

El problema de la doble soberanía:

Francisco Bertelloni

desde la teoría política clásica hasta Carl Schmitt¹

1. El problema de la doble soberanía en un texto de C. Schmitt

¿Es posible leer el desarrollo de algunos de los momentos más relevantes de la teoría política, desde la Antigüedad clásica hasta hoy, a la luz de un único hilo conductor? En un rápido comentario a *Die Religionskritik Spinozas* de Leo Strauss, Carl Schmitt ha sugerido esa posibilidad:

... Hobbes combate la típica escisión judeocristiana de la unidad política originaria. Según Hobbes la distinción entre los dos poderes, el temporal y el espiritual, era ajena a los paganos, porque la religión era, a sus ojos, parte integrante de la política; [...] la Iglesia romana papal [...] vive de esa separación del poder espiritual y el temporal, capaz de aniquilar al Estado. La superstición y el abuso de extrañas creencias en los espíritus [...] han destruido la unidad pagana originaria y natural de la política y la religión.²

El texto de Schmitt alude al problema de las dos *potestates* e identifica su origen. Algo anacrónicamente, hoy el problema podría ser llamado «problema de la doble soberanía» o de la «simultaneidad de dos soberanías». Schmitt hace de esa doble soberanía una suerte de *leitmotiv* con el que unifica y compromete fuertemente cuatro momentos centrales de la historia y de la teoría políticas:

1. Este artículo reproduce el texto de la conferencia leída el 13 de agosto de 2015 en la mesa presidida por Carlos Strasser durante el XII Congreso Internacional de Ciencia Política, organizado por la Sociedad Argentina de Análisis Político (SAAP) en la Universidad Nacional de Cuyo. Una primera y sintética versión de esa conferencia fue publicada después, bajo el título de «La doble soberanía desde la edad media hasta Hobbes», en *Avatares filosóficos* 3, 2016, pp. 71-82. El texto que se publica aquí es una versión revisada, actualizada y sensiblemente aumentada de los dos textos anteriores.

2. Schmitt, C., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Edition Maschke Hohenheim, Köln-Lövenich, 1982, p. 21.

(1) la unidad política originaria del mundo pagano-clásico; (2) la ruptura judeo-cristiana³ (*i.e.* romano-papal) de esa unidad de los poderes espiritual y temporal; (3) el intento de Hobbes de neutralizar esa ruptura llevada a cabo, según Schmitt, por «la Iglesia romana papal»; y (4) el decidido *Plädoyer* de Schmitt en favor del Estado unitario («el Estado moderno exige voluntad y espíritu unitarios»),⁴ equivalente a su plena adhesión al programa hobbesiano de desactivación de esa ruptura.

Mi propósito aquí es triple. Primero intentaré reconstruir la historia de esos momentos. Luego procuraré mostrar el significado teórico del problema de la doble soberanía que Schmitt presenta como protagonista –directo o indirecto– de una historia de doce siglos. Para hacer más clara esa historia, agregaré a esa reconstrucción otros momentos que, si bien no son mencionados por Schmitt, también forman parte de esa misma historia y la completan. Y en tercer lugar intentaré ilustrar los momentos más relevantes de mi reconstrucción con cuatro pasajes de los capítulos XXIX y XLVII del *Leviatán*, que aluden puntualmente y con irreprochable precisión histórica a cada uno de esos momentos. Aunque esas referencias del *Leviatán* puedan resultar algo fugaces, sin embargo ellas ponen de manifiesto una notable deuda hobbesiana con hechos históricos muy puntuales en la construcción de su teoría. Esa deuda de Hobbes con la historia invita a tomar en consideración esos pasajes cuya fugacidad de ninguna manera debe opacar su relevancia en la construcción de la argumentación del *Leviatán*. Pues se trata de pasajes que ponen de manifiesto la visión retrospectiva que la teoría política de la temprana modernidad lanza sobre sus antecedentes clásicos y sobre algunos de los problemas irresueltos que ella hereda del pensamiento político precedente y se propone resolver.

3. La expresión «judeocristiana» que aquí emplea Schmitt es, en mi opinión, algo confusa. Aunque ella aparenta envolver judaísmo y cristianismo, creo que Schmitt parece referirse sólo al cristianismo, al que aquí presenta como religión enraizada en orígenes judíos (quizá por ello utiliza la expresión «judeocristiana»). No es el caso discutir aquí esa concepción. Más importante es tomar nota de que este texto de Schmitt suscribe, sin reservas, una tesis principal de Hobbes según la cual el protagonista de la escisión de la unidad política originaria es el cristianismo en su versión romano-papal, que en el texto es directamente aludido con la formulación «La superstición y el abuso de extrañas creencias en los espíritus» (*i.e.* la filosofía y teología de la escolástica). Schmitt excluye explícitamente al judaísmo de esa escisión cuando, en ese mismo párrafo –que, en favor de la brevedad, obvié en la cita–, escribe: «die Juden bewirkten die Einheit von der religiösen Seite her» («los judíos construyeron la unidad desde lo religioso») (*ibid.*, el destacado es mío). Creo que, con ello, Schmitt alude a una suerte de contrafigura judía de la unidad pagana originaria: mientras que la primera unifica política y religión desde la religión, la segunda las unifica desde la política.

4. «... die [...] Armatur einer modernen staatlichen Organisation erfordert einen einheitlichen Willen und einen einheitlichen Geist» (*Der Leviathan...*, *op. cit.*, p. 118).

Tal como lo sugiere el texto de Schmitt, la lógica política del binomio monismo (soberanía única) / dualismo (doble soberanía) remonta su origen hasta el mundo clásico precristiano, primero helenístico y luego romano. Más tarde esa misma lógica conoce inflexiones en el siglo V, cuando la Iglesia cristiana comienza a formar parte del Imperio en el mundo romano cristiano-bizantino. A partir de entonces el problema irrumpe de modo vertiginoso para desencadenar desarrollos teóricos altamente relevantes, cuyas repercusiones llegan hasta la teoría política moderna. En efecto, el problema es heredado, primero, por el mundo cristiano medieval europeo, cuya literatura política privilegia mayormente la lógica del dualismo. A principios del siglo XIV Marsilio de Padua combate ese dualismo y defiende con vehemencia el monismo, que entiende como soberanía única del poder civil. El monismo vuelve a aparecer con insistencia en la primera mitad del siglo XVI en la Inglaterra de Enrique VIII (1491-1547). Y luego ese mismo monismo reaparece entre fines del siglo XVI y principios del XVII en la Inglaterra de Jacobo I (1566-1619). El jesuita Francisco Suárez (1548-1617) retoma y unifica toda esa tradición: critica el monismo inglés, identifica a Marsilio de Padua como presunto inspirador de ese monismo, emprende una fuerte defensa del dualismo político como excusa para garantizar la independencia de la Iglesia respecto del poder civil y, al mismo tiempo, para asegurar la superioridad eclesial sobre ese poder civil. Hobbes en el *Leviatán* (1651) combate con vehemencia el dualismo, cuyo origen atribuye a la Iglesia romana. Y por último Schmitt vuelve a defender el monismo y la soberanía única, cuyo mejor exponente encuentra, sin duda, en Thomas Hobbes.

A efectos de facilitar la comprensión de este artículo quizá no sea superfluo recordar que una inteligencia correcta y completa del problema de la doble soberanía enfrentado por Hobbes en el siglo XVII exige reconstruir la historia del problema *desde su origen*, *i.e.* desde el momento en que el problema nace en el siglo V para comenzar a ejercer, a partir de ese momento y de modo insistente, su fuerte influencia en la teoría política europea. Sólo la identificación del origen del problema de la doble soberanía y su seguimiento a lo largo de su historia permitirá entender su vigencia y su continuidad desde sus comienzos hasta la modernidad, además de su relevancia en la teoría política de Hobbes.

2. Las consecuencias del problema de la soberanía vacante de Roma según la interpretación de Ernst Benz

Ernst Benz nos ha transmitido un modelo interpretativo de máxima utilidad para entender ese origen y sus consecuencias teórico-políticas. El modelo de Benz ex-

plica ese origen tomando como punto de partida los hechos acaecidos en el ámbito del Imperio romano a partir del momento de su cristianización.⁵ Recurriendo a ese modelo puede afirmarse que después de la cristianización del Imperio, después del traslado de su capital a Bizancio en el siglo IV, y por último, después de la caída de Roma en el siglo V y con posterioridad a su consecuente desaparición como sede de la parte occidental del Imperio, tres veces cristianas formularon sendas interpretaciones acerca de la caída de Roma y acerca del espacio político que esa desaparición había dejado vacante. Cada una de esas tres veces se presentó como una diferente propuesta *cristiana* sobre el futuro destino de la *soberanía romana vacante* y sobre la posible continuidad de esa soberanía imperial. La primera propuesta provino del Imperio cristiano romano-bizantino. La segunda fue de San Agustín. Y la tercera del obispo de Roma, *i.e.* del Papado romano. En la mutua interrelación entre esas propuestas se anuncia el origen histórico más remoto del futuro rumbo que luego habría de tomar el problema de la doble soberanía en la teoría política europea, por lo menos hasta Thomas Hobbes.

