

El problema de la doble soberanía: la teoría política medieval, Hobbes, Schmitt

Francisco Bertelloni / Universidad de Buenos Aires

> Resumen

El artículo analiza la aparición de la idea de doble soberanía en la historia de la teoría política. Reconstruye la lógica del dualismo político desde un punto histórico. Toma como hilo conductor algunos pasajes del Leviatán de Hobbes que aluden al problema. Además el artículo examina el locus del dualismo desde su formación cuando cae el Imperio Romano, durante el papado medieval, pasa por el intento de Marsilio de Padua de volver a la soberanía única, estudia las críticas de Suárez a Marsilio y las posiciones de Hobbes hasta llegar a Carl Schmitt.

» *doble soberanía, papado medieval, Marsilio de Padua, Francisco Suárez, Hobbes.*

> Abstract

The article analyzes the emergence of the idea of dual sovereignty in the history of political theory. It reconstructs the logic of political dualism from an historical point of view and takes as leitmotif of its analysis passages of Hobbes's Leviathan alluding to the problem. Furthermore the article examines the topic of dualism since its formation when the Roman Empire fell, during the medieval papacy, the Marsilius' of Padua attempt to return to the single sovereignty and studies the critics of Suarez against Marsilius and finally the positions of Thomas Hobbes.

» *dual sovereignty, medieval papacy, Marsilius of Padua, Francisco Suárez, Hobbes.*

Recibido el 20 de noviembre de 2015. Aceptado el 22 de marzo de 2016.

> |

Mi propósito es ilustrar el significado de un breve pasaje de la exégesis que hace Schmitt del *Leviatán* de Hobbes. Retomando a su vez y comentando un estudio de Leo Strauss sobre Spinoza, escribe Schmitt:

Hobbes combate la escisión típicamente judeocristiana de la unidad política originaria. La distinción de los dos poderes, temporal y espiritual, era ajena a los paganos, según Hobbes, porque la religión era a sus ojos parte integrante de la política. Sólo la Iglesia romana papal y las iglesias o sectas presbiterianas [...] viven de esa separación del poder espiritual y el temporal, capaz de aniquilar al Estado. (Schmitt, 2002: 13)

Schmitt alude allí al problema de la doble soberanía. Mi propósito es remontarme hasta el origen del problema de la doble soberanía, *locus classicus* de la teoría política que Hobbes rescata en el *Leviatán* y que, como he señalado, Schmitt retoma en su comentario a ese tratado. Hilo conductor de mi reconstrucción serán algunos textos de Hobbes que aluden al problema con cierta fugacidad, pero también con una precisión histórica que invita a recordar los momentos de la historia que Hobbes, sin duda, tiene en cuenta, pero cuyos detalles omite.

Una nota perfila el tema de la doble soberanía desde el comienzo hasta hoy. El tema está fuertemente involucrado con la historia institucional del cristianismo; ello lo transforma en un tema indiscutiblemente cristiano-teológico desde su origen hasta Hobbes y Schmitt. Pues la aparición de la lógica del monismo político (soberanía única) y del dualismo político (doble soberanía) se remonta hasta el siglo V en el mundo romano cristiano-bizantino, cuando la Iglesia comienza a formar parte del Imperio. A partir de entonces el problema irrumpe de modo vertiginoso. Primero es heredado por la teoría política medieval que privilegia la lógica del dualismo. A principios del siglo XIV Marsilio de Padua combate el dualismo y defiende con vehemencia el monismo. El mismo monismo reaparece en la primera mitad del siglo XVI en la Inglaterra de Enrique VIII y entre fines del XVI y principios del XVII en la Inglaterra de Jacobo I. En esos mismos años el jesuita Francisco Suárez (1548-1617) defiende el dualismo, critica el monismo inglés e identifica a Marsilio de Padua como su presunto mentor. Obviamente, también Hobbes, casi simultáneamente con ese conflicto, combate con vehemencia el dualismo originado en la Iglesia romana. Y recientemente Schmitt vuelve a defender la soberanía única cuyo mejor defensor encuentra en Hobbes.

Además de tener una continuidad innegable y poco advertida, la recurrencia del problema de la doble soberanía mantiene sólidamente vinculada la teoría política hasta hoy. Por lo demás, su modernidad es solo aparente, pues cuando el problema fue formalmente enunciado por primera vez por Hobbes, ya conocía trece siglos de historia política y de historia de la teoría política.

