el movimiento católico Reichstheologie, que defendía la continuidad del imperio germánico en el Tercer Reich, esta obra demuestra que no es inherente al cristianismo justificar un régimen político.

existencia del Imperio¹³. Pero recuerda que "*el gobierno solo se justifica cuando se gobierna bien y con justicia*"; que "*donde no hay justicia no hay República*" (CD II,21); y que Cicerón y Escipión, autores paganos, negaban la legitimidad del imperio, porque "donde no hay verdadera justicia no puede haber tampoco un derecho [ius]" (CD II,21; XIX,21 y 23). Pero, al definir la justicia ("la virtud de dar a cada uno lo suyo"), Agustín añade algo que Escipión no decía: "*¿Qué justicia será la del hombre que al mismo hombre le quita a Dios verdadero, y lo sujeta a los impuros demonios? ¿Es esto acaso dar a cada uno lo que es suyo? ¿Por ventura el que usurpa la heredad al que la compró y la da al que ningún derecho tiene a ella, es injusto, y el que se la quita asimismo a Dios, que es su Señor y el que le crió, y sirve a los espíritus malignos, es justo?*". No puede ser justo quien vive en la idolatría y no puede haber Estado donde no se acata al único Dios verdadero. Por tanto, la legitimidad proviene de la idea de justicia cristiana.

Como eso deslegitimaba no solo al Imperio Romano de los primeros siglos, sino a todos los poderes que no habían sido cristianos antes, lo cual sería contradictorio con la providencia divina, a continuación plantea: "*con qué definición se pueden llamar legítimamente, no solo los romanos, sino también los otros reinos, pueblo y república*" (CD XIX,24). Y define el pueblo como "*congregación de mu-*

13. Agustín, *Ciudad de Dios*, II,23; V,11 y 12. Edición española: *La Ciudad de Dios*, BAC, Madrid, 2009. Hay una versión en Internet: http://www.iglesiareformada.com/Agustin_Ciudad.html. En adelante se menciona arriba en el texto las iniciales CD, seguidas solo del libro y del capítulo de la cita.

chas personas, unidas entre sí con la comunión y conformidad de los objetos que ama” y, por ello, “según esta definición nuestra”, no se puede negar que los romanos, los atenienses o los egipcios eran un Estado en tanto que constituían “una congregación organizada y compuesta de muchas personas, unidas entre sí con la comunión y concordia de las cosas que ama”. Así, parece ser el propio Agustín quien otorga al Imperio la legitimidad y decide quién es “verdadero pueblo” y quién constituye un Estado legítimo. Insinúa que era el cristianismo (representado en ese momento por él mismo como autoridad eclesial y como teólogo) el que daba legitimidad a un poder que por sí mismo no la tenía. Recoge la definición ciceroniana, que se fija en el fin que congrega a la multitud para formar pueblo, identifica el gobierno legítimo con el interés común y asume la idea de justicia en el logro del bien de la comunidad: “unión de socios por el acuerdo del derecho y por la comunión del interés”¹⁴. Pero la cristianiza, al orientar la acción del gobierno hacia los designios de la justicia divina.

Ya antes (CD V,24), considera que “algunos emperadores no fueron cristianos dichosos y felices” por haber reinado muchos años, morir apaciblemente, dejar el poder a sus hijos o vencer a los enemigos, pues “éstos y otros bienes semejantes o consuelos de esta trabajosa vida también los merecieron y recibieron algunos idólatras de los demonios que no pertenecen al reino de Dios”; sino que son “feli-

14. “Coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus”, Cicerón, *De Republica*, I, 39. Ediciones españolas de Sobre la República: Madrid: Gredos, 2001; y Madrid: Tecnos, 2002.

ces y dichosos cuando reinan justamente; (...) cuando hacen que su dignidad y potestad sirvan a la Divina Majestad para dilatar cuanto pudieren su culto y religión; cuando temen, aman y reverencian a Dios; cuando aprecian sobremanera aquel reino donde no hay temor de tener consorte que se lo quite”. Y, tras enumerar conductas ejemplares propias del buen gobernante (como no ser vengativo ni rencoroso, pero actuar con energía si lo requiere la necesidad del gobierno y defensa de la República; castigar y saber perdonar cuando procede; ordenar con rigor pero recompensar con misericordia, liberalidad y largueza), añade que son felices y dichosos “cuando ejercen todas estas virtudes no por el ansia y deseo de la vanagloria, sino por amor a la felicidad eterna; y si, en fin, por sus pecados no dejan de ofrecer sacrificios de humildad, compasión y oración a su verdadero Dios”.

Además, define la paz como orden (CD XIX,13), advierte que no hay paz entre los humanos sin obedecer “con certidumbre” al “magisterio divino” (CD XIX,14) y proclama que solo es verdadera paz “la paz celestial”, que consiste en “una bien ordenada y concorde sociedad que solo aspira a gozar de Dios y unos de otros en Dios”, “única que debe llamarse paz de la criatura racional” (CD XIX, 17).

Esos principios de teología política establecen la diferencia entre la ciudad de Dios y la ciudad terrena, enfrentan las dos ciudades como incompatibles y conducen a entender la vida social y la historia como un combate por la salvación, como la lucha dramática entre justos y pecadores, preluando la dia-

léctica amigo-enemigo teorizada por Schmitt. Agustín no se recata en exigir que se imponga la fe por la violencia y presume un derecho dado por Dios, incluso un deber exigido por él, para forzar a los paganos a convertirse. Así refuta al obispo Gaudencio: “Por lo que respecta a vuestra opinión de que no se debe llevar a nadie por fuerza a la verdad, os equivocáis ignorando las Escrituras y el poder de Dios, que los obliga a querer cuando fuerza su voluntad”¹⁵. Lo argumenta con el ejemplo del rey que forzó a los ninivitas a hacer penitencia¹⁶ y con la parábola del banquete donde Jesús proclama: “¡Dichoso el que pueda comer en el Reino de Dios!”, y cuenta que, al fallarle los invitados al banquete, el Señor encarga a su siervo que salga a las plazas y calles de la ciudad y haga entrar aquí a los pobres y lisados, ciegos y cojos. Y, como aún quedaba sitio, le dijo: “Sal a los caminos y cercas, y obliga a entrar (compelle intrare, en la Vulgata) para que se llene mi casa” (Lc 14,21-23). Agustín interpreta que Jesús lo dice porque los judíos habían sido invitados antes por los Profetas y llegado el día prefirieron excusarse. Y añade: “entendemos por caminos las herejías y por cercados los cismas. Los caminos, en efecto,

15. Agustín, *Réplica a Gaudencio, obispo donatista*, lib. 1, c. XXV. 28, en <http://www.sant-agostino.it/spagnolo/index.htm> Esta concepción teológica alimentó la intransigencia de Lutero y de Calvino y, en algunos ámbitos cristianos se sigue manteniendo la intransigencia de la fe: Escrivá de Balaguer, fundador del Opus Dei, afirma en Camino: “La intransigencia no es intransigencia a secas: es la santa intransigencia. No olvidemos que también hay una santa coacción”.

16. Algunos “no se preocupaban ni creían los anuncios divinos sino aterrados por la potestad terrena. Así es que esta orden del poder real (...) les suministra la oportunidad de entrar en la salud, que se encuentra en Cristo; y si ellos son llevados a la fuerza a la cena de tan gran padre de familias y se ven forzados a entrar, dentro ya encuentran motivo de alegrarse de haber entrado”, *Ibid.*

significan en este lugar las diversas opiniones. ¿Por qué os admiráis, pues, si no muere por el hambre del alimento corporal, sino del espiritual, cualquiera que no entra a esta cena, ya introducido de buen grado, ya impulsado por la violencia?”.