2.1. *La propuesta bizantina*

La propuesta del Imperio cristiano-bizantino se apoyaba sobre dos ideas.

La primera idea había sido transmitida por una inveterada tradición que se remontaba, por lo menos, hasta el Imperio helenístico. Esa tradición, arraigada en la antigua cultura imperial, se transmitió desde el Imperio helenístico al Imperio romano ya antes de su cristianización, y luego fue heredada por el Imperio romano cuando éste se transformó en Imperio romano cristiano. Esa tradición entiende el Imperio como un poder político que incluye, dentro de sí, también la jurisdicción sobre la religión. Del mismo modo como en el mundo helenístico, y luego en el romano, la autoridad política del emperador recaía sobre *todo* el Imperio –incluida su religión–, cuando el Imperio se cristianiza su autoridad se extiende, también, sobre la Iglesia cristiana, que pasa a ser entendida como dimensión interna al Imperio, *i.e.* como religión del Estado.⁶ La historiografía ha bautizado esta concepción con el nombre de *césaropapismo*. Éste hacía de la religión una parte más de la política del Imperio, *i.e.* una dimensión interna de la estructura imperial, y por ello concebía al emperador como un supremo poder político y, además, religioso, sin admitir distinciones entre religión y política. Por esa razón, en Constantinopla, las relaciones entre Imperio e Iglesia evidencian un

5. Cfr. Benz, Ernst, *Geist und Leben der Ostkirche*. Rowohlt, Hamburg, 1957, pp. 136 y ss.

6. Cfr. Congar, Yves, *Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días*, en M. Schmaus, A. Grillmeier y L. Scheffczyk (eds.), *Historia de los dogmas*, T. III, Cuad. 3c-d. BAC, Madrid, 1976, pp. 41 y s.

monismo de poderes que no separa la Iglesia del Imperio y que tampoco admite división entre el emperador y el papa. Es importante tener en cuenta que ese monismo era de origen predominantemente cultural. Es decir, no se trataba de una teoría propiamente dicha, sino de un componente ateórico, pero por ello mismo, de un integrante inseparable del patrimonio de la cultura helenística y luego romana. El monismo césaropapista era ostensiblemente equivalente a una suerte de *teología política* que entendía al emperador como el primero después de Dios, sin intermediarios, imagen terrestre del poder monárquico absoluto de Dios, único custodio e intérprete del cristianismo, en síntesis, una suerte de absoluto en la tierra. Se trataba de una reformulación cristiana de la antigua idea romana del carácter divino del emperador, tal como lo expuso el biógrafo del emperador, Eusebio de Cesarea, en su panegírico del emperador Constantino, la *Vita Constantini*.⁷

La segunda idea sobre la que se apoyaba la propuesta del Imperio cristiano-bizantino no era cultural, sino histórica. Ella sostenía que la desaparición de la parte occidental del Imperio transformaba a la cabeza de la parte del Imperio subsistente en automática heredera histórica de la soberanía que Roma dejaba vacante. Ello hacía de Constantinopla la sucesora histórica, natural y directa de esa soberanía vacante, que se convertía así en sede de *toda* la soberanía universal romana. Más aún, la desaparición de la primera Roma transformaba a la Constantinopla cristiana en la segunda o –así se la llamó– *nueva Roma*, con todos los atributos y pretensiones propios de la primera Roma.

Se observará que, dentro del contexto en el que ambas ideas aparecen, ellas presentaban un carácter casi indiscutible. En efecto, indiscutible parecía la idea que sostenía la pertenencia de la religión a la política del Imperio, pues cuando éste se cristianiza, sustituye automáticamente la vieja religión pagana por el cristianismo, que, aunque logró imponerse como religión del Imperio, nunca logró alterar la tradicional estructura de pertenencia de la religión a la politicidad de ese Imperio. Por ello, en el Imperio cristianizado, la religión –ahora cristiana– siguió siendo un brazo interno de la política imperial. Y también parecía indiscutible la idea que hacía de Constantinopla la capital del Imperio que, por herencia histórica, recibía automáticamente la soberanía romana vacante y que, por ello, extendía su soberanía sobre *todos* los romanos, orientales y occidentales.

7. De Vries, Wilhelm, *Orthodoxie und Katholizismus. Gegensatz oder Ergänzung*. Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1965, pp. 21 y ss. Para la construcción de la figura de Constantino como primero después de Dios, véase la *Vita Constantini* de Eusebio, L. I, 4-6, accesible hoy en traducción inglesa (*Eusebius. Life of Constantine*. Introduction, translation and commentary by Averil Cameron and Stuart G. Hall, Clarendon Press, Oxford, 1999, p. 69) o española (*Eusebio de Cesarea, Vida de Constantino*. Introducción traducción y notas de Martín Gurruchaga, Gredos, Madrid, 1994, pp. 145 y s.).

Si estas dos ideas –la concepción *cultural* que reunía en el Imperio religión y política y la concepción *histórica* que hacía de Constantinopla la heredera de la soberanía vacante de Roma– se consideran juntamente, de su conjunción resultaba que el Imperio romano cristiano se transformaba en sede de la soberanía de un Imperio cristiano con alcance universal sobre todos los romanos, que, por lo demás, eran cristianos. Por ello, según la propuesta bizantina, la renovación del Imperio se verifica en Constantinopla, ciudad que representaba un nuevo y gran cristianismo, ahora triunfante y con realización histórica y terrena. El nombre de *nueva Roma, nea Roma*, expresa, por una parte, la continuidad histórica y cultural, en Bizancio, de la plenitud de poder de la vieja Roma que desaparece. Y además, la nueva Roma constituye la ruptura con el carácter pagano de ese mundo. Bizancio es ahora la Roma cristiana que efectiviza toda la pretensión de poder del Imperio romano, pero según la ley de Cristo. Constantinopla, el nuevo nombre de Bizancio, inauguraba un nuevo *eón* en la historia de la romanidad, el eón cristiano. En lo sucesivo, Constantinopla representa y es protagonista principal de una nueva historia que quiere dejar atrás el paganismo político para convertirse en representante de una situación nueva: el cristianismo político.

2.2. *La propuesta de San Agustín*

La segunda propuesta provino de San Agustín. La caída de Roma había generado entre la aristocracia romana un fuerte reproche contra los cristianos. El reproche sostenía que la causa de la caída había sido el rechazo cristiano de los dioses nacionales que hasta ese momento habían sido el sostén de Roma. Para excusar al cristianismo de esa acusación de irreligiosidad pagana, Agustín desarrolló una ambiciosa teología de la historia que intentó identificar el verdadero paganismo. De allí el título de su obra: *De civitate Dei contra paganos*.

Más allá del discurso apologético de Agustín, en su tratado sostiene el carácter estrictamente transhistórico de la *civitas Dei*. Pues Agustín no mira con simpatía hacia el cristianismo consolidado en Bizancio. Y menos aún se deja seducir por el césaropapismo bizantino como espacio de posible realización o de triunfo del cristianismo en la historia. Por ello, su propuesta ante la caída de Roma nunca quiso ser política. Para Agustín el triunfo del cristianismo no debía ser el de un poder histórico o terreno, sino el de la *civitas Dei* entendida como fenómeno atemporal y escatológico.