Aunque el tema es histórico, dos preguntas contribuyen a aclarar su núcleo teórico:

1. ¿Qué significa una doble soberanía no problemática? Ella equivaldría a una situación ideal según la cual un mismo sujeto puede ser súbdito de dos soberanos, sin conflicto entre ellos: uno, el sacerdote, lo gobierna como cristiano, otro, el príncipe temporal, lo gobierna como ciudadano del siglo.
2. ¿Qué significa una doble soberanía problemática? De hecho la doble soberanía fue siempre problemática, porque desde el siglo V hasta Hobbes existieron dos poderes coactivos sobre el mismo súbdito que siempre provocaron conflicto. La doble soberanía, pues, fue “el caso”.

> II

En el último capítulo del *Leviatán* Hobbes señala los obstáculos que deben ser removidos para neutralizar ese conflicto entre dos soberanos. Allí alude al surgimiento del Papado Romano,

cuando éste se erigió como alternativa a la soberanía vacante del Imperio Romano que desaparecía:

Si consideramos el origen de este gran dominio eclesiástico [...] 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. (Hobbes, 2012: 1118)

La descripción de Hobbes es absolutamente exacta. Pues después de la cristianización del Imperio Romano, de la caída de Roma y después de la desaparición de la soberanía universal romana, tres voces cristianas interpretaron la posible continuidad de esa soberanía vacante: San Agustín, el Imperio Bizantino, y el papado Romano.

Agustín escribe su *Ciudad de Dios* para eximir a los cristianos de la culpa por la caída del Imperio. Pero lo hace dentro del marco de una teología de la historia para la cual el Cristianismo no triunfará como poder histórico, sino transhistórico: “se realizará en el mundo venidero [...] cuando los que han vivido justamente asuman cuerpos espirituales; entonces Cristo juzgará el mundo y hará un estado espiritual (*Spiritual Common-wealth*)” (Hobbes, 2012: 918), sin *potestas coactiva* en este mundo. Curiosamente, el texto es de Hobbes, no de Agustín, pero coincide totalmente con éste cuando describe el Cristianismo como una Ciudad de Dios *mística*, posthistórica y *atemporal*.

La segunda voz es del Imperio cristiano-bizantino, que se consideraba a sí mismo como el directo heredero de la soberanía universal romana y que, por ello, leyó la desaparición de la primera Roma como una automática transformación de la Constantinopla cristiana en la segunda Roma. Por ello los bizantinos pensaron la renovación de Imperio como un Cristianismo universal de realización terrena, i.e. secular.

La tercera voz es del papado Romano, al que se refiere el texto de Hobbes. Con el tiempo, la voz del papado se transformará en la respuesta europea al modo bizantino de entender la continuidad de la soberanía romana. Ella aparece ya en el siglo V, cuando, contra Bizancio, el papado comienza a esbozar la teoría de la monarquía papal como contrafigura de la monarquía bizantina, i.e. como máxima autoridad religiosa con primado en la Iglesia y jurisdicción sobre todos los cristianos, incluido el Emperador bizantino (Ullmann, 1960: 25-51).

Si examinamos el destino futuro de cada una de estas tres interpretaciones, observamos que la voz “mística” de Agustín careció, obviamente, de toda fortuna política. En cambio entre Bizancio y el Papado se genera un fuerte conflicto cuando Emperador y Papa se disputan el título de *primatus*, o sea, el primero después de Dios y el primer intérprete del Cristianismo. Según Bizancio, el primado del papado se opone a la tradición histórica¹. Y según el Papado, que se presenta como titular de una “nueva” soberanía universal llamada Iglesia romana, Bizancio no puede ser sede de un universalismo cristiano centrado en el Emperador porque ello destruye la primacía del sacerdocio.

¹ Sobre la visión bizantina de la primacía papal v. Nicol (1991).

Se trataba de una situación de difícil resolución. En Bizancio el Emperador es la máxima autoridad de la Iglesia porque es Emperador; allí la Iglesia es absorbida por la soberanía de un Imperio universal con jurisdicción sobre todos los romanos, incluido el obispo de Roma. En cambio en Europa existe una Iglesia bajo la conducción universal del Papa que gobierna sobre todos los cristianos, incluido el Emperador romano-bizantino (Vries, 1965: 21-2). Aunque desde perspectivas y fundamentos diferentes, ambos esgrimen la misma pretensión: ser el primer cristiano y, por ello, el supremo intérprete del Cristianismo. Pues allí donde está la cabeza del Cristianismo reside la verdadera soberanía.