El cristianismo se transformó de religión perseguida a religión exigida con violencia y con el apoyo del poder político, y supuso la persecución y eliminación de quienes se negaban a convertirse¹⁷.

c) La tercera respuesta, directamente política, es la del Papado romano: el Obispo de Roma se constituyó en PAPA (acrónimo de *Petri Apóstoli Potestatem Accipiens*: el que recibe el poder del apóstol Pedro). Es la propuesta institucional de ocupación del poder temporal, que salió adelante en Occidente tras la caída definitiva de Roma como capital imperial (476). León I, el Grande, (440-461) construyó la teoría de la monarquía papal, al convertir al Papa en el heredero de todos los poderes de Pedro, espirituales y temporales, tomando como base doctrinal el primado de la Iglesia y como base jurídica el derecho romano acerca de la herencia. De ese modo institucionalizó el Papado como la *exacta contrafigura* del emperador bizantino, es decir, transformó el primado de la Iglesia, máxima autoridad religiosa, también en la máxima autoridad política.

17. Recordemos que Agustín escribió esto en el año 420, poco después de las violentas campañas contra los judíos y los paganos que emprendió Cirilo, patriarca de Alejandría, y del clima de intolerancia y persecución que causó la muerte de la filósofa Hipatia (415/416).

Pero invirtió con ello la relación bizantina entre religión y política, pues ahora es la Iglesia la que incluye dentro de sí al poder político y le otorga su origen y su legitimidad.

La oposición entre la idea cesarista vigente en la Europa oriental y la concepción papista romana se puso pronto de manifiesto en las advertencias papales a los cristianos bizantinos acerca de la naturaleza del poder. El documento básico fue la carta del papa Gelasio I al emperador Anastasio (496), para decirle que no hay *un solo poder*, el del emperador, sino que *dos poderes* gobiernan el mundo, el sacerdotal y el real, y que el poder sacerdotal está por encima del real en virtud de la superioridad de sus fines.

La carta empieza así: “*Dos son, augusto emperador, los poderes con los que principalmente se gobierna este mundo: la autoridad (auctoritas) sagrada de los papas y el poder (potestas) de los reyes*”¹⁸. Distingue la *auctoritas* del Papa, de la simple *potestas* que ejerce el emperador o los reyes. Al primero le incumbe la misión espiritual y trascendente de la salvación de los hombres; en tanto que los poderes temporales se ocupan del orden y la paz: tienen dos esferas de actuación distintas, pero la misión de los sacerdotes es superior a la de los gobernantes. Con ello introduce, por primera vez en el discurso político cristiano, una separación entre ambos poderes y una dependencia

18. GALLEGO, E. Las relaciones Iglesia-Estado en la Edad Media. Madrid, *Revista de Occidente*, 1973, p. 83; y ARTOLA, M. *Textos Fundamentales para la Historia*. Madrid: Alianza, 1992, pp. 37-8.

del reino respecto del sacerdocio basada en la superioridad de las funciones sacerdotales sobre las de los príncipes temporales.

A partir de Gelasio, el poder espiritual y el temporal comenzaron a ser entendidos como dos poderes distintos y de ese modo la doctrina gelasiana generó una *nueva* teoría política. En realidad, el Papa demandaba autonomía frente al cesarismo del emperador bizantino, que sometía la Iglesia a sus dictados. Pero, luego, se interpretó en clave de superioridad del Papa y sirvió para crear en Occidente la situación contraria y someter el poder civil al Papado. El dualismo gelasiano de poderes, junto a la superioridad del espiritual, estimuló la legitimación de la existencia del poder temporal como epígono del poder espiritual y promovió la interpretación de las relaciones de dominio en términos teológicos, es decir, como un capítulo de la historia de la salvación.

3. LA SUMISIÓN DEL PODER POLÍTICO A LA UNIDAD RELIGIOSA

En Occidente, al caer el Imperio, la Iglesia, que quedó como la única institución que daba continuidad a la unidad social, mediante el latín y la organización territorial en diócesis, absorbió todos los poderes territoriales intermedios, se adaptó a las estructuras y a los cambios operados desde las estructuras imperiales heredadas en medio de continuas fragmentaciones y redistribuciones de los centros de poder, y fue creando sus instituciones de presencia y control de la vida social, en torno a los grandes monasterios y a las catedrales. Y, para gobernar todas esas entidades menores

en un territorio tan extenso, adoptó las formas de un gobierno central y una administración compleja. Así, la autoridad espiritual del Obispo de Roma se transformó en el poder eclesiástico.

La Iglesia fue asumiendo progresivamente las riendas del poder civil y se convirtió en autoridad jurídica. Y el derecho eclesiástico, que reivindicaba una legitimidad religiosa, acabó por subordinar el derecho civil e imponer la jurisdicción eclesiástica por encima de la administración ordinaria de la justicia civil. Además, dotada de territorios propios, actuó como cualquier otro poder: hizo la guerra, negoció alianzas, recaudó impuestos y creó una jurisprudencia dentro de sus dominios. De modo que la otra cara de la cristianización de un orden institucional secular fue la secularización del cristianismo y la politización de la Iglesia. La Iglesia se ‘secularizó’, se asimiló al *saeculum* (siglo), es decir, al tiempo; y se acomodó a lo propio de este mundo, a lo que es temporal o pasajero, en oposición a religioso. Por una parte, la Iglesia era un poder temporal más, un Estado entre otros; y, por otra, era una comunidad espiritual transversal y superior a los Estados. La Iglesia de Roma mantuvo esa doble identidad de ser un poder temporal y una autoridad espiritual universal, convirtiéndose en el mayor poder ejercido en este mundo.

Desaparecido el Imperio, la nueva idea de unidad en Europa era la unidad que confería compartir una misma fe y tener una misma cultura latina. La identidad colectiva, más allá de las fronteras políticas, de los reinos y de

los señoríos feudales radicaba en la Cristianidad, comunidad cultural. La Cristianidad medieval era, al mismo tiempo, una comunidad civil y eclesial, en la que la religión cumplía la función integradora de territorios y pueblos nunca homogéneos y la Iglesia era el reino que abarcaba y explicaba todo, porque el reino secular tenía su lugar dentro de ese orden religioso. Si el cesaropapismo bizantino consolidaba una unidad política, dentro de la cual se entiende la unidad cultural y religiosa, la teología política de Roma defendía, en cambio, la unidad en la fe e incluía el hecho político dentro de esa unidad doctrinal o cultural: la unidad de la sociedad cristiana queda cimentada solo por la fe.

A la subordinación del *imperium* al *sacerdotium* contribuyó también el deseo de legitimación del primero. Así, Pipino el Breve, después de destronar al rey del que era mayordomo y ser coronado rey de los francos, se empeñó en ser coronado de nuevo por el papa Esteban II en 754, para legitimar mejor su señorío sobre el pueblo franco e iniciar así la dinastía carolingia, en sustitución de la dinastía merovingia. A cambio, defendió al Papa de los ataques lombardos y le donó las tierras recién conquistadas en Italia. Y como esta donación era interesada y convenía justificarla de alguna manera, se echó mano de otra donación anterior, la de Constantino, fabricando un documento que narraba la donación de Constantino y ponía al emperador en una posición de total sometimiento al Papado¹⁹. En

19. ARTOLA, M. *ob. cit.*, p. 47. El núcleo del *Constitutum domini Constantini imperatoris* habría sido inventado y escrito en 754 en Saint-Denis, e integrado luego, con

los siglos siguientes el Pontífice exhibió este documento como principal argumento de su derecho a ejercer el poder político en la Tierra y como verificación histórica del poder de las llaves.