Con ello, la *civitas Dei* agustiniana se presentaba como un *exitus* que, sin duda, resulta de la historia, pues es durante el curso temporal de la historia que ella se va constituyendo de acuerdo con las obras de los hombres. Pero esa *civitas* sólo se concretará y eclosionará fuera de la historia, pues es esencialmente postempo-

ral y escatológica.⁸ Ese carácter marcadamente no histórico y apolítico que Agustín atribuye a la *civitas Dei* equivalía a sostener que la soberanía vacante de Roma no debía identificarse con un poder político cristiano terreno. En cambio, esa vacancia encontraría su sede en una ciudad mística de definición posthistórica. Pues si bien la *civitas Dei* de Agustín ya comienza a existir en el tiempo, su existencia temporal es sólo peregrina («*civitas autem celestis vel potius pars eius, quae in hac mortalitate peregrinatur et vivit...*»⁹) y a la espera de su efectivización después del tiempo. Por ello, al mismo tiempo que la *civitas Dei* carecerá de *potestas coactiva* en este mundo, la Iglesia es solamente una suerte de simple representación terrena incompleta de esa *civitas Dei* posthistórica.¹⁰

2.3. La propuesta del obispo de Roma

La tercera propuesta fue la del obispo de Roma, el papa. Mientras la propuesta bizantina se presentaba como una concepción no teórica, cuyos fundamentos enraizaban, sobre todo, en la *historia* y en la *cultura* del Imperio, los fundamentos de la propuesta romana papal comenzaron a ser construidos como un sólido sistema doctrinal apoyado en la interpretación del texto bíblico. De esa interpretación papal también resultó una *teología política*.¹¹ Ésta empieza a aparecer ya en el siglo V, casi en simultaneidad con la consolidación de la propuesta bizantina, cuando el Papado emprende la tarea de construcción de la teoría de la monarquía papal como contrafigura política de la monarquía bizantina y como respuesta al césaropapismo y a su propuesta de continuidad de la soberanía romana en Bizancio.¹² En efecto, al mismo tiempo que Bizancio presentaba la figura del emperador como primero después de Dios, Roma desplazaba esa primacía hacia el obispo de la sede apostólica romana.

8. Curiosamente, también Hobbes reproduce esa misma distancia agustiniana –por lo demás, cautelosa– respecto de la posibilidad de una realización del cristianismo en la historia, cuando escribe que el reino de Cristo «... se realizará en el mundo venidero [...]; entonces Cristo juzgará el mundo y hará un estado espiritual (*Spiritually Common-wealth*)» (cfr. Hobbes, Thomas, *Leviathan*. Ed. Noel Malcolm, Clarendon Press, Oxford, 2012, cap. 42, p. 918).

9. San Agustín, *De civitate Dei*, XIX, 17

10. Para una presentación sintética de la teología agustiniana de la historia que incluye una interpretación de las ideas de Agustín sobre la ciudad de Dios en clave escatológica y de la realización del cristianismo como fenómeno fundamentalmente transhistórico, véase Löwith, Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Kohlhammer, Stuttgart, 1953, pp. 148 y ss.

11. Cfr. Ullmann, Walter, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*. N. York, 1961, p. 111.

12. Cfr. Ullmann, Walter, «Leo I and the Theme of Papal Primacy», *Journal of Theological Studies* NS 11, 1960, pp. 25-51.

Así, emperador y papa se presentaron como contendientes y pretendientes al ejercicio de la misma soberanía, pues ambos aspiraban a erigirse como sede de la misma inmediatez respecto de Dios y de la misma primacía sobre todos los súbditos del Imperio, que el papa consideraba como cristianos y Bizancio como romanos. La controversia, obviamente, tenía sus motivos, el más relevante de los cuales quizá haya sido la aspiración a esa inmediatez, que hacía de uno u otro el *primatus*, i.e. lo transformaba en intérprete del verdadero cristianismo y, simultáneamente, en un *ab-solutus* que es origen y sede de la totalidad de la soberanía.

3. Primer conflicto: entre la monarquía del obispo de Roma y la monarquía bizantina: «... the Papacy, is no other, than the Ghost of the deceased Roman Empire» (Hobbes)

Cada una de estas tres interpretaciones alcanzó una fortuna histórica diferente. La voz de la ciudad de Dios «mística» de Agustín careció de fortuna en la futura historia política europea.¹³ En cambio, entre Bizancio y el Papado se genera un intenso y largo conflicto, pues emperador y papa se disputan tanto el título de *primatus*, i.e. primero después de Dios, como el de soberano sobre los mismos súbditos. Según Bizancio, el primado pretendido por el Papado se opone a la tradición histórica y cultural romanas.¹⁴ En cambio, según el Papado, que se presenta como titular de la nueva soberanía universal de la Iglesia romana, Bizancio no puede ser sede de un universalismo cristiano centrado en el emperador porque ello destruye la primacía del sacerdocio resultante de la exégesis de la Biblia y de la teología política resultantes de su interpretación.

Podrá percibirse que de esta conflictiva situación planteada por ambos pretendientes al ejercicio de la misma soberanía, resultaba una paradoja de muy difícil resolución. En efecto, según la teología política de Bizancio la máxima autoridad de la Iglesia es el emperador porque éste es una autoridad *política*, imagen de la monarquía divina, cuya jurisdicción se extiende sobre *todos* los romanos, incluido el obispo de Roma, que también es romano. En cambio la teología política cons-

13. No paso por alto el resultado de las investigaciones de Arquillière concernientes a la tendencia de Agustín «à absorber l'ordre naturel dans l'ordre surnaturel». A partir del papa Gregorio I esta simple tendencia comenzó a convertirse en una absorción efectiva. Con todo, esa absorción no fue responsabilidad agustiniana (cfr. Arquillière, H. X., *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen âge*. Paris, 1972, p. 38).

14. Sobre la visión bizantina de la primacía papal, véase Nicol, Donald M., «The Byzantine View of Papal Sovereignty», en Diana Wood (ed.), *The Church and Sovereignty (c. 590-1918). Essays in honour for Michael Wilks*. Oxford 1991, pp. 173-185.

truida por la sede apostólica romana presentaba el poder del obispo de Roma como una máxima autoridad *religiosa* cuya jurisdicción, también universal, se extiende sobre todos los cristianos, incluido el emperador romano-bizantino, que, según el papa, era un cristiano más.¹⁵ Desde perspectivas diferentes –pero con sólidos argumentos en ambas partes–, emperador y papa esgrimen las mismas pretensiones: su reconocimiento como primer cristiano y, por ello, como el supremo intérprete del cristianismo. Pues allí donde reside la cabeza del cristianismo reside la verdadera Iglesia. Ambos aspiraban a transformarse en sede de la misma soberanía universal: imperial-cristiana la bizantina, eclesiológico-política la papal.

Sabemos que hasta el siglo XV, en Oriente, el Imperio salió airoso de esta contienda, mientras que el Papado romano triunfó sobre las pretensiones bizantinas en Occidente, donde, durante casi diez siglos, hizo ostensibles sus pretensiones. Hobbes registra ese triunfo papal. En el capítulo XLVII del *Leviatán* elenca algunos de los obstáculos que deben ser removidos para neutralizar el conflicto entre dos soberanos, y describe ese conflicto como «destructivo del Estado». Hobbes alude allí al surgimiento del Papado romano, cuando éste se erigió como aspirante a ocupar la soberanía vacante del Imperio romano que desaparecía, y con una descripción tan breve como precisa, lo describe como un soberano que llega para ocupar el mismo lugar de otro que desaparece:

Si consideramos el origen de este gran dominio eclesiástico [*i.e.* del Papado romano] se percibe que el pontificado no es otra cosa que el fantasma del fenecido Imperio romano que se asienta, coronado, sobre el sepulcro de ese mismo Imperio, porque el pontificado se alzó repentinamente sobre las ruinas de este poder pagano.¹⁶

4. Segundo conflicto: entre los dos poderes (espiritual y temporal) dentro de la *potestas ecclesiae*: «... a [...] doctrine plainly and directly against the essence of a Common-Wealth: that the Sovereign Power may be divided» (Hobbes)

Cuando el Papado comienza a oponerse a la monarquía del monismo césaropapista con su propia teoría de la monarquía papal, ésta muestra una novedad que habría de hacer un camino exitoso en la teoría política hasta Hobbes. Pues aunque el intento de aplicación de la teoría de la monarquía papal fracasó en Oriente, ello no obstaculizó su aplicación en Occidente, pero incluyendo ahora la *distinción* y división entre el poder temporal y espiritual, y la subordinación del pri-

15. De Vries, Wilhelm, *Orthodoxie und Katholizismus*. Freiburg – Basel – Wien 1965, pp. 21-2.

16. Hobbes, Thomas, *Leviathan, op. cit.*, cap. XLVII, p. 1118.

mero al segundo. Allí debutaba, en términos contemporáneos, la doctrina de la doble soberanía. Ésta, bajo la forma de la distinción entre las dos *potestates*, dio origen al prolongado conflicto teórico-político entre el poder espiritual y el temporal que dominó en el mundo medieval de Occidente y constituyó el motivo dominante de su teoría política.

Con ello, al primer conflicto entre la Roma papal y Constantinopla centrado en torno de la titularidad del *primatus* y de la sede de la monarquía entendida como única *potestas*, se agregaba ahora un segundo conflicto, provocado por la división entre ambos poderes dentro de la misma monarquía papal y por el intento papal de colocar al poder sacerdotal como un poder superior al temporal. Este nuevo conflicto resultó del modo como el Papado romano entendió la estructura interna de la autoridad monárquica que él, como primer cristiano, aspiraba a ejercer sobre todos los cristianos. Pues al mismo tiempo que el Papado entendía su soberanía eclesiástica como monarquía única, que –sin lograrlo– quería extenderse también hacia Oriente, el Papado incluía dentro de su concepción de esa monarquía la teoría de la separación entre los dos poderes ejercidos por el papa, pero aplicada, ahora con éxito, sobre Occidente. En la dicotomía introducida por el Papado en esa monarquía única debe verse el origen más remoto del problema de la separación de poderes, que, como tema protagónico, ocupa toda la teoría política medieval y luego se extiende, muy posiblemente a través de la segunda escolástica, hasta Thomas Hobbes.