> III

A ese conflicto originario entre Europa y Bizancio Hobbes agrega un segundo conflicto que -podríamos agregar- nace del primero. Es el conflicto causado por la doble soberanía. Ésta resulta del modo como el Papa romano entiende la autoridad que él mismo, como primer cristiano, ejerce sobre todos los cristianos. En el capítulo XIX del *Leviatán* Hobbes menciona las causas que contribuyen a la desintegración del Estado, una de las cuales consiste en la división de la soberanía. Y la 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 [...]. (Hobbes, 2012: 506)

Este pasaje identifica con precisión el nudo del problema que la teoría política, por lo menos hasta Hobbes, hereda de la concepción papal que había comenzado a consolidarse en el siglo V, cuando el papado se opone a Bizancio. Pues esa oposición no solamente se nutría de la pretensión de asumir la totalidad de la soberanía imperial romana, sino también del modo como el papado y Bizancio entendían las relaciones entre religión y política.

En efecto, para el Imperio bizantino esa relación es la misma que había conocido el viejo Imperio romano antes de cristianizarse: la religión del Imperio, ahora cristiana, es una dimensión interna de la estructura imperial y forma parte de la política del Estado (Congar, 1976: 41-2). En Constantinopla, la segunda Roma, las relaciones entre Imperio e Iglesia evidencian un monismo de poderes que no separa la Iglesia del Imperio. Para este monismo, conocido como césaropapismo, no existe división entre Emperador y Papa; el Emperador es el único custodio e intérprete del Cristianismo porque es el primero después de Dios, sin intermediarios. Así, la pretensión de Bizancio de extender su jurisdicción sobre todos los romanos -inclusive sobre el obispo de Roma-, descansa en dos fundamentos confluyentes. Uno es histórico: se trata de la autocomprensión de Bizancio, ahora Constantinopla, como heredera directa de la soberanía vacante de Roma. Otro es cultural, heredado de la tradición helenística y luego de Roma: es la inveterada inclusión de la jurisdicción eclesiástica dentro del poder imperial y la consecuente extensión de esa jurisdicción sobre el obispo Romano que, para el Emperador, es un romano más.

Paralelamente al afianzamiento del monismo en Constantinopla, el papado comienza a sostener la separación de poderes y la subordinación del poder temporal al espiritual. Esta concepción se insinúa ya en el siglo V, cuando en respuesta al naciente césaropapismo bizantino, el papado comienza a esbozar la concepción de la monarquía papal como contrafigura de la monarquía bizantina. Esa concepción sostiene que el Papado, como máxima autoridad religiosa, tiene el primado en la Iglesia y jurisdicción sobre todos los cristianos, incluido el Emperador bizantino (Ullmann, 1960: 25-51). A ello se agregan las primeras advertencias papales a Bizancio orientadas a desmontar el monismo cesaropapista. A fines del siglo V el papa Gelasio sostiene que no existe sólo el poder del Emperador, sino dos poderes que gobiernan el mundo, el sacerdotal y el real, y que el sacerdocio está por encima del reino en virtud de la superioridad de sus fines². Ello parece sugerir por primera vez en el discurso teórico-político cristiano, un dualismo de poderes y una dependencia del reino respecto del sacerdocio basada en la superioridad de las funciones sacerdotales sobre las reales. Los mejores estudiosos de las relaciones entre el Papado y Bizancio leen ese dualismo iniciado por Gelasio I como el generador, en Occidente, de una *nueva* teoría política: la teoría de la superioridad del poder espiritual sobre el temporal (Dvornik, 1964: 52). Podemos agregar: la teoría de la doble soberanía.