Desde entonces el Papado se distanció del emperador de Bizancio y buscó protección en los soberanos francos, a quienes consagró emperadores. La solemne coronación de su hijo, Carlomagno, en Roma, en el 800, como primer emperador de un pretendidamente restaurado Imperio de Occidente supuso ya el reconocimiento de la superioridad del Papa sobre el poder civil. La utopía de la paz entre los pueblos y la unidad de los reinos cristianos es tarea del ahora *Sacro Imperio Romano-Germánico*. Aunque ni geográfica ni políticamente el Imperio fue una realidad efectiva, durante siglos va a ser un argumento más de que Roma y, por tanto, la Iglesia es el referente de la autoridad suprema. La superioridad eclesiástica se reforzó con la crisis carolingia, a la muerte de Luis I el Piadoso (840), también coronado emperador *por segunda vez* en 816, que sumió el reciente imperio en guerras intestinas. La crisis permitió que la Iglesia ejerciera la autoridad como servicio sustitutivo de la incapacidad imperial para mantener el orden y la paz entre los reinos latinos. Se pasa de un *ministerium regis* –como condición aceptada (e incluso solicitada) por el

unos textos de origen romano, en las Decretales del Pseudo-Isidoro. Véase MAFFEI, D. *La Donazione di Costantino nei Giuristi Medievali*. Milán: Giuffrè, 1964; y BERTELLONI, F. "El pensamiento político papal en la donatio Constantini". En: DE SOUZA, J.A.R. *O Reino e o Sacerdociu. O pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1995, pp. 113-134.

mismo poder político para que pudiese ser efectivo el dominio del *rex imperator*– al *ministerium Ecclesiae*.

El Papado ejerció un inmenso poder en la Edad Media y los papas afirmaron tener un poder universal y supremo sobre todos los príncipes y pueblos y sobre las cosas temporales. Se consideraban ungidos de un poder espiritual absoluto, y, por la superioridad de lo espiritual sobre lo temporal, poseedores también de un poder de jurisdicción absoluto en el mundo, es decir, no sometido a ninguna otra autoridad²⁰. Entre los fundamentos bíblicos esgrimían la frase: "Tú eres Pedro, y sobre esta piedra construiré mi Iglesia (...) Te daré las llaves del Reino de los Cielos, y lo que atares en la tierra quedará atado en los cielos..." (Mt 16,18).

La crítica al supremo poder del Papa alimentó el espíritu de la Reforma protestante, que rompió la unidad de Occidente en la fe. La paz de Westfalia (1648), que puso fin a las sangrientas guerras entre católicos, configuró la Europa de los Estados modernos y sancionó la liquidación del ideal de la Cristiandad, en la que la Iglesia era garante esencial del poder político. Esa paz es la traducción política de una redefinición del espacio político sobre

20. La doctrina de la *plenitudo potestatis* convirtió al Obispo de Roma en Sumo Pontífice de la Cristiandad y Señor del mundo entero. La formularon en el siglo XIII los papas Inocencio III, Gregorio IX, Inocencio IV, que eran notables juristas y grandes estadistas, y culminó a principios del siglo XIV, con la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII, y los tratados *De ecclesiastica potestate* (*Sobre el poder de la Iglesia*), de Egidio Romano, de Agustín Triunfo o del obispo gallego, Álvaro Pelayo. Véase BAYONA, B. *El origen del Estado laico desde la Edad Media*. Madrid: Tecnos, 2009, pp. 39-84.

la aceptación y consolidación de la diversidad religiosa dentro del cristianismo. Pero también es la renuncia a una idea política de Europa: como no es posible la unidad religiosa, no cabe un proyecto político común. Esa es una de las consecuencias de la identificación de cada Estado con una religión. Entonces se tejió el mapa de la Europa de los Estados, co-siendo las heridas de las guerras de religión.

Desde los orígenes de la Edad Media hasta nuestros días, Europa ha sido vista como unidad espiritual y cultural, antes que como un proyecto político, y nunca hubo en ella un proyecto político unificador, como sí lo había sido el Imperio Romano: el único proyecto político europeo, el intento de Carlomagno por reconstruir el Imperio, era ya un proyecto tan religioso como político y fracasó; el humanismo renacentista, que fue otro momento de ideal universalista, chocó con los Estados nacionales; y el único programa unificador, que fue el programa imperial de Carlos V, acabó identificándose con el empeño de imponer la unidad religiosa tras la ruptura de la Cristiandad por la Reforma. Es probable que las contradicciones de la Europa moderna provengan de haber dado siempre prioridad al ideal integrador cultural o religioso en detrimento de la construcción de la unidad política del continente. La subordinación de la política a la dimensión religiosa y la omnipresencia de la Iglesia Católica han desbaratado permanentemente la racionalidad política e impedido la consolidación de una unidad realmente política. Del mismo modo que, a escala menor, Maquiavelo denunció la incapacidad de Italia para lograr la unidad políti-

ca y constituirse en Estado, pese a su innegable unidad cultural²¹.

La Europa cristiana es un hecho histórico y cultural, pero nunca se pudo construir la unidad política sobre él. La paz y la economía, después de las dos devastadoras guerras del siglo XX, no la religión, son los argumentos que condujeron a iniciar el actual proceso de cohesión de la Europa plural. El proyecto de una Europa política responde a la racionalidad política y solo puede instituirse sobre bases políticas. No puede ser la base para una Constitución europea, como algunos pretendieron hace unos años al exigir que figurasen en el Preámbulo de la Constitución europea las raíces cristianas de la unidad europea. Un Estado solo puede fraguarse sobre bases políticas y el proyecto de una Europa política debe responder a la racionalidad política y ha de prescindir de otro tipo de inspiración que distorsione la vocación política. La afirmación del papel del cristianismo en la historia europea y el reconocimiento de su aportación en el descubrimiento de la subjetividad moderna y de los derechos de la persona humana no implican dar carta de naturaleza política al cristianismo en la Unión Europea²². Aparte

21. El patriotismo y el deseo de ver una Italia unida en un Estado como otros europeos inspira *El príncipe*, donde Maquiavelo reclama un poder que libere a los italianos de las potencias extranjeras y las maniobras del Papado para lograrlo. Véase BAYONA, B. "Marsilio de Padua y Maquiavelo: una lectura comparada", *Foro Interno*, 7, 2007, pp. 11-34.

22. J. Ratzinger, antes de ser Papa, defendió en Berlín la identidad entre Europa y cristianismo en un ciclo de conferencias, "Conversaciones sobre Europa" (28/11/2000): <http://nuevarevista.net/index.php> Y lo reiteró en la biblioteca del Senado italiano (13/05/2004): "Europa. Sus fundamentos espirituales ayer, hoy y mañana", <http://www.unav.es/servicio/capellaniauniversitaria/documentos>.

de que ese relato debe incluir las guerras de religión, la tortura y la Inquisición.

4. LA TEOLOGÍA DE LOS DOS PODERES

En la Edad Media el hecho histórico por excelencia, en el que se insertan los demás hechos, es que la comunidad religiosa y la política eran la misma realidad y que existían en ella dos poderes, el poder espiritual y el temporal, para regir la vida de los miembros de la sociedad. En esa mentalidad, igual que la realidad humana personal, la sociedad tiene dos dimensiones, la secular y la espiritual. Y la tensión entre los dos órdenes de la vida es constante: se vive en este mundo, pero se debe vivir mirando al otro; se lleva una vida temporal, pero al servicio de la vida eterna. En el medioevo se llamó “poder temporal”, o secular, al poder de los reyes y príncipes, señores en este mundo. Porque su poder no es eterno, sino que se tiene en este mundo, por el tiempo que dura la vida aquí, y atañe a las cosas de este mundo o asuntos temporales, no a las cosas del alma. Llamar *temporal* al poder civil significaba que los gobiernos pasan y la Iglesia permanece. Era considerado, por tanto, inferior al poder religioso, o sacerdotal, que es divino.