La primera mención medieval a la teoría de los dos poderes se registra a fines del siglo V. Ella fue esbozada por primera vez por el papa Gelasio I en su famosa epístola dirigida al emperador Anastasio I, en el año 494. En ella el Papado dirige a Bizancio su primera advertencia orientada a desacreditar el monismo césaropapista. En esa advertencia Gelasio I sostiene que no sólo existe el poder del emperador, sino que son *dos* los poderes que gobiernan el mundo, la *auctoritas pontificum* y la *potestas regalis*, pero que la primera se encuentra por encima de la segunda en virtud de la superioridad de sus fines.¹⁷ Ello sugiere, ciertamente por primera vez en el discurso teórico-político cristiano, un evidente dualismo de poderes y, simultáneamente, una dependencia del reino respecto del sacerdocio que Gelasio fundamenta en la superioridad de las funciones sacerdotales sobre las funciones reales.

17. «Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem» [Hay, en verdad, Augusto emperador, dos poderes por los cuales este mundo es sobre todo gobernado: la sagrada autoridad de los papas y el poder real. De ellos, el poder sacerdotal es tanto más importante cuanto que tiene que dar cuenta de los mismos reyes de los hombres ante el tribunal divino] (cfr. Mirbt, Carl, *Quellen zur Geschichte des Papstums und des römischen Katholizismus*. Mohr-Siebeck, Tübingen, 1924, p. 85).

Francis Dvornik, quizá el mejor conocedor de las relaciones entre el Papado y Bizancio, ha leído ese dualismo iniciado por Gelasio como el generador, en Occidente, de una teoría política hasta ese momento inexistente y, por ello, *nueva*: la teoría de la superioridad del poder espiritual sobre el temporal.¹⁸ Y agrega que esa teoría no sólo operó como instrumento de ayuda a los canonistas del siglo XI para desarrollar jurídicamente la idea de la superioridad del poder espiritual, sino que, además y paradójicamente, habría producido un efecto totalmente contrario al pretendido por el Papado, *i.e.* habría causado «la *décadence* de la papauté à la fin du moyen âge».¹⁹ Pues, con el tiempo, la teoría de los dos poderes habría logrado transformarse en el instrumento más funcional para construir una situación teórica opuesta a la que, con ella, quiso defender el Papado. Esa situación tuvo lugar a partir de la segunda mitad del siglo XIII, cuando la teoría de los dos poderes fue formulada con conceptos filosóficos y utilizada para fundamentar la independencia del poder temporal respecto del espiritual. Así, mientras que en la intención de Gelasio la distinción espiritual-temporal debía mantener el reino dentro de la jurisdicción del sacerdocio, en cambio esa distinción fue el primer paso hacia la separación de los poderes y la secularización de la política.

A partir de Gelasio el tema de los dos poderes se introduce en la teoría política occidental y hace una carrera triunfal hasta fines del medioevo, cuando es solemnemente formulada en la bula *Unam Sanctam* (1302) por Bonifacio VIII: dos *potestates* diferentes *in ecclesia*, una a favor de la Iglesia (*pro ecclesia*), la otra ejercida de acuerdo con el arbitrio del sacerdocio (*ad nutum sacerdotis*).²⁰ En lo sucesivo, el problema de los dos poderes tendrá presencia permanente en la teoría política, por lo menos, hasta Hobbes. El capítulo XXIX del *Leviatán* acusa esa presencia, nuevamente con precisión, cuando menciona las causas que contribuyen a la desintegración del Estado, una de las cuales, señala, consiste precisamente en la división de la soberanía, que describe así:

... doctrina directamente dirigida contra la unidad del Estado [ella afirma] que el poder soberano puede ser dividido. Pero dividir el poder del Estado es disolverlo porque los poderes divididos se destruyen mutuamente [...].²¹

18. Cfr. Dvornik, F., *Byzance et la primauté romaine*. Editions du Cerf, Paris 1964, p. 52.

19. *Ibid.*

20. «Uterque [gladius] ergo est in potestate ecclesiae, spiritualis videlicet gladius et materialis. Sed is quidem pro ecclesia, ille vero ab ecclesia exercendus, ille sacerdotis, is manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis» [Por tanto, ambas están en poder de la Iglesia, esto es, la espada espiritual y la material. Pero ésta debe ser ejercida en favor de la Iglesia, aquella por la Iglesia; aquella de la mano del sacerdote, ésta de la mano de reyes y caballeros, pero con la anuencia y sumisión al sacerdote] (cfr. Mirbt, C., *Quellen...*, *op. cit.*, p. 210).

21. Hobbes, Thomas, *Leviathan*, *op. cit.*, cap. XXIX, p. 506.

El pasaje identifica el nudo del problema que la teoría política hereda, directamente, de la concepción papal que había comenzado a consolidarse ya en el siglo V, en el momento álgido de su oposición al modelo bizantino. Esa oposición no sólo se alimentaba de la pretensión de asumir la totalidad de la soberanía imperial romana, sino también, y sobre todo, del modo como Bizancio y el Papado entendían las relaciones entre religión y política: el primero como una unidad, el segundo como una dualidad.

5. El dualismo político en la teoría política medieval: «... every Subject is subject to two Masters» (Hobbes)

Mientras que el monismo bizantino no encontró ninguna repercusión en la teoría política medieval del occidente europeo, en cambio el dualismo incluido en la teoría de la monarquía papal hizo una carrera teórica exitosa. Pues el Papado logró que un poder externo al poder estatal se transformara, durante siglos, en el límite de la política. En el lenguaje del Papado ese límite tuvo su primer nombre: *potestas spiritualis*. Por ello no parece erróneo afirmar que, o bien por adhesión o por rechazo, el Papado romano fue la institución más eficiente al momento de perfilar uno de los rasgos más recurrentes en la teoría política en Occidente, hasta Hobbes: el dualismo de poderes.

En ese dualismo estaba implícita, además, otra novedad que también fue muy eficiente al momento de generar teoría política: la relación de desigualdad entre los dos poderes. Dicha desigualdad se percibe ya en el modo como la literatura política papal entendió esa relación, *i.e.* como relación de superioridad del poder espiritual sobre el temporal. Es obvio que, para evitar conflictos, tal desigualdad debía ser correctamente definida. Como lo he señalado más arriba, desde sus comienzos el medioevo heredó ese dualismo y esa desigualdad. Pero en esos comienzos la literatura política medieval carecía de conceptos filosóficos para hacer, del dualismo y de la desigualdad, una rigurosa teoría. Por ello los expresó recurriendo a veces al auxilio de alegorías, también lo hizo utilizando analogías orgánicas o formulando la relación entre ambos poderes en términos jurídicos o teológicos.²² La literatura política recién adquiere un perfil teórico sólido en el siglo XIII, cuando aparecen textos filosóficos hasta ese momento desconocidos.

22. El papel de las distintas ciencias en la construcción de los argumentos de las ideas políticas medievales ha sido sintetizado por Juergen Miethke en *Las ideas políticas de la Edad Media*, Biblos, Buenos Aires, 1993, pp. 67-76, y luego más detalladamente en *De potestate Papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Mohr-Siebeck, Tübingen, 2000, pp. 1-24. Una bibliografía razonada muy completa sobre

La utilización por parte de la teoría política de esos textos, conocidos tardíamente en Occidente, permitió recoger la dualidad y expresarla conceptualmente en los tratados políticos como relación entre dos poderes diferentes. Por ello, esos tratados fueron, en su mayoría, deudores de la lógica del dualismo. No es el caso reconstruir aquí el desarrollo de la historia de la teoría política medieval y de su marcado perfil dualista. Pero sí puede afirmarse que, a partir de Tomás de Aquino, la teoría política medieval es expresión de la necesidad de poner fin al permanente conflicto entre poderes mediante recurrentes, pero poco exitosos, intentos de definir los límites entre ellos.