> IV

No parece erróneo afirmar que, por adhesión o por rechazo, el papado romano fue la institución más eficiente al momento de plasmar el estilo de la teoría política en Occidente, hasta Hobbes. Pues mientras el monismo bizantino no encontró eco en la teoría política medieval, en cambio el dualismo papal hace una carrera exitosa cuando logra hacer de un poder externo al poder estatal el límite de la política. En el lenguaje del papado ese límite tuvo su primer nombre: *potestas spiritualis*. Obviamente, la definición de ese límite provocó siempre un conflicto cuyos efectos destructivos dentro del estado Hobbes entiende así:

[...] algunos piensan que en el Estado existen espíritus diversos [i.e. diversos soberanos] y no solo uno, y establecen una supremacía [eclesiástica] contra la soberanía [civil], canones 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 [...]. (Hobbes, 2012: 510)

Nuevamente debe decirse que la situación que describe el texto de Hobbes fue exactamente así. Pues desde sus comienzos la literatura política medieval heredó un dualismo político entendido como *relación de desigualdad* entre dos poderes que debía ser correctamente definida para evitar conflictos. En su origen esa literatura política careció de conceptos filosóficos para hacer del dualismo una teoría; por ello expresó su dualismo recurriendo al auxilio de alegorías, luego

² Mirbt, 1924: 85: "Duo qippe 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 redditori sunt examine rationem".

utilizando analogías organológicas³ o formulando la relación entre ambos poderes en términos jurídicos o teológicos⁴.

La literatura política recién adquiere perfil teórico en el siglo XIII, cuando aparecen textos filosóficos que recogen la dualidad y la expresan en los tratados políticos como relación conceptual entre dos poderes diferentes. Por ello esos tratados fueron deudores de la lógica del dualismo. En síntesis, desde Tomás de Aquino en adelante toda la teoría política medieval refleja dramáticamente la necesidad de poner fin a un permanente conflicto entre poderes mediante un fallido intento de definir los límites entre ellos.

> V

Solo un autor, Marsilio de Padua, recurrió a una lógica rigurosamente monista. Para Marsilio la *potestas coactiva* es exclusiva del príncipe temporal. Exactamente los mismos potenciales conflictos que percibió Marsilio en la dualidad de la soberanía fueron señalados por Hobbes:

[...] 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 temporal, 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. (Hobbes, 2012: 510)

Como para Hobbes, también para Marsilio la causa del drama político de esos años reside en la existencia de una suerte de estado dentro de otro estado, situación que consistió en la pretensión papal de usurpar las funciones del poder civil, pues el sacerdocio reclamaba *plenitudo potestatis* sobre el poder espiritual y temporal. Por ello hay dos pretendientes 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, el objetivo de Marsilio en su *Defensor Pacis*⁵ es restaurar la paz mediante la reconducción de cada parte de la comunidad política al ejercicio de su propia función. Si el sacerdocio realiza las funciones de la parte gobernante, la comunidad política se desordena. Solo una *civitas* como conjunto ordenado de partes garantiza la paz que permite al hombre alcanzar la vida suficiente en este mundo.

Sobre esta base Marsilio despliega su teoría del surgimiento de la comunidad política, muestra el proceso de diferenciación entre sus partes y reconduce esas partes al orden perdido como consecuencia de las pretensiones del sacerdocio de actuar como parte gobernante. Además agrega que en la ciudad los hombres realizan *acciones* que “pueden derivar en bien, en mal o en daño de alguien distinto a quien los realiza” (*DP*, I, v, 7). Pero mientras que el sacerdocio modera esas acciones en vistas al *bene vivere* en la vida eterna y sólo puede castigar en el mundo futuro, en

³ Para el uso de la organología del Estado como cuerpo v. John of Salisbury, 1909, V, 2, 282

⁴ La contribución de las distintas ciencias en la fundamentación de las ideas políticas ha sido sintetizada por Miethke, (2000:1-24; 1993: 67-76). Sobre los canonistas v. Ullmann, 1949; sobre el uso de la Biblia Ullmann, 1963: 181-227.

⁵ Cito el *Defensor pacis* (=DP), ed. R. Scholz, 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, 1988, Madrid: Tecnos, en algún caso con ligeras modificaciones.

cambio la parte gobernante modera las acciones en relación con el *bene vivere* en este mundo y lo hace como parte de la ciudad que ejecuta las normas que ponen fin a los disensos.

Esa 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” (DP, II, ii, 8).

En suma: muy anacrónicamente podríamos decir que para neutralizar los conflictos causados por la existencia de dos soberanos sobre el mismo súbdito, Marsilio de Padua sigue nada más y nada menos que el consejo de Thomas Hobbes (j), i.e. hay que reconducir hacia el poder temporal toda la *potestas coactiva*, incluso la *potestas ecclesiastica* sobre la Iglesia que hasta entonces estaba reservada al Papa. No existe otro poder coactivo que el del soberano temporal, único con competencia para obligar y castigar. Cristo no otorgó ni a sacerdotes, ni a obispos, ni al obispo romano ninguna jurisdicción ni sobre sacerdotes ni sobre laicos. La coacción en este mundo es sólo una facultad del pueblo y, por delegación, del *princeps*. La única facultad sacerdotal es administrar sacramentos y enseñar la palabra de Dios.