La teoría política medieval se construía con el objetivo de resolver la relación entre esos dos poderes. Como esa relación era a menudo conflictiva, las doctrinas se diferenciaban por la distinta solución que proponían al conflicto y por las diferentes interpretaciones que daban a unos recursos teóricos –categorías y textos– que constituían un cuerpo común a todas ellas. El principal problema de la fi-

losofía política medieval –quizá uno de los problemas más relevantes de toda teoría política–, es la existencia simultánea de dos poderes coactivos sobre un mismo súbdito. De modo que no era posible ser filósofo político sin contar con la teología política. Por ello, la teoría política medieval se expone en obras de teología y, cuando encontramos obras propiamente políticas, o bien están escritas por un teólogo (*De regno*, de Tomás de Aquino), o dedican la mayor parte del texto a la teología, empleando citas de autoridad religiosa, aunque sea para rebatir su exégesis, como hace Marsilio de Padua en la segunda parte del *Defensor de la paz*.

A pesar de que la teocracia romana basaba la relación entre los dos poderes en el principio de que todo poder viene de Dios y su representante en la tierra, el Papa, lo transmite al gobernante temporal, lo que implicaba la subordinación de este a la Iglesia, sin embargo, en la Alta Edad Media los reyes y emperadores nombraban muchos abades y obispos, porque esos cargos llevaban aparejado prestar vasallaje a los señores civiles en razón de los feudos adquiridos de ellos. La Abadía de Cluny introdujo ya en el siglo IX una novedad importante, cuando estableció que los monasterios de la Orden estarían subordinados a la autoridad del prior, una autoridad religiosa, no al emperador. Pero el momento de inflexión en la relación entre los dos poderes se produjo cuando pasó el año 1000 sin que llegara el fin del mundo, esperado por muchos, porque entonces este mundo ganó en importancia y desapareció definitivamente el alejamiento original del cristianismo hacia lo

terrenal y las estructuras políticas. En vez de acabarse el mundo, se consolidó la simbiosis entre el cristianismo y el poder.

El constructor de la monarquía papal *absoluta*, en la que el Papa está ungido de un poder espiritual absoluto, y, posee también un poder de jurisdicción absoluto en el mundo, es decir, no sometido a ninguna otra autoridad, fue Gregorio VII, el célebre monje Hildebrando, que fue elegido Papa por aclamación del pueblo. Había sido reformador cluniacense, secretario de la Curia y legado papal, y era, por tanto, un buen conocedor del funcionamiento del poder. En los *Dictados Papales* (1075), la respuesta pontificia a la “Querrela de las investiduras”, Gregorio VII se sitúa como pontífice romano universal: señor absoluto de la Iglesia, por encima de todos los fieles y obispos, de todas las Iglesias locales y nacionales, y de los concilios; y señor supremo del mundo, a quien todos deben someterse, incluidos los príncipes, los reyes y el propio emperador. El Papa es el único titular legítimo de todo poder y puede delegar su poder en los gobernantes temporales, pero estos tienen que ejecutar sus órdenes. En consecuencia, les prohibió, bajo excomunión, toda investidura de cargos eclesiásticos (abadías, obispados y Papado) y se lo exigió por carta a todos los reyes y señores importantes uno por uno²³. Al oponerse a que un señor laico consagrara clérigos, se atribuyó en exclusiva el poder de otorgar la investidura de un feudo eclesiástico y mantuvo que la consagración religiosa im-

23. Los *Dictatus* y las cartas más importantes de Gregorio VII en GALLEGO, E., *ob. cit.*, pp. 174-193.

plicaba la obediencia o vasallaje solo al Papa. Con ello logró centralizar el gobierno de la Iglesia, monopolizando los nombramientos del alto clero y convirtiendo todas las propiedades de este en patrimonio eclesial.

El emperador Enrique IV, cuyo padre, Enrique III, había nombrado varios antipapas, se rebeló contra la prohibición y, reunió en Worms a los obispos contrarios a la reforma gregoriana, que decidieron deponer al Papa. Pero este reaccionó con contundencia: además de excomulgar al emperador, lo depuso, con gran satisfacción de algunos diversos príncipes que ansiaban el trono imperial. La deposición implicaba que el Papa dispensaba a sus súbditos de obedecerlo. El emperador accedió a pedir perdón en Canosa, residencia papal, vestido de saco y cubierto de ceniza como un humilde penitente. Pero, salvado el peligro inicial, Enrique IV volvió a enfrentarse al Papa y este lo excomulgó de nuevo y decretó su deposición. Gregorio VII apeló a la autoridad de Ambrosio, recordando su actitud frente al emperador, pero el obispo de Milán se había limitado a excomulgar a Teodosio y no se le había ocurrido deponerlo. Lo más significativo políticamente no es la autoridad del máximo poder espiritual en la Iglesia para excomulgar al emperador, sino que el Papa esgrime razones para deponerlo también como gobernante y que consisten en que, como sucesor de Pedro, tiene “*el poder de las llaves del Cielo*” (*Mt 16,19*) y, si tiene las llaves del cielo, ha de tener asimismo el poder supremo sobre la Tierra. Quizá el comportamiento autoritario del Papa con el emperador se explique porque, estando reciente el

Cisma de Oriente (1054), que había dañado gravemente la autoridad papal, Roma veía en peligro, por las pretensiones imperiales, la unidad y la autoridad eclesiales también en Occidente.

En revancha, Enrique IV nombró al antipapa Clemente III y se hizo coronar emperador por él en Roma, mientras Gregorio VII se refugiaba en el castillo de Sant Angelo y huía a Salerno, donde murió. La proclamada superioridad del pontífice sobre toda otra autoridad terrena y la decisión de deponer al emperador produjeron un cisma y una división de los reinos y príncipes. La guerra civil se extendió por toda Europa, y la Iglesia y el Imperio no sellaron la paz hasta el Concordato de Worms (1122). Pero el conflicto entre los partidarios de la superioridad de un poder sobre el otro no cesará y continuará enfrentando a la casa de Baviera con los Hohenstaufen de Suabia: los Welf de Baviera, que estaban apoyados por el Papa, defendían la supremacía papal y darán lugar al apelativo de “güelfos”; mientras que los Staufen, que reinaron con Federico I Barbarroja (1152) y Federico II, encarnaban la pretensión de volver al modelo cesaropapista de la preeminencia imperial y tendrán continuidad en los gibelinos²⁴. La contienda entre estos dos poderes pretendidamente universales no era entre dos pueblos, sino que era una guerra civil dentro de una misma sociedad, atravesada por una fractura que enfrentaba territorios y ciudadanos cristianos entre sí.

24. Véase BAYONA, B. *El origen del Estado laico desde la Edad Media*, ob. cit., pp. 115-149.

Desde Gregorio VII los Papas van a sostener que tanto el poder espiritual como el poder temporal pertenecen a la Sede de Pedro y que la separación afecta solo a la administración, no a la sustancia²⁵. Y la Iglesia justificó su poder sobre los señores temporales con otras frases de Jesús: “*Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra*” (Mt 28,18), que incluiría también el poder político y habría sido entregado a Pedro; o “*apacienta mis ovejas*”, mediante la cual, Jesús, le encargó cuidar y gobernar a todos los cristianos. Debía haber unidad de poder, aunque hubiera dualidad de funciones, puesto que la Iglesia y el Imperio eran una sociedad única, en la que el Papa y los obispos tenían una función distinta a la del emperador y sus ministros.

A finales del siglo XI, en pleno conflicto con el emperador, la Iglesia puso en marcha las Cruzadas, una política agresiva de conquista de territorios, con el pretexto de que se trata de recuperar los territorios sagrados. Pero el ropaje religioso encubre la acción de un poder auténticamente temporal y una estrategia que expresa la nueva identidad religioso-secular de la Iglesia. Bernardo de Claraval, para predicar la Cruzada, empleó la doctrina de las dos espadas, basada en el pasaje evangélico en el que los apóstoles dicen que tienen “dos espadas” y Jesús les responde que “basta” (Lc 22,38). Defendió que las dos espadas significan el poder temporal y el poder espiritual y que ambas pertenecen al Papa. Pero que este ejerce el poder espiritual directamente y, en

25. GIERKE, O. *Teorías políticas de la Edad Media*. Madrid: CESCO, 1995, p. 84, n.13.

cambio, encarga a los reyes que usen la otra espada en nombre del cabeza de la Iglesia, es decir, que ejercen el poder temporal por concesión del Papa y a su servicio. La distinción de poderes es solo en el ejercicio del poder, pero no en su titularidad última, que pertenece al Papa²⁶.