Según Hobbes, la causa de ese insistente conflicto entre poderes fueron los permanentes y fallidos intentos de definición de sus límites y de sus mutuas relaciones. Por ello denunció las consecuencias destructivas que esa teoría de la dualidad de poderes provocaba en el Estado. Nuevamente debe decirse que Hobbes describió con absoluta precisión la situación de *doble legalidad* y de *doble autoridad* que, a partir de la dualidad gelasiana, se introdujo en el mundo político medieval:

... algunos piensan que en el Estado existen espíritus diversos [*i.e.* diversos soberanos] y no sólo uno, y establecen una supremacía [eclesiástica] contra la soberanía [civil], cánones contra leyes; y autoridad eclesiástica contra autoridad civil [...] con lo cual un reino resulta dividido en sí mismo y no puede subsistir [...] [pues] cada súbdito debe obedecer a dos señores que quieren ver observados sus mandatos como si fueran leyes, lo que es imposible [...].²³

6. La neutralización del dualismo en el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua: «... the [Power] must be subordinate to the Temporall» (Hobbes)

Sólo un autor medieval, Marsilio de Padua, recuperó la lógica monista.²⁴ Lo hizo de modo casi nostálgico, pues su paradigma político es el monismo bizantino

el tema se encuentra en Miethke, Juergen, «Die Entwicklung des politischen Denkens», en Alexander Brungs/Vilem Mudroch/Peter Schulthess (hrsg.), *Die Philosophie des Mittelalters*, Bd. 4: 13. Jahrhundert, Schwabe Verlag, Basel, 2017, pp. 1549-1591. Sobre los argumentos jurídicos de los canonistas puede consultarse Ullmann, Walter, *Medieval Papalism. The Political Theories of the Medieval Canonists*. Methuen & Co., London 1949, *passim*. Y sobre el uso de la Biblia también Ullmann, Walter, «The Bible and Principles of Government in the Middle Ages», en *La Bibbia nell'alto medioevo* (Settimane di Studio del Centro di Studi italiano sull'Alto medioevo, 26 Aprile-2 Maggio). Spoleto 1963, pp. 181-227.

23. Hobbes, Thomas, *Leviathan*, *op. cit.*, cap. XXIX, p. 510.

24. El lector echará de menos aquí alguna mención del monismo sugerido por el pensamiento de Egidio Romano. En mi opinión Egidio reitera el dualismo papal pues deriva la espada temporal de la espiritual y coloca la segunda sobre la primera («Potestas itaque terrena est sub spirituali et instituta per spiritualem et agit ex institutione spiritualis potestatis» [En consecuencia la *potestas* terrenal está

representado por el emperador Constantino, a quien Marsilio considera ícono de un poder unitario cuya jurisdicción se extiende sobre el Estado y también sobre la Iglesia, según sus palabras, «sobre todas las Iglesias del mundo y sobre todos los sacerdotes y obispos». ²⁵

Según Marsilio la causa del conflicto político de esos años reside en la existencia de una suerte de Estado dentro de otro Estado, situación que presenta como resultado de la pretensión papal de *usurpar* las funciones del poder civil. Por ello construye un sistema apoyado en dos afirmaciones que constituyen el apotegma de su teoría política. De acuerdo con la primera, el monismo es la garantía de la paz en el Estado. De acuerdo con la segunda, ese monismo equivale a concentrar la *potestas coactiva* en el príncipe temporal, única sede de esa *potestas*.

En efecto, de la pretensión del sacerdocio de ejercer la *plenitudo potestatis*, i.e. de asumir la jurisdicción sobre el poder espiritual y el temporal, resulta la existencia simultánea de dos aspirantes al ejercicio de la misma *potestas coactiva* sobre los mismos súbditos: el *princeps* legítimamente y el papa ilegítimamente. Puesto que este conflicto entre poderes provoca discordia en la comunidad política, Marsilio se propone como objetivo restaurar la paz mediante la reconducción de cada parte de la comunidad política (*civitas vel regnum*) al ejercicio de su función específica. Pues si el sacerdocio realiza las funciones de la parte gobernante, la comunidad política se desordena. Sólo una *civitas* como conjunto ordenado de partes garantiza la paz que permite al hombre alcanzar la vida suficiente en este mundo. De allí el título del más importante de sus tratados: *Defensor Pacis*.

Para alcanzar su objetivo de recuperación de la paz, Marsilio despliega tres momentos, fundamentales en la argumentación de su tratado. Primero expone el

bajo la espiritual, ha sido instituida por la espiritual, y actúa por institución de la *potestas* espiritual] (p. 114). «Gladus ergo temporalis tamquam inferior reducendus est per spirituales tamquam per superiores, et unus ordinandus est sub alio tamquam inferior sub superiori» [La espada temporal es reducida por la espiritual como lo inferior es reducido por lo superior, y una espada está ordenada bajo la otra como lo inferior bajo lo superior] (p. 13). La existencia de la espada temporal como espada no superflua se justifica pues ella ejerce acciones que contribuyen al mejor gobierno que ejerce la espada espiritual. Aunque la espada espiritual se extiende a toda la realidad y puede gobernarla directamente, sin embargo debe dedicarse a actuar sobre lo mejor de ella. De allí que sea preferible y mejor que, además de la espada espiritual –que puede todo– exista también la espada material. Las dos citas precedentes corresponden a *Aegidius Romanus. De ecclesiastica potestate*, ed. de Richard Scholz, Scientia Verlag, Aalen, 1961.

25. «Super omnes mundi ecclesias, reliquosque presbiteros seu episcopos omnes» (DP, II, XI, 8). Cito el *Defensor pacis* (=DP) según la edición de Richard Scholz (MGH: Fontes iuris germanici antiqui), Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1932. Menciono parte (*dictio*), capítulo y parágrafo. He tomado las traducciones de los pasajes citados de la versión del *Defensor de la paz* de L. M. Gómez, Tecnos, Madrid, 1988, en algún caso con muy ligeras modificaciones. Sobre la figura de Constantino en el DP, véase Piaia, Gregorio, «Il ruolo dell'imperatore Costantino in Marsilio da Padova», en *Veritas*, vol. 51, N° 3, sept., 2006, pp. 67-73.

surgimiento de la comunidad política y muestra el proceso de diferenciación entre sus partes. Luego reconduce esas partes al orden perdido como consecuencia de las pretensiones del sacerdocio de actuar como *potestas coactiva*, y expone una teoría que hace de la *universitas civium*, i.e. de todos los ciudadanos, la sede de la *potestas coactiva* en cuanto esa *universitas* es el origen de la ley. Y por fin expone una extensa eclesiología que restringe sensiblemente las pretensiones sacerdotales tal como éstas habían sido expuestas en la teología política del Papado.

El monismo marsiliano se apoya, sobre todo, en su teoría de la ley. Marsilio sostiene que en la *civitas* los hombres realizan *acciones* que «pueden derivar en bien, en mal o en daño de alguien distinto a quien los realiza».²⁶ Pero mientras que el sacerdocio modera esas acciones en vistas al *bene vivere* en la vida eterna y su ley sólo tiene efectos coactivos –i.e. sólo castiga o premia– en el mundo futuro, en cambio la parte gobernante modera las acciones en vistas al *bene vivere* en este mundo, y lo hace como parte de la ciudad que ejecuta las normas que ponen fin a los disensos. Esas normas tienen un sólo origen, el pueblo o *universitas civium*, única causa de la ley coactiva de laicos y clérigos. Dentro del orden político no existe otro poder coactivo que la ley sancionada por esa *universitas civium*. Cuando ese poder coactivo es transferido al ejecutor que castiga, i.e. al *princeps*, éste absorbe toda la soberanía y se transforma en la *única* autoridad con competencia sobre clérigos y laicos para «dictar y ejecutar con poder coactivo las sentencias dictadas por él mismo».²⁷

En síntesis, con el objetivo de neutralizar los conflictos causados por la existencia de dos soberanos sobre el mismo súbdito, Marsilio propone reconducir toda la *potestas coactiva* hacia el poder temporal, incluso la *potestas ecclesiastica* sobre la Iglesia, que hasta entonces estaba reservada al papa. No existe, sostiene, otro poder coactivo que el poder del soberano temporal, único con competencia para obligar, pues Cristo no otorgó ni a sacerdotes, ni a obispos, ni al obispo romano ninguna jurisdicción sobre sacerdotes o sobre laicos. La coacción en este mundo es sólo una facultad del pueblo y, por delegación, del *princeps*. La única facultad otorgada por Cristo al sacerdocio es la administración de los sacramentos y la enseñanza de la palabra de Dios.