> VI

Dos siglos después de Marsilio, en la primera mitad del siglo XVI, también la monarquía inglesa vuelve al monismo cuando Enrique VIII reduce la *potestas* de la Iglesia a la autoridad civil y se transforma en cabeza de la Iglesia anglicana. Ese retorno a la doctrina de la soberanía única significó la ruptura con la Iglesia Romana. El mismo monismo reaparece también en Inglaterra entre fines del XVI y principios del XVII en la Inglaterra de Jacobo I. Recordemos que en 1606 el Parlamento aprobó un acta que requería de todos los súbditos británicos un Juramento de Obediencia, incorporando la negación expresa de la autoridad del Papa sobre el monarca inglés. No me detendré en estos episodios porque los hechos de la historia política moderna son para todos más conocidos y por ello, no merecedores de explicitación.

Menos conocidos, obviamente, por su cercanía a la historia eclesiástica, son los detalles de las críticas de Francisco Suárez al monismo inglés. Suárez plantea el problema del dualismo y del monismo en dos tratados.

Primero se ocupa del problema en el *De legibus* (1613)⁶. Allí desarrolla una breve eclesiología que describe la Iglesia como un único cuerpo con una única cabeza. En ese único cuerpo (*unum corpus*) hay dos poderes, pero el poder *eclesiástico* gobierna en lo temporal a través del príncipe. Suárez llama a ese gobierno *dominium indirectum in temporalibus*⁷. Los poderes de ese cuerpo

⁶ *De legibus ac Deo legislatore* (=DL), en *Francisci Suarez Opera omnia* V, ed. C. Berton, Paris 1856. Cito libro, capítulo y parágrafo.

⁷ DL, IV, IX, 3: “Potestque eadem ratio declarari et confirmari ex dictis supra de dominio indirecto, quod Pontifex habet in universo orbe: nam hoc dominium

único no entran en conflicto porque la *potestas* del Papa es la única soberana. Si no lo fuera, estaría amenazada la *pax* y la unidad del cuerpo⁸. Aquí, pues, Suárez sostiene un monismo que, para conservar la paz, reduce todo poder a un poder único.

Años después (1623) Suárez escribe otro tratado, el llamado *Defensio fidei*⁹, pero ahora con un claro objetivo polémico. Aquí Suárez es polemista y fuerte defensor de la eclesiología romana. Por ello el *Defensio fidei* alude en términos fuertemente críticos a una constelación de ideas políticas que circulan en Inglaterra desde los años del rey Enrique VIII y a esas ideas les pone un nombre: *sententia protestantium*. El atractivo fundamental de este tratado reside en que aquí Suárez sustituye estratégicamente su monismo original por un dualismo y desde este dualismo enfrenta el monismo inglés al que acusa de sacrificar la independencia de la Iglesia. Pues Suárez parece percibir que si insiste en mantener el monismo eclesiástico sostenido en el *De legibus* y si critica a los ingleses desde este monismo, ellos podrían argumentar que si Suárez les reprocha la anulación de la independencia de la Iglesia, los ingleses podrían reprochar al monismo eclesiástico de Suárez la anulación de la independencia del Estado. Por ello Suárez se desliza hacia un dualismo desde el que defiende más cómodamente la independencia de la Iglesia.

Este dualismo repite los argumentos medievales que separaban los poderes distinguiendo sus fines: un poder tiene como fin las costumbres en la *respublica*, el otro tiene como fin la salvación en el otro mundo. Y agrega que Cristo no prometió a Pedro las llaves de un *dominium* temporal directo, sino una *potestas* solo espiritual¹⁰. Desde este dualismo Suárez todavía encuentra un muy buen motivo para seguir afirmando que el Papa conserva jurisdicción en el orden temporal. Esa jurisdicción no reduce un poder al otro, pues la *potestas* espiritual del Papa es *diferente* de la *potestas* temporal y el Papa no posee por sí la *potestas temporalis*; pero sí tiene una superioridad que le permite dirigir al poder temporal (*potestas directiva*¹¹) cuando en el orden temporal estén comprometidos bienes o fines espirituales¹².