En suma, con la revolución política de Gregorio VII y con la predicación de las Cruzadas como guerra santa, la Iglesia fundamenta su unidad, antes precaria, en una teología política militante, en una teología de la unidad de la cristiandad.

Después, en el siglo XIII, Roma doblegó al emperador Federico II y una serie de Papas que eran notables juristas y fueron grandes estadistas (Inocencio III, Gregorio IX, Inocencio IV) construyeron la doctrina de la *plenitudo potestatis*, o del supremo poder del Papa, convertido en Sumo Pontífice de la Cristiandad y Señor del mundo entero. La subordinación del poder temporal al espiritual, que se había prefigurado en las doctrinas occidentales del siglo V, desde Agustín a Gelasio, pasó a interpretarse como una subordinación a la sobe-

26. Bernardo empujó a Eugenio III a lanzar y bendecir una nueva Cruzada en 1150, con estas palabras: “*Hay que desenvainar las dos espadas ahora que Cristo sufre en el mismo lugar que sufrió antes. ¿Y quién lo debería hacer sino tú? Las dos le pertenecen a Pedro, una en su mano, la otra para ser desenvainada por orden suya si fuera necesario*”, *Epistola CCLVI*, PL, 182, coll. 463D-464A. Y lo explicó con mayor precisión en De consideratione: “*Quien te niegue la espada material no atiende la palabra del Señor que dice: ‘envaina tu espada’. Esta es también tuya, aunque haya de desenvainarse por mandato tuyo y no con tu mano. Si la espada material no te perteneciera, cuando los apóstoles le dijeron ‘aquí hay dos espadas’, el Señor no habría respondido: ‘basta’, sino son demasiadas. Por tanto, ambas espadas pertenecen a la Iglesia, la espiritual y la material; pero la primera ha de ser desenvainada por (ab) la Iglesia, en tanto que la otra ha de serlo en favor de (pro) la Iglesia.*” De consideratione, IV.3.7, PL, 182, col. 776C.

ranía única y universal del Papado medieval. Esta teocracia culminó a principios del siglo XIV, con la Bula *Unam Sanctam*, de Bonifacio VIII, y con tratados titulados *Sobre el poder de la Iglesia (De ecclesiastica potestate)*, como los de Egidio Romano o el obispo gallego, Álvaro Pelayo.

En fin, el cristianismo medieval, partiendo de la idea agustiniana de que la justicia humana desvinculada de la justicia divina no es justicia, tenía una visión religiosa de la vida social y una cosmovisión política jerarquizada según principios teológicos. De acuerdo con esa concepción teocrática, el gobierno de los pueblos debía reproducir una escala de valores de origen divino y adaptar la justicia divina y la recta razón en las contingencias históricas y políticas, durante el tránsito de los hombres por este mundo. De modo que el arte del buen gobierno era el arte de gobernar *more theologico* y la acción de los gobiernos en el mundo era, ante todo, preparatoria de la política de Dios en la Ciudad celestial. Por tanto, la teología política medieval pensaba que la unidad de la Cristiandad exigía una cabeza única y que la función de gobernar los asuntos temporales debía subordinarse a la función de guiar las almas a la salvación.

5. LA APARICIÓN DE UNA TEORÍA LAICA DEL PODER

Dado que la filosofía política era teología política, el pensamiento político racional no podía surgir más que enfrentándose con el poder eclesiástico, en especial, con la pretensión de la *plenitudo potestatis*. De ahí que los primeros pensadores propiamente políticos,

que defendieron el origen laico del poder y la legitimidad intrínseca del gobierno secular, fueran fulminantemente condenados como herejes y que las tesis que definían un discurso racional alternativo circularan de modo clandestino.

El pensamiento político moderno sobre el Estado no surgió *ex novo* en la Edad Moderna; sino que en la Baja Edad Media ya se habían elaborado los principales conceptos que integran el núcleo de la teoría política moderna. La génesis de un poder soberano, independiente de todo principio extraño a su propia autoridad, se debe buscar en la necesidad de definir el poder político como un poder distinto del religioso y la necesidad que tenía el poder secular de afirmarse en medio del conflicto que el Papado mantenía no solo con los emperadores alemanes, sino también con los reyes de los incipientes estados nacionales, como Francia e Inglaterra.

Para hablar de laicidad del Estado deben darse dos condiciones: que el poder civil sea independiente de la autoridad eclesiástica y que sea indiferente o neutral en materia religiosa²⁷. La segunda condición, la aconfesionalidad del Estado, no podía darse en la Edad Media, pero sí empezó a gestarse la primera, es decir, la aparición de poderes civiles que se independizaban en el ejercicio del gobierno y buscaban nuevas bases doctrinales. Para entender el apogeo de la teoría política medie-

27. PACAUT, M. "Tolérance et laïcité au Moyen Âge", *Doctrines politiques et structures ecclésiastiques dans l'occident médiéval*, London: Variorum reprints, Ashgate Pub Co., 1985, VIII, p. 14.

val, que se produjo entre fines del siglo XIII y principios del XIV, hay que tener en cuenta, primero, los hechos histórico-políticos que determinaron la necesidad de repensar la legitimidad tradicional del poder y las relaciones entre los poderes medievales; y segundo, el sistema conceptual de la teoría política que se configura en esa época para responder doctrinalmente esa demanda.

La identificación de la Iglesia y el poder era clara cuando el Sacro Imperio Romano Germánico se concebía como la organización material de la Cristiandad. Pero no lo es en la Baja Edad Media, donde el Imperio es ya más bien el reino alemán, sin autoridad sobre los demás reinos nacionales, y rompe con la tutela del Papado. Por otra parte, los príncipes no entienden ya que su misión era conducir al pueblo cristiano a la salvación según las orientaciones religiosas sino que defienden, en Francia, en Aragón, en Inglaterra, intereses políticos y desean someter a ellos al Clero. Estos reyes, que centralizaron el poder y crearon una administración para cobrar impuestos y mantener un ejército al servicio de la Corona, en su afán unificador de los reinos, que son el embrión del Estado moderno, chocaron con la negativa eclesial a tributar por sus inmensas propiedades y con la existencia de tribunales eclesiásticos, que se atribuían el papel de instancia superior de apelación. Entonces los legistas y filósofos que asesoraban a los reyes buscaron una relación de la Iglesia con el gobierno civil distinta de la tradicional y que exigía otra explicación del poder.

Ese proceso coincidió con la gran revolución

de la Edad Media, el asentamiento y el fortalecimiento de las ciudades, como lugares de relaciones económicas. Y en esas ciudades se crean las universidades, que se configuran como un espacio intelectual, de ejercicio de la razón y estudio de las diversas corrientes filosóficas y doctrinas jurídicas. Son centros para formar personas en el conocimiento, de las que se van a nutrir los concejos municipales y las cortes reales.