Los mismos problemas que percibió Marsilio generados por la dualidad de poderes fueron señalados por Hobbes como causa de desintegración del Estado:

... si existe un reino, el civil, que es el poder del Estado, debe subordinarse al espiritual, y entonces no existe otra soberanía que la espiritual; o en cambio el poder espiritual debe subordinarse al tem-

26. DP, I, v, 7.

27. DP, II, ii, 8.

poral, y entonces no existe supremacía sino en lo temporal. Por ende, si estos dos poderes se oponen uno a otro, por fuerza el Estado se hallará en peligro de guerra civil y desintegración.²⁸

7. La reacción de Francisco Suárez contra el monismo de la corona inglesa

Una serie de hechos acaecidos entre los siglos XVI y XVII transformaron la historia antigua y medieval del binomio monismo/dualismo, reconstruida hasta aquí, en una historia cuyas repercusiones lograron extenderse hasta la teoría política moderna. Pues aunque el monismo bizantino, el dualismo papal y medieval, y la reacción monista de Marsilio son actores del pasado, ellos están directa o indirectamente involucrados en los primeros pasos de la teoría política moderna. Más concretamente, todos esos actores son momentos de la historia de la teoría política que confluyen en las disputas que sostuvo Francisco Suárez con la corona inglesa.

En efecto, dos siglos después de Marsilio, en la primera mitad del siglo XVI, Enrique VIII coloca la Iglesia bajo la autoridad de la corona y se transforma en cabeza de la Iglesia anglicana. Con ello la monarquía inglesa vuelve al monismo y desencadena una obvia ruptura con la Iglesia romana. Ese retorno a la soberanía única reaparece en términos similares algo más tarde, también en Inglaterra, entre fines del siglo XVI y principios del XVII, en tiempos de Jacobo I, cuando en 1606 el Parlamento aprueba el acta que obliga a los súbditos británicos a un Juramento de Obediencia que incluye la negación explícita de la autoridad del papa sobre el monarca inglés.

No me detendré en estos bien conocidos episodios de la historia política moderna. Menos conocidas son –quizá a causa de su cercanía con la historia eclesiástica– las variantes teóricas implicadas en las críticas que el jesuita Francisco Suárez dirige contra el monismo británico. Y aún menos conocido es el modo como Suárez, en sus críticas, involucra a Marsilio de Padua, a quien denuncia como inspirador del monismo británico. Pero no por poco conocidas esas críticas son menos relevantes, pues cuando Suárez critica a Marsilio, construye con su crítica un momento crucial de la historia de la teoría política. Pues el discurso antimarsiliano de Suárez tiene un doble efecto. Por una parte, la inclusión de Marsilio como autor medieval en el discurso de Suárez implica asumir y recuperar, con él, todo el periplo pasado del problema monismo/dualismo. Y por la otra, insistiendo en su defensa del dualismo, Suárez proyecta hacia el futuro un

28. Hobbes, Thomas, *Leviathan*, *op. cit.*, cap. XXIX, p. 510.

problema que poco después asume Hobbes. De ese modo, el tratamiento suareciano del binomio monismo/dualismo se transforma en una suerte de espacio de tránsito en el que se encuentran pasado y futuro de un mismo problema teórico-político. Casi podría decirse que esas páginas de Suárez constituyen un *carrefour* que une la teoría política clásica y medieval con la moderna y, al mismo tiempo, facilita el tránsito desde una hacia la otra.

Suárez plantea el problema en dos tratados, *De legibus* y *Defensio fidei*. En cada tratado y respecto del mismo problema, *i.e.* monismo/dualismo, expone posiciones que sólo en apariencia difieren y cuyas mínimas diferencias no logran ocultar un mismo objetivo presente en ambos tratados: justificar –bajo la forma de monismo o de dualismo– la existencia de un único soberano: el papa.

7.1. Suárez monista

Suárez se ocupa del problema, primero, en el *De legibus* (1613).²⁹ Allí expone una rápida eclesiología en la que describe a la Iglesia como un único cuerpo (*unum corpus*) con una única cabeza. Pero en ese único cuerpo hay dos poderes, de los cuales el poder *eclesiástico* gobierna en lo temporal a través del príncipe. Suárez llama a ese gobierno *dominium indirectum in temporalibus*.³⁰ Por ello, aunque los poderes son dos, sólo gobierna uno, la *potestas* del papa que es, en última instancia, la única soberana.³¹ Esa unidad de soberanía garantiza que los poderes de ese

29. Suárez, *De legibus ac Deo legislatore* (=DL), en *Francisci Suarez Opera omnia* V. Ed. C. Berton, Paris, 1856. Cito libro, capítulo y parágrafo.

30. «Potestque eadem ratio declarari et confirmari ex dictis supra de dominio indirecto, quod Pontifex habet in universo orbe: nam hoc dominium non fundatur, nisi in subordinatione harum potestatum. Quia, ut ibidem dixi, non est in Pontifice duplex potestas, sed una, quae directe respicit spiritualia, et consequenter extenditur ad temporalia: haec autem extensio solum esse potest propter subordinationem temporalis potestatis ad spiritualem» (DL, IV, IX, 3). (Por la misma razón [*i.e.* porque la Iglesia es una, porque tiene una sola cabeza que es *rex* y *princeps spiritualis*, y porque en esta única cabeza el poder temporal se subordina al espiritual] puede afirmarse y declararse a partir de lo dicho acerca del dominio indirecto que el Pontífice tiene en todo el orbe: pues este dominio no se fundamenta sino en la subordinación de estos poderes. Porque, como se afirmó, no hay en el Pontífice un poder doble, sino solamente uno que concierne directamente lo espiritual, y que por consecuencia se extiende a lo temporal: esta extensión sólo puede tener lugar en virtud de la subordinación del poder temporal al poder espiritual).

31. «... igitur constituit Christus Dominus Ecclesiam tanquam unum spirituale regnum, in quo unus etiam esse rex, et princeps spiritualis; ergo necesse est ut ei subdatur temporalis potestas, sicut corpus animae [...] sicut homo non esset recte compositus, nisi corpus esset animae subordinatum, ita neque Ecclesia esset convenienter instituta, nisi temporalis potestas spirituali subderetur» (*ibid.*). (... así Cristo constituyó la Iglesia como un reino espiritual en el cual hay un rey y príncipe espiritual; en consecuencia es necesario que a él se subordine el poder temporal, así como el cuerpo al alma [...], pues así como el hombre no estaría rectamente compuesto, si el cuerpo no estuviera subordinado al

cuerpo único no entren en conflicto y que no esté amenazada la *pax*. Pues en el *De legibus* el monismo de Suárez reduce todo poder a un poder único (*una potestas*) con un objetivo: conservar la paz.³²

7.2. Suárez dualista

Exactamente diez años después (1623) Suárez escribe otro tratado, pero ahora con un objetivo claramente polémico. Tal como surge de su título completo, *Defensio fidei adversus anglicanae sectae errores*,³³ aquí Suárez se manifiesta como un decidido defensor de la eclesiología papal romana y como un abierto enemigo de la monarquía británica que impugna esa eclesiología papal. En efecto, en el *Defensio fidei* Suárez alude en términos muy críticos a una constelación de ideas políticas que circulan en Inglaterra desde los años del rey Enrique VIII y pone un nombre a esas ideas: *sententia protestantium*. El atractivo fundamental que este tratado ofrece a la historia de nuestro problema reside en que aquí Suárez sustituye estratégicamente su monismo original por un dualismo y, desde este dualismo, enfrenta el monismo inglés al que reprocha haber sacrificado la independencia de la Iglesia en beneficio de una extensión de la jurisdicción del Estado. En este tratado Suárez parece percibir que, si critica la *sententia protestantium* de la *secta anglicana* desde el monismo eclesiástico que había sostenido en *De legibus*, la *secta anglicana* podría argumentar que, así como Suárez reprocha al monismo inglés la anulación de la independencia de la Iglesia, el monismo inglés podría reprochar a Suárez un monismo eclesiástico que anula la independencia del Estado. Es muy posible que ésta haya sido la causa que movió a Suárez, en el *Defensio fidei*, a deslizarse hacia un claro dualismo desde el que puede defender mucho más cómodamente la independencia de la Iglesia.

El dualismo del *Defensio fidei* reitera los habituales argumentos medievales que separaban los poderes a partir de la distinción de sus fines: un poder tiene como fin las costumbres en la *respublica*, el otro la salvación en el otro mundo. Refuerza esa separación agregando que el papa no posee, por sí, la *potestas tem-*

alma, tampoco la Iglesia estaría convenientemente instituida si el poder temporal no se subordinara al temporal).

32. «... quia ubi est unum corpus, necesse est esse unum caput ad quod omnia aliquo modo revocentur; quoniam alias neque pax, neque perfecta unitas posset esse in corpore» (DL, IV, IX, 3). (... donde hay un cuerpo único, es necesario que sea única la cabeza hacia la cual de algún modo todo puede ser remitido, pues de otro modo no habría ni paz, ni unidad perfecta en el cuerpo).