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". (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 solo puede tener lugar en virtud de la subordinación del poder temporal al poder espiritual).

8 *ibid.*: "[...] 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".

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

10 DF, III, V, 14: "[...] non ergo promisit Christus Petro clavem regni terreni, ac proinde non promisit temporale dominium vel jurisdictionem temporalem directam, sed spiritualem potestatem".

11 "*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 ad 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 cosas no son propias de una *potestas* superior, sino que entendemos una facultad de obligar y de mover con eficacia moral, que algunos suelen llamar coactiva, pero este término concierne sobre todo al castigo [...]; pero aquí hablamos de una jurisdicción de obligar en conciencia].

12 DF, III, XXII, 1: "[...] 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" [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].

Entre ambos tratados, pues, hay una diferencia que podríamos definir como micrométrica, concerniente al fundamento de la jurisdicción papal *in temporalibus*. El *De lege* es monista y sostiene que dentro de la Iglesia como único y el mismo cuerpo, el Papa gobierna lo temporal *indirecte*, a través del Príncipe, y así lo hace para conservar la paz. En cambio el *Defensio fidei* es dualista porque sostiene dos poderes irreductibles, pero el espiritual es superior al temporal y puede obligarlo cuando en lo temporal está comprometido algo de lo espiritual.

Siempre en línea polémica, el interés del *Defensio fidei* reside, sobre todo, en su identificación del origen del monismo británico que Suárez combate. Allí alude en términos muy duros a una constelación de ideas políticas que llama *sententia protestantium* y agrega que esas ideas circulan en Inglaterra desde los años de Enrique VIII (*DF*, III, XXI, 3)¹³. Suárez identifica esas ideas con un monismo estatalizante que ya existía, pero que, dice, fue retomado por Jacobo I. El origen de ese monismo no está en tierra inglesa, sino italiana, pues esa *sententia* se remonta a tres tesis sostenidas nada más y nada menos que por Marsilio de Padua. Ellas son:

1) No existe primado o jurisdicción de un sacerdote sobre otro; por derecho divino son iguales todos los clérigos, sacerdotes y obispos¹⁴. Por ello no hay Papa, jerarquía eclesiástica ni jurisdicción sacerdotal sobre otros sacerdotes.

2) No existe jurisdicción de sacerdotes sobre laicos. Cristo “no otorgó a su Iglesia, ni a los obispos ni al Papa jurisdicción alguna sobre laicos o sobre clérigos para aconsejar, obligar, o castigar; solo dio a los sacerdotes el poder de administrar sacramentos y de predicar la palabra de Dios”¹⁵.

3) Todos los sacerdotes se encuentran bajo jurisdicción del príncipe temporal, con excepción de la administración de sacramentos y predicación de la palabra de Dios¹⁶. Esta tesis equivale a eliminar la jurisdicción sacerdotal sobre el poder civil.

Suárez ha visto, y lo ha hecho con certera intuición, que las tesis de Marsilio de sustraen a la *potestas eclesiástica* todo carácter obligante. Por ello, el núcleo de su crítica a Jacobo I en el *Defensio fidei* apunta al error ya sostenido por Marsilio (*ante illum Marsilius Patavinus*) consistente en negar al Papa jurisdicción sobre la Iglesia y los reyes temporales¹⁷. Y agrega que esas ideas anglo-marsilianas favorecen la autosuficiencia estatal y hacen del soberano civil un *princeps supremus*, un absoluto no subordinado al poder de ningún hombre¹⁸.

En efecto, Marsilio pensó exactamente así como lo describe Suárez. Pues Marsilio 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 transformándose

¹³ Sobre las críticas de Suárez a Marsilio y la monarquía británica v. Battaglia, 1951: 691-704.

¹⁴ *DF*, III, VI, 18: “*Marsilius etiam Paduanus in fide errat, dum supponit omnes clericos, seu sacerdotes et Episcopos, jure divino esse aequales*”.

¹⁵ *DF*, III, VI, 3: “*In hac ergo questione fuit haeresis Marsilii Paduani, qui fere ante quingentos annos inter alias haereses dixit, Christum nullam jurisdictionem Ecclesiae suae, aut Episcopos, 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*”.

¹⁶ *DF*, III, VI, 3: “[...] et in reliquis omnibus, dispositioni et jurisdictioni temporalium principum eos subiectus reliquisse”.

¹⁷ *DF*, III, XXI, 1: “*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*”.