Hacia 1300 los asesores de Felipe IV el Hermoso defendieron la autonomía del rey francés en su pelea con Bonifacio VIII. Hasta el siglo XIII la relación entre los dos poderes se había interpretado con nociones familiares en el medio intelectual eclesiástico, pero en su mayoría ajenas a la filosofía: exégesis alegóricas de pasajes bíblicos, interpretaciones simbólicas, metáforas (cuerpo-alma, etc.), narraciones históricas (incluidas falsificaciones como la *donatio Constantini*), que incorporaban al lenguaje jurídico –en particular, el derecho canónico– y político. Pero, cuando la teoría política medieval se encuentra en la necesidad de fundamentar conceptualmente el nacimiento del orden político, es decir, de la *res publica*, llámese *regnum*, *civitas*, *communitas civitatis*, *civilitas* o *imperium*, emplea predominantemente la terminología aristotélica, aunque le da un significado distinto, más acorde con la realidad que intenta pensar, tan lejana de la realidad política en la que surgió ese aparato conceptual. Y, al mismo tiempo, engendra ideas políticas protomodernas.

a) La recepción de Aristóteles

El conocimiento de la Ética aristotélica intro-

dujo la idea de lo político *por naturaleza* y la posterior traducción de la *Política* de Aristóteles por Guillermo de Moerbeke (1260) ofrecía una explicación natural y racional de la política y sirvió de base para una nueva filosofía política²⁸. La influencia de la recepción aristotélica es innegable y hay muchas coincidencias e indicios para creer que fue relevante en la conceptualización filosófica del poder político desde mediados del siglo XIII y en la incorporación de nuevos temas al repertorio de las ideas políticas. Sin embargo, también se ha mostrado que no es el único factor para explicar la creación de la nueva teoría política y que, además, la utilización de la obra del Estagirita fue muchas veces escasamente fiel a su pensamiento²⁹.

Un cambio teórico significativo fue la incorporación de la teleología aristotélica, que sostiene que todo orden se orienta hacia un fin y que, por tanto, los actos humanos deben ser ordenados al fin último del hombre, que es la felicidad. El aristotelismo cristiano desdobló

28. La influencia de la recepción aristotélica en la formación de la teoría política medieval ha sido un tema central de la historiografía, desde los trabajos de Martin Grabmann, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, München, 1934. Walter Ullmann insistió en él, al oponer a la tradicional doctrina descendente del poder desde Dios la aparición de una teoría ascendente del poder, que veía inspirada en el pensamiento aristotélico; véase ULLMANN, W. *Principios de gobierno y política en la Edad Media*. Madrid: Alianza, 1985; Id. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona: Ariel.

29. Véase NEDERMAN, C. J. "Aristotelianism and the Origins of Political Science in the Twelfth Century", *Journal of the History of Ideas*, 1991, pp. 179 ss.; "The Meaning of Aristotelianism in medieval Moral and Political Thought", *ibid.*, 1996, 563 ss.; BLACK, A. *El pensamiento político en Europa. 1250-1450*, Cambridge, 1996, pp. 120 ss.; GRIGNASCHI, M. "Le rôle de l'Aristotelisme dans le Defensor Pacis de Marsile de Padoue", *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, 35 (1955), pp. 301-340.

el último fin humano en un fin natural, mientras estamos en esta vida, y otro fin sobrenatural, la felicidad eterna o salvación en la otra vida. En consecuencia, se empezó a distinguir la acción de gobierno orientada a conseguir el fin temporal y la acción de la Iglesia dirigida al fin espiritual. Y el conflicto entre poderes se revistió de la discusión filosófica sobre el sustrato ético de los dos fines de la vida humana y la relación entre ambos: sobre si uno de ellos es más último que el otro o sobre si existe solo un fin que incluye al otro. La dualidad de soberanías quedaba teorizada con categorías aristotélicas, justificando la separación funcional de ambos poderes y la relación entre ellos: cada poder tiene que conducir al hombre a un fin distinto, natural o sobrenatural, y la diferente naturaleza del fin determina el diferente carácter del poder.

Así, para Tomás de Aquino el hombre empieza a preparar su salvación futura ya en esta vida y que, por ello, está dirigido simultáneamente por dos guías diferentes: el príncipe temporal, que lo conduce a su fin último natural, y el sacerdote, que lo conduce a su fin último sobrenatural, pues si el hombre debe ser conducido a su virtud y a su fin naturales por un soberano, también otro soberano debe conducirlo, simultáneamente, a su virtud y a su fin sobrenaturales. La solución que da Tomás al problema de la “concurrencia de soberanías” es confusa³⁰ y la traslación al te-

30. No está claro si la relación entre el poder espiritual y el temporal se define como una autonomía fundada en la dependencia de ambos poderes en paralelo respecto de Dios (“Potestas spiritualis et saecularis utraque deducitur a potestate divina et ideo in tantum saecularis potestas est sub spirituali in quantum est ei a Deo

reño político del equilibrio o armonía que defendía entre la razón y la fe, parece demasiado ingenua, pues procede como si esos dos poderes acordaran acerca de sus respectivas jurisdicciones, es decir, como si cada uno de ellos coincidiera perfectamente con el otro acerca de la jurisdicción que corresponde a cada uno de ambos soberanos³¹.

Como el fin de la vida humana es la felicidad y la verdadera felicidad solo se dará en la vida eterna, el fin de la acción política –el orden en este mundo– sigue subordinado a la ordenación hacia el fin superior. Según Tomás, la ley divina no suplanta a la ley humana, sí la ordena como su causa final y, por tanto, la subordina, como repite con insistencia en *De regno*, su inconclusa obra política. Así, el dualismo de fines, terrenal y espiritual, no elimina la jerarquía entre ellos en la interpretación cristiana del aristotelismo. La autonomía entre los dos poderes es relativa y desequilibrada. No se acaba de salir de la doctrina gelasiana acerca de *dos* poderes, el temporal subordinado al

supposita, scilicet in his quae ad salutem animae pertinent [...] In his autem quae ad bonum civile pertinent, est magis obediendum potestati saeculari quam spirituali”, In II Sent., dist. 44, q. 2, art. 2); o si, en cambio, se define como una autonomía relativa que admite la intervención del poder espiritual en el orden temporal (“Potestas saecularis subditur spirituali sicut corpus animae [...] et ideo non est usurpatum iudicium si spiritualis potestas se intromittit de temporalibus quantum ad ea, in quibus subditur ei saecularis potestas vel quae ei a saeculari potestate relinquuntur”, S. Theol., IIa IIae, q. 60, art. 6, ad 3um); o si, más bien, se entiende como una subordinación del poder temporal al espiritual que anula cualquier autonomía (“Sic enim ei, ad quem finis ultimi cura pertinet, subdī debent illi, ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi...”, *De regno*: nota 1, pág. 466, líneas 116-119); Sancti Thomae de Aquino, *Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis*, 2006, en: <http://www.corpusthomicum.org/orp.html>.

31. Véase MIETHKE, J. *Las ideas políticas de la Edad Media*. Buenos Aires, 1993, pp. 87 ss.

espiritual. En el aristotelismo de Tomás y sus discípulos la teoría política se sigue configurando como un discurso acerca de dos poderes y acerca de la relación entre ellos, como antes de la recepción de Aristóteles.

Pero como toda teoría política medieval tiene que definirse sobre el conflicto permanente entre estos dos poderes, pronto se iba a defender la total separación de los dos poderes y a poner el acento en la autonomía del poder civil. Así lo hicieron Dante y Ockham, partidarios del emperador y contrarios al dominio político del Papa en el Norte de Italia, aunque estos autores no cuestionaban el primado del Papa y creían que su autoridad constituye también un poder, solo que religioso.

Otro elemento teórico es el origen natural del poder y su estatus ontológico, avanzando en la fundamentación del orden político, que Aristóteles había llamado *polis* y había considerado natural. Las obras escritas en torno a 1300 reinterpretan el naturalismo aristotélico para explicar el nacimiento del orden político y, aunque en moldes conceptuales aristotélicos, comienzan a anunciar ideas políticas modernas. La nueva teoría política fundamenta el orden político reinterpretando el concepto aristotélico de “naturaleza” y sustituyendo gradualmente la explicación metafísica del nacimiento de la *polis* por una explicación naturalista, más basada en las necesidades e insuficiencias del ser humano. La metamorfosis que la causalidad final aristotélica sufre en la teoría política induce a pensar que la continuidad es más formal que sustancial y que en el pensamiento político medieval la tra-

dición comunitaria clásica convive ya con el incipiente individualismo burgués y prelude el pensamiento político moderno.