33. Suárez, *Defensio fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores* (=DF), en *Francisci Suarez Opera omnia* XXIV. Ed. C. Berton, París 1859. Cito libro, capítulo y parágrafo.

poralis, pues Cristo no prometió a Pedro las llaves de un *dominium* temporal directo, sino una *potestas* sólo espiritual.³⁴ Por ello ningún poder se reduce al otro y la *potestas* espiritual del papa es *diferente* de la *potestas* temporal. Sin embargo, en su dualismo Suárez todavía encuentra un buen motivo para poder seguir afirmando que el papa conserva jurisdicción, también, en el orden temporal. Pues tiene una superioridad que le permite dirigir al poder temporal con *potestas directiva*³⁵ cuando en el orden temporal están comprometidos bienes o fines espirituales («in ordine ad spiritualem finem»³⁶).

Entre ambos tratados, pues, hay diferencias, pero ellas son tan sutiles que no alteran esencialmente la posición de Suárez concerniente a las posibilidades de que el papa intervenga en el orden temporal. Las diferencias deben buscarse en los fundamentos a partir de los que cada tratado construye la doctrina de la jurisdicción papal *in temporalibus*. El *De lege* es monista porque sostiene que dentro de la Iglesia, como único y mismo cuerpo, el papa gobierna lo temporal *indirecte* a través del príncipe, y así lo hace para conservar la paz. En este caso la injerencia papal *in temporalibus* reside en que la Iglesia, como único cuerpo, no admite dos gobiernos. El *Defensio fidei* es dualista pues sostiene dos poderes irreductibles, de los cuales el espiritual es superior al temporal y puede obligarlo cuando en las cosas temporales está comprometido algo del ámbito espiritual, *i.e.* de la salvación del hombre. En este caso, aunque los dos poderes son irreductibles, la injerencia papal *in temporalibus* reside en que el orden temporal siempre puede encerrar un compromiso para la salvación ultraterrena.

34. «... non ergo promisit Christus Petro clavis regni terreni, ac proinde non promisit temporale dominium vel jurisdictionem temporalem directam, sed spiritualem potestatem» (DF, III, V, 14). (... pues Cristo no prometió a Pedro las llaves del reino terreno, así como no le prometió el dominio temporal o la jurisdicción temporal directa, sino el poder espiritual).

35. «Per potestatem enim directivam non intelligimus solam potestatem consulendi, monendi aut rogandi, haec enim non sunt propria superioris potestatis, sed intelligimus propriam vim obligandi, et cum morali efficacia movendi, quam aliqui solent coactivam appellare, sed haec vox magis as poenas pertinet [...]; hic autem de jurisdictione ad obligandum in conscientia loquimur» (*ibid.*). (Por *potestas directiva* no entendemos solamente un poder de consejo, de exhortación o de consulta, porque éstas no son propias de una *potestas* superior, sino que entendemos una facultad de obligar y de mover con fuerza moral, que algunos suelen llamar coactiva, pero este término concierne sobre todo al castigo [...]; pero aquí hablamos de una jurisdicción de obligar en conciencia).

36. «... Pontificem Summum, ex vi suae potestatis seu jurisdictionis spiritualis, esse superiorem regibus et principibus temporalibus, ut eos in usu potestatis temporalis dirigat in ordine ad spiritualem finem, ratione cujus potest talem usum praecipere vel prohibere, exigere aut impedire, quantum ad spiritualem bonum Ecclesiae fuerit conveniens» (DF, III, XXII, 1). (... en virtud de su *potestas* espiritual el Sumo Pontífice es superior a los reyes y príncipes temporales, de modo que los dirige en su uso del poder temporal en orden al fin espiritual, en razón de lo cual puede ordenar o prohibir tal uso, exigir o impedir en cuanto fuere conveniente al bien espiritual de la Iglesia).

8. Suárez y Marsilio de Padua

Para poner ahora en evidencia el perfil marcadamente polémico de la segunda posición de Suárez expuesta en el *Defensio fidei*, debe notarse que el interés de este tratado reside, sobre todo, en su identificación del origen histórico de las doctrinas del monismo británico que Suárez combate. Cuando allí alude en duros términos a la *sententia protestantium*, i.e. a la constelación de ideas políticas que circulaban en Inglaterra desde los años de Enrique VIII, Suárez identifica esas ideas con un monismo estatal que ya existía *desde antes* de su aparición en Inglaterra y que fue luego retomado por Jacobo I.³⁷ Pero Suárez no pone el origen de ese monismo en tierra inglesa, sino que lo identifica con ideas surgidas en tierra italiana, pues esa *sententia protestantium*, dice, se remonta a tres tesis ya sostenidas por Marsilio de Padua.³⁸ Ellas son: 1) no existe primado o jurisdicción de un sacerdote sobre otro, sino que por derecho divino son iguales todos los clérigos, sacerdotes y obispos.³⁹ De allí puede concluirse con facilidad que no hay papa, ni jerarquía eclesiástica, ni jurisdicción sacerdotal sobre otros sacerdotes. 2) No existe jurisdicción de sacerdotes sobre laicos, pues Cristo

no otorgó a su Iglesia, ni a los obispos ni al papa jurisdicción alguna sobre laicos o sobre clérigos para mandar, obligar, o castigar, sino que sólo dio a los sacerdotes el poder de administrar sacramentos y de predicar la palabra de Dios.⁴⁰

Esta tesis equivale a eliminar la jurisdicción sacerdotal sobre el poder civil. 3) Con excepción de la administración de los sacramentos y la predicación de la

37. DF, III, XXI, 3.

38. Sobre las críticas de Suárez a Marsilio y la monarquía británica, véase el pionero estudio de Battaglia, Felice, «I rapporti dello Stato e della Chiesa secondo Francesco Suárez», en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, XXVIII, fasc. Iv, 1951, pp. 691-704. Más recientemente Piaia, Gregorio, *Marsilio da Padova nella Riforma e nella Controriforma. Fortuna ed interpretazione*. Editrice Antenore, Padova, 1977, esp. pp. 222 y ss., y 330 y ss.

39. «Marsilius etiam Paduanus in fide errat, dum supponit omnes clericos, seu sacerdotes et Episcopos, jure divino esse aequales» (DF, III, VI, 18). (Marsilio de Padua yerra en la fe, pues supone que todos los clérigos o sacerdotes y obispos son iguales por derecho divino).

40. «In hac ergo questione fuit haeresis Marsilii Paduani, qui fere ante quingentos annos (sic!) inter alias haereses dixit, Christum nullam jurisdictionem Ecclesiae suae, aut Episcopis, vel Romano Pontifici dedisse, vel in laicos, vel in clericos, vel ad praecipendum seu obligandum, vel ad cogendum sed puniendum; sed solum dedisse sacerdotibus potestatem ministrandi sacramenta, et praedicandi verbum Dei...» (DF, III, VI, 3). (En este asunto fue hereje Marsilio de Padua, quien hace casi quinientos años (sic!) sostuvo, entre otras herejías, que Cristo no entregó a su Iglesia, ni a los obispos ni al pontífice romano, ni a laicos ni a clérigos, alguna jurisdicción de mandar, obligar o castigar; sino que sólo dio a los sacerdotes el poder de administrar los sacramentos y de predicar la palabra de Dios...).

palabra de Dios, todos los sacerdotes se encuentran bajo jurisdicción del príncipe temporal.⁴¹

Suárez, pues, ha visto, y lo ha hecho con certera intuición, que las tesis de Marsilio sustraen todo carácter obligante a la *potestas ecclesiastica*. Por ello, el núcleo de su crítica a Jacobo I en el *Defensio fidei* apunta, en rigor, a los errores ya sostenidos por Marsilio («ante illum Marsilius Patavinus»), consistentes en negar al papa jurisdicción sobre la Iglesia y los reyes temporales.⁴² Y agrega que esas ideas anglo-marsilianas, además de favorecer la autosuficiencia estatal, hacen del soberano civil un *princeps supremus*, i.e. un absoluto no subordinado al poder de ningún hombre.⁴³ Con ello desaparecía la figura del papa como principal protagonista de la teoría política.

¿Pensó Marsilio tal como lo describe Suárez? Efectivamente, Suárez parece haber conocido bastante bien el pensamiento del paduano. Éste trabajaba con un sistema articulado sobre dos elementos: por un lado el *populus*, único origen del poder y de la ley coactiva; por el otro el *princeps*, al que el pueblo transfiere la soberanía y así lo transforma en soberano sobre el Estado y sobre la Iglesia. Ambos elementos podían ser utilizados para fundamentar la autosuficiencia del soberano civil —por lo demás, único soberano según Marsilio—, pues el poder coactivo del pueblo es transferido al *princeps*, éste absorbe toda la soberanía, se transforma en la *única* autoridad con competencia sobre clérigos y laicos, y ejerce ese único poder coactivo *in temporalibus* y *circa sacra*. Es éste, precisamente, el error marsiliano que Suárez denuncia en el *Defensio fidei* como inspirador del pensamiento de Jacobo I y sus predecesores:

41. «... et in reliquis omnibus, dispositioni et jurisdictioni temporalium principum eos subiectus reliquisse» (DF, III, VI, 3). (... y en todas las restantes cuestiones hizo a los hombres súbditos bajo jurisdicción y disposición de los príncipes temporales).

42. «Hic est [...] cardo et praecipuus scopus praesentis controversiae. Nam rex quidem Jacobus, qui Pontificis jurisdictionem in universam Ecclesiam, et praecipue in reges abnegat [...]. Quod ante illum etiam Marsilius Patavinus, et alii Ecclesiae hostes commenti sunt» (DF, III, XXIII, 1). (Aquí yace [...] el núcleo y el centro de la controversia. Pues el rey Jacobo niega jurisdicción al pontífice en toda la Iglesia, y especialmente sobre los reyes. [...]. Lo cual, antes que él sostuvo Marsilio de Padua y otros enemigos de la Iglesia).

43. «... sententia Protestantium est, regem temporalem, et in universum principem in temporalibus supremum nulli homini in spiritualibus esse subjectum, ac subinde nec potestatem regis a potestate alicujus hominis pendere. Qui error a Marsilio Paduano originem duxit, et illi maxime adhaesit Henricus VIII, rex Angliae, quem nun serenissimus Jacobus imitatur, ut non solum ejus facta, sed etiam verba...» (DF, III, XXI, 3). (... la doctrina de los protestantes sostiene que el rey temporal, y en el universo el príncipe supremo en las cosas temporales, en las cosas espirituales no están subordinados a ningún hombre, y que el poder del rey no depende de ningún hombre. Este error se remonta a Marsilio de Padua, y a él adhirió especialmente Enrique VIII, rey de Inglaterra, a quien ahora el serenísimo Jacobo imita, no sólo con hechos sino con palabras...).

... y en este error [de Marsilio de Padua] parece haberse apoyado Enrique VIII, rey de Inglaterra, provocando el cisma contra la Iglesia romana. Puesto que [Enrique] negaba obediencia al pontífice y, consecuentemente, negaba que existiera en la tierra algún superior a él tanto en lo espiritual como en lo temporal, afirmó que todo el poder supremo [...] residía en su reino [...]. Lo mismo afirma [...] el rey Jacobo en su alocución a los príncipes cristianos.⁴⁴

Suárez, pues, atribuye a Jacobo la tesis que extiende la jurisdicción estatal también sobre el orden eclesiástico. Esa tesis equivalía a: 1) negar al papa poder jurisdiccional sobre príncipes y sacerdotes; 2) transformar al rey en el único soberano, inclusive sobre la Iglesia; 3) sostener que el *princeps* recibe ese poder exclusivo del pueblo; 4) absorber a la Iglesia en el reino; y 5) afirmar que tanto laicos como eclesiásticos deben obediencia al Estado. Con ello, la tesis de la soberanía estatal única volvía a transformar a la Iglesia en una suerte de dimensión interna de la política estatal. En este renacimiento británico del antiguo monismo cristiano, la Iglesia se transforma en un cuerpo interno a la vida del Estado. Si el soberano temporal carece de superior y si su jurisdicción incluye a la Iglesia, ese soberano se transforma en un absoluto, en una *superiorem non recognoscens*. De ello se deduce la idea del Estado autosuficiente y absoluto que Suárez describe así: «De lo cual resulta manifiesto que [los reyes de Inglaterra] no reconocen en la Iglesia otro poder jurisdiccional más allá del que está en los reyes temporales o que de él emana...».⁴⁵

9. Conclusión

La historia y la teoría política registran la presencia recurrente de dos diferentes lógicas del poder.

Por un lado, la lógica monista del Bizancio imperial involucra a Marsilio, a Enrique VIII, a Jacobo I y a Hobbes. Para utilizar, en términos extensivos, el

44. «Et in hoc errore videtur fuisse fundatus Henricus VIII rex Angliae ad schisma contra Ecclesiam romanam excitandum. Ut enim pontifici obedientiam negaret, consequenter etiam negavit se habere in terris superiorem tam in spiritualibus quam in temporalibus et consequenter asseruit in suo regno se habere totam potestatem supremam quae in ecclesia respective esse potest [...]. Idque diserte ac frequenter vel affirmat vel supponit rex Jacobus in sua ad christianos principes praefatione» (DF, III, VI, 3).

45. «Ex quo manifeste [los reyes de Inglaterra] convincuntur non agnoscere in Ecclesia aliam potestatem jurisdictionis praeter eam quae est in regibus temporalibus vel quae ab illa manat [...]. Unde sicut supra diximus regiam potestatem a populo ad reges manasse ita referunt anglicanae historiae regem Enricum ex consensu regni in parlamento hanc sibi arrogasse potestatem idemque in simili conventu fuisse in Eduardo proximo successore declaratum, posteaque in Elisabetha innovatum [...] Idemque satis ostensit Jacobus rex» (ibid.).

lenguaje del texto de Carl Schmitt con el que he inaugurado este artículo, todos ellos son abogados de la «unidad política originaria», que atribuye al poder civil una única soberanía con jurisdicción también sobre la Iglesia.

Por otro lado, la lógica del dualismo sostenida por la Roma papal, por la teoría política medieval y por Francisco Suárez en *Defensio fidei* fractura esa «unidad política originaria» y hace de ella dos poderes diferentes. Se habrá percibido que, detrás de este dualismo apoyado en la fractura de la unidad política, se escondió casi siempre un modelo de tendencia intervencionista que llega hasta Suárez, y que favoreció la injerencia del poder espiritual en el temporal. Suárez transita desde un monismo eclesiológico expuesto en el *De lege* hacia su posición en el *Defensio fidei* que, aunque se presenta como un dualismo, también es intervencionista porque sostiene que el poder espiritual puede obligar al temporal con *potestas directiva* en caso de necesidad (*quando necessitas postulat*).⁴⁶ Esta posición equivale a sostener que la intervención del poder eclesiástico en el civil está justificada cuando los actos temporales del súbdito involucran lo espiritual.

Mi reconstrucción del problema ha sido, ostensiblemente, sólo histórica. Con todo, a partir de esa historia pueden colegirse algunas características que perfilan el fuerte contenido teórico del problema de la doble soberanía, desde sus comienzos hasta Hobbes.

En primer lugar, dos preguntas contribuyen a esclarecer ese núcleo teórico: ¿qué sería una doble soberanía no problemática? Ella equivaldría a una situación ideal, según la cual un mismo sujeto puede ser súbdito de dos soberanos, pero sin conflicto entre ellos: uno, el sacerdote, que lo gobierna como cristiano; otro, el príncipe temporal, que lo gobierna como ciudadano del siglo. ¿Qué es una doble soberanía problemática? Precisamente, *éste fue el caso*, pues desde el siglo V hasta Hobbes la coexistencia de dos poderes coactivos sobre el mismo súbdito siempre fue causa de un conflicto que evidenció el carácter problemático y la imposibilidad fáctica de la doble soberanía.

En segundo lugar, el tema de la doble soberanía está indiscutiblemente comprometido con la historia institucional del cristianismo. Este compromiso se percibe no solamente en el hecho de que la doble soberanía se introdujo en la historia occidental como consecuencia de la interacción de tres actores cristianos, intérpretes de la soberanía vacante luego de la caída de Roma. Además, este mismo compromiso del tema con el cristianismo resulta del fuerte protagonismo del Papado como generador de teoría política en Occidente. Ello hace de la doble

46. «... contra Marsilium et alios ulterius procedamus, eademque Pontificis potestatem, ad coercendos reges temporalibus poenis ac regnorum privationibus, quando necessitas postulat, extendi posse, ostendamus» (DF, III, XXIII, 10).

soberanía un tema de tipología indiscutiblemente cristiano-teológica, desde su primer momento hasta Hobbes.

En tercer lugar, y a pesar de su innegable y poco advertida continuidad en el tiempo, la recurrencia del problema de la doble soberanía mantiene sólidamente vinculados entre sí momentos importantes de la teoría política hasta hoy. De hecho, si se pretendiera invocar la modernidad del problema, debería decirse que esa modernidad es sólo aparente. Pues cuando por primera vez fue formalmente enunciado por Hobbes como dilema que debía ser resuelto por la teoría política, el problema, que nació con el papa Gelasio en el siglo V, ya tenía casi doce siglos de historia. Esos doce siglos de recurrencia hacen de él un *locus classicus* de la teoría política.

Universidad de Buenos Aires
CONICET