El autor más importante de los defensores de Felipe IV de Francia frente a Roma fue Juan de París. También dominico, Aristóteles es asimismo su principal fuente filosófica, pero, más decidido a terminar con la sumisión del gobernante al Papado, se muestra menos conciliador que Tomás y sus tesis desdibujan más el carácter virtuoso y comunitario del reino y avanzan profundizando en aquellos aspectos, anunciados en *De regno*, que son más propios del pensamiento moderno. Ya no concibe la política como la realización de la perfección ético-racional humana “natural”, sino que presenta el hecho político como expresión y consecuencia de sus necesidades y debilidades³².

Además, no presenta el reino como el ámbito de lo común ético-racional, en el que ya se han satisfecho las necesidades de la vida y de conservación, sino como un ámbito en el que se producen conflictos individuales, debido a que en él cada individuo busca satisfacer lo individual, no lo común. Juan cree que se necesita que una persona gobierne, porque el bien común solo es alcanzable como resultado del ejercicio del gobierno o *dominium* y que no es algo exigible con carácter previo al gobierno. A diferencia de Aristóteles, para quien el gobierno de la *polis* surge entre ciudadanos iguales que tienen superadas las necesidades

32. Véase BAYONA, B. *El origen del Estado laico desde la Edad Media*. ob. cit., pp. 92-109.

materiales del individuo y es fruto de la participación desinteresada de todos mediante la razón humana en el acuerdo acerca de lo común, para el dominico francés, el rey en el gobierno del *regnum* tiene la función de juez en los litigios que surgen entre individuos, es decir, arbitra entre los intereses individuales de propietarios.

b) El fundamento laico del poder: Marsilio de Padua

El primer autor medieval que niega al Clero todo poder de intervención política es Marsilio de Padua. Varios siglos antes que Spinoza, Hobbes o Locke, en la primera mitad del siglo XIV, Marsilio de Padua defendió en el *Defensor pacis* y el *Defensor minor*³³, el origen secular y el carácter exclusivo del poder civil, siendo el primer cristiano que dio un fundamento solo racional al poder y se atrevió a excluir por completo al Clero de la organización de la vida social³⁴.

A su juicio, acabar con el poder del Papado para garantizar la paz requiere fundar racionalmente el poder y demostrar que el sacerdocio cristiano es una misión espiritual, que excluye de raíz todo poder temporal. La I Parte del *Defensor pacis* analiza racionalmente el poder y lo asienta sobre bases solo laicas.

33. Traducciones: Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*. Madrid: Tecnos, 1987 (En adelante se cita: DP, seguido de la Parte y el capítulo); *El defensor menor*, en Marsilio de Padua, *Sobre el poder del Imperio y del Papa*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005.

34. Sobre este autor véase BAYONA, B. *Religión y poder*, Biblioteca Nueva-Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007; ÍDEM, *Marsilio de Padua*, Orto, Madrid, 2011; ÍDEM, "El fundamento del poder en Marsilio de Padua", en *El pensamiento político en la Edad Media*, Fundación Areces, 2010, pp. 141-168: <http://www.fundacionareces.es/fundacionareces/portal.do?TR=C&IDR=532>.

Y la II Parte, de marcado carácter teológico, despolitiza el sacerdocio y lo desautoriza para legislar con el aval de las Sagradas Escrituras. En suma, la hierocracia es contraria a la revelación divina, además es contradictoria con la razón humana que fundamenta el orden civil. Si la I Parte aspira "demostrar esa tesis por los métodos seguros descubiertos por el ingenio humano, con proposiciones ciertas, que sean evidentes a cualquier mente", la II pretende "confirmarlo con los testimonios de la verdad eterna" y otras autoridades de fe. Las dos Partes se complementan y en la II abundan las remisiones a tesis probadas racionalmente en la anterior, de modo que las verdades de la Escritura, expuestas están en armonía con las conclusiones de la ciencia política razonadas. No establece cada Parte un tipo de verdad diferente, sino que ambas muestran la misma verdad: solo hay un poder y no es sacerdotal. La distinción de planos y la diferencia de métodos obedecen a un plan diseñado para desmontar la doctrina del poder pontificio tanto por medio de la razón como por la revelación: las dos vías llevan al carácter ilegítimo del poder ejercido por el sacerdocio, pues Marsilio se propone dejar sin argumentos a la teocracia papal, sea desde la luz natural dando fundamento 'científico' al poder, sea desde la teología desvinculando el sacerdocio cristiano del poder.

A pesar de su aparente fidelidad a Aristóteles, sobre cuyas citas basa la primera Parte del *Defensor pacis*, y de que el concepto clave vuelve a ser la *civitas*, cuyo origen explica como un proceso histórico-genético de los vínculos humanos desde la casa hacia la *civitas* (DP I,III,3), en realidad Marsilio no mantiene la

concepción ontológica del naturalismo aristotélico, sino que lo interpreta de forma casi instrumental y materialista: sienta el principio de que el objetivo de la vida política es la *sufficientia vitae*, que vincula primariamente a la conservación de la especie. Expresa así un naturalismo extremo, pues sitúa a los hombres en el mismo plano que los animales, cuando sostiene que la *sufficientia vitae* tiende a satisfacer una situación de indigencia natural de la especie a la hora de *vivir*, sin hacer ninguna referencia al *bien vivir* aristotélico³⁵.

En efecto, el impulso hacia la *civitas* arraiga en la precariedad de la naturaleza humana, en la condición natural de indigencia del hombre, que nace indefenso y sufre las contrariedades del entorno en mayor medida que el resto de los animales. Y, para evitar los eventuales daños de tal condición, el hombre se vio en la necesidad de valerse de distintas artes. Pero, como tales artes solo pueden ser ejercitadas a través del concurso de muchos hombres, fue preciso que los hombres se reunieran para obtener los beneficios que derivan de ellos, y evitar así los mencionados perjuicios (DP I,IV,3). El resultado de esa congregación es la *civitas*. Explica, pues, el paso desde la comunidad primitiva a la *civitas* o comunidad perfecta mediante el aumento de la experiencia del hombre, pues de la experiencia nace la distinción entre las partes de la *civitas*, que corresponden a las artes necesarias para el bien vivir (DP I,III,5), y que diferencian el carácter y el funcionamiento de la *civitas* de lo

35. "Todos los hombres, no tarados ni impedidos por otra razón, desean naturalmente una vida suficiente y rehúyen y rechazan lo que la daña, lo cual no solo se admite para los hombres, sino también para los animales de todo género" (DP I,IV,2).

que eran las comunidades anteriores. Lo propio de la comunidad acabada o *civitas* es la multiplicidad diferenciada de partes u oficios que la integran (DP I,IV,5).

De este modo, para explicar el paso de las comunidades prepolíticas hasta la *civitas*, aunque se mantenga que sigue el orden de la naturaleza, que va de menos a lo más perfecto, recurre a la experiencia, al arte y a la razón, dejando de lado el principio aristotélico "el hombre es político por naturaleza". Si la principal diferencia de la *civitas* respecto de las comunidades anteriores se encuentra en el incremento cuantitativo de la experiencia y en el grado de diferenciación entre sus partes, la *civitas* no parece ser ya causa final de las comunidades anteriores ni se supone ontológicamente anterior a ellas, sino que es descubierta por la experiencia e instituida por la razón, por ser necesaria para satisfacer la indigencia del hombre. Por tanto, el hombre tiende *naturalmente* hacia la suficiencia de la vida, no a la comunidad política. Esta no es sino la respuesta racional, específicamente humana, a la necesidad de satisfacer esa tendencia natural a la vida suficiente, esa necesidad de superar la indigencia natural. En el naturalismo marsiliano la *civitas* no es comunidad natural, sino que es descubierta por la experiencia como instrumento necesario para satisfacer la vida suficiente del hombre y es instituida por la razón para lograrlo. Marsilio parece, pues, introducir el principio de autoconservación como nuevo principio de la teoría política, alejándose de la natural politicidad humana del pensamiento de Aristóteles de que sea, y registra los primeros indicios de racionalismo instrumental.

En resumen, para fundamentar el poder sobre bases laicas, concibe la *civitas* como un centro de poder efectivo, que no reconoce otro poder, ni se somete a ninguna otra autoridad que no sea su propia ley. Y, para acabar con el poder del Papa, define la ley como precepto coactivo y pregunta quién tiene el poder de jurisdicción, esto es, el poder de decir la ley o legislar. Responde que el legislador soberano son los ciudadanos, considerados como un todo (*universitas civium*): el pueblo constituye la autoridad suprema y la legitimidad de los demás poderes reside en la delegación popular. Y el criterio para determinarlo y asegurar que surgirán en la comunidad leyes y gobiernos justos es el consenso político y la voluntad de los ciudadanos. De modo que el único fundamento del poder radica en la voluntad de los ciudadanos (*universitas civium*) y el consentimiento del pueblo es la única fuente de poder. Por tanto, el poder tiene solo origen popular, civil o *laico* (de *laos*, pueblo), el pueblo es el *legislador supremo* y la supremacía eclesiástica implica una usurpación del poder y causa la guerra civil entre los cristianos.

Así, frente a la doctrina medieval de los dos poderes, defiende la unidad de soberanía, porque solo si se concentra todo el poder y se arrebató la jurisdicción al llamado poder espiritual se pueden evitar los conflictos implícitos en la solución dualista. La teoría marsiliana se asienta en la necesidad de una totalidad anterior, que determina el carácter del gobierno político y que es, al mismo tiempo, civil y religiosa (*universitas civium* y *universitas fidelium*), de modo que tanto el príncipe como

el Papa quedan subordinados a la comunidad entendida como *universitas*. Por tanto, no solo defiende la autonomía del poder temporal frente al religioso, sino que fundamenta la exclusividad del poder político y, por tanto, la superioridad del gobernante secular sobre el Clero: quien gobierna la sociedad civil gobierna también la Iglesia.

Sentada esta explicación estrictamente racional y escasamente ética del hecho político, la exclusión del poder espiritual viene de suyo. Lo que Marsilio pretendía era someter el Clero al poder civil, en vez de que el legislador dependiera del Clero: quería que todos acataran las leyes civiles, incluso el Papa. Por ello, acusó al Papa de emplear la religión como pretexto para ocultar su ambición y prepotencia y combatió el poder pontificio, por ser también contrario al mensaje de Cristo, que dijo *no he venido a juzgar*. Para él la religión del Evangelio es doctrina, no ley, y los sacerdotes no tienen otra autoridad que la de los médicos, la autoridad de enseñar y diagnosticar y la autoridad de recetar, pero no la de obligar ni coaccionar. De modo que combatió el poder pontificio también por ser contrario al verdadero cristianismo, pues Jesús dijo: *“no he venido a juzgar”* y *“mi Reino no es de este mundo”*. Solo Dios, en la otra vida, será el juez de la ley cristiana y, por tanto, el Papa yerra y peca, cuando actúa como juez y señor en este mundo y confunde el Reino de Dios con la Iglesia.

De ese modo, escribió la primera teoría política cristiana que sostenía la autosuficiencia del hecho político y el carácter radicalmente

independiente y secular del poder. Si solo el gobierno secular puede hacer leyes y exigir su cumplimiento, no hay otras leyes; ni existe, en sentido propio, ‘poder espiritual’, pues este solo lo tiene Dios y lo ejercerá en el juicio final. En el mundo el poder tiene origen laico y está en manos laicas. Una consecuencia es que el marco jurídico es igual para todos, sean clérigos o no. Otra, es que no hay lugar en la sociedad para tribunales eclesiásticos ni justicias religiosas sobre los ciudadanos, sino que en este mundo los únicos jueces son laicos. Y también que la definición legal de qué es un matrimonio y la capacidad para conceder un divorcio o una dispensa matrimonial corresponde solo al gobernante civil, no al poder eclesiástico.

Ahora bien, en una sociedad religiosamente homogénea, la contrapartida de unificar el poder fue incluir el gobierno de la Iglesia en el gobierno de la sociedad: si el soberano es el principio organizador del cuerpo político, ha de decidir también la ordenación de la comunidad de fieles. Lejos de lo que hoy entendemos por Estado laico, Marsilio no separó la Iglesia del Estado, pues no imaginaba un Estado sin religión oficial. Pero confinó la ley divina en la otra vida y convirtió al pueblo (que está representado en el gobierno) en la única fuente de poder: en el *legislador supremo*. Y, al unificar el poder en una sociedad homogénea, incluyó el gobierno de la Iglesia dentro del gobierno de la sociedad.

Más que reformar la Iglesia, como quería Ockham y luego, Erasmo o Lutero, el objetivo de Marsilio era directamente político: asegurar

la paz, dando una base sólida al poder. Convencido de que el poder del Clero destruye la paz en la comunidad humana, se propuso someter el Clero al poder civil y que todos acataran las leyes civiles, incluso el Papa, en vez de que el legislador dependiera del Papa.

La mayoría de los pensadores siguieron aceptando que había dos poderes y el discurso de las dos soberanías perduró más de 300 años, hasta que Hobbes formuló la teoría de que la política no es cosa de Dios, sino de los hombres, y redujo el poder a un único soberano. Pero esa idea clave del pensamiento político moderno es fruto de un proceso, que parte de la obra de Marsilio de Padua y se desarrolla dentro del anglicanismo³⁶. Y tanto Hobbes como Marsilio, al excluir que haya un poder distinto del justificado racionalmente y mantener la homogeneidad religiosa de la sociedad, subordinan la organización de la Iglesia al poder civil³⁷.

36. Las tesis de Marsilio influyeron decisivamente en la Reforma Anglicana, por la que el rey de Inglaterra es formalmente el jefe de una Iglesia de Estado. Véase, SIMONETTA, S., *Marsilio in Inghilterra. Stato e chiesa nel pensiero politico inglese fra XIV e XVII secolo*, Milán, LED, 2000; Id., *Dal Difensore della Pace al Leviatano, Marsilio da Padova nel Seicento inglese*, Milán, Unicopli, 2000.

37. Véase BAYONA, B., “Religión y poder en Hobbes y Marsilio de Padua: similitudes y diferencias”, *Pensamiento*, vol. 63, n° 244, 2009, pp. 221-259. Hobbes niega que haya dos poderes: “Gobierno temporal y espiritual son dos palabras traídas al mundo para hacer que los hombres vean doble y confundan a su legítimo soberano (...) No hay más gobierno en esta vida, ni Estado, que los temporales”. Si se admiten dos fuentes de poder, “necesariamente habrá facciones opuestas, y de ello se seguirá la guerra civil, dentro del Estado, entre la Iglesia y el Estado, entre los espiritualistas y los temporalistas, entre la espada de la justicia y el escudo de la fe; y, aún más grave, habrá disensión, dentro de cada hombre cristiano, entre el cristiano y el hombre”, Hobbes, *Leviatán*, c. 39, ob. cit., p. 368. Le parece peligrosa la distinción entre poder temporal y poder espiritual, porque “el poder queda de hecho dividido cuando se comparte”; y si el poder civil debe sujetarse de algún modo a otro, pierde autoridad y no puede gobernar la comunidad, *Ibid.*, III,42, p. 444.