¹⁸ *DF*, III, XXI, 3: “[...] *sententia Protestantium est, regem temporalem, et in universum principem in temporalibus supremum nulli homini in spiritualibus esse subiectum, 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, tu non solum ejus facta, sed etiam verba [...]*”.

en soberano sobre el Estado y sobre la Iglesia. Ambos elementos podían ser utilizados para fundamentar la autosuficiencia del estado, 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 nutriente del pensamiento de Jacobo I y sus predecesores:

[...] en este error [de Marsilio] se apoyó Enrique VIII, rey de Inglaterra, provocando el cisma contra la Iglesia romana. Puesto que 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.¹⁹

Suárez, pues, atribuye a Jacobo la extensión de la jurisdicción estatal también sobre el orden eclesiástico. Esa extensión equivalía a: 1) negar al Papa poder jurisdiccional sobre príncipes y sacerdotes; 2) transformar al rey en el único soberano; 3) sostener que el *princeps* recibe ese poder exclusivo del pueblo²⁰; 4) absorber la Iglesia en el reino; y 5) afirmar que tanto laicos como eclesiásticos deben obediencia al Estado. Así 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 del monismo, 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 *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 [...]”²¹.

En suma: la historia política y la historia de la teoría política registran la ininterrumpida reiteración de dos definidas lógicas del poder. La lógica monista del Bizancio imperial, de Marsilio, de Jacobo I y de Hobbes, rescata -según el lenguaje del pasaje de Schmitt con el que me he permitido inaugurar este artículo-, *la unidad política originaria*, y atribuye al poder civil una soberanía absoluta con jurisdicción también sobre la Iglesia. Diferente es la lógica del dualismo de dos soberanos sostenida por la Roma papal, la teoría política medieval y Suárez en *Defensio fidei*. Esta lógica propone dos poderes, aunque el espiritual superior puede obligar al temporal o bien *indirectamente* por medio del príncipe o bien con *potestas directiva* en caso de que lo temporal involucre lo espiritual, i.e. por causa de pecado (*ratione peccati*) o en caso de necesidad (*quando necessitas postulat*)²².

19 DF, III, VI, 3: “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 superiores tam in spiritualibus quam in temporalibus et consequenter asseruit in suo regno se habere totam potestatem supremam quae in ecclesia respective esse potest [...]. Idque disertè ac frequenter vel affirmat vel supponit rex Jacobus in sua ad christianos principes praefatione”.

20 DF, III, VI, 4: “Por lo cual así como dijimos más arriba que el poder real emana del pueblo y es transferido al rey, así relata la historia inglesa que el rey Enrique se arrogó ese poder por consenso del reino en el parlamento [...]. Y lo mismo manifiesta el rey Jacobo”.

21 DF, III, VI, 4: “Ex quo manifeste [los reyes de Inglaterra] convinctur 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 ostendit Jacobus rex”.

22 DF, III, XXIII, 10: “[...] contra Marsilium et alios ulterius procedamus, eademque Pontificis potestatem, ad coercendos reges temporalibus poenis ac regnorum privationibus, quando necessitas postulat, extendi posse, ostendamus”.

Para finalizar me permito señalar, a modo de pregunta, si acaso la lógica dualista no oculta una suerte de truco que, a pesar de esa apariencia dualista, esconde detrás de sí a la lógica del monismo; pues hasta donde llega mi conocimiento de las teorías políticas dualistas, todas ellas han generado mecanismos excepcionales para agilizar el predominio de una *potestas* sobre otra en casos que van más allá de la normalidad. En última instancia, el estudioso recibe la impresión de que la lógica dualista ha anunciado un dualismo para casos de normalidad y se ha reservado el recurso a un monismo que ella invoca en casos de excepción. Pero este sería, en todo caso, un tema a tratar en otro trabajo.

> Bibliografía

- » Battaglia, F. (1951). "I rapporti dello Stato e della Chiesa secondo Francesco Suárez", en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, XXVIII, fasc. iv (1951), 691-704
- » Congar, Y. (1976). "Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días", en *Historia de los dogmas*, ed. M. Schmaus – A. Grillmeier – L. Scheffczyk, T. III, Cuad. 3c-d, Madrid: Editorial Católica.
- » Dvornik, F. (1964). *Byzance et la primauté romaine*, Paris : Editions du Cerf.
- » Franciscus Suarez, *De legibus ac Deo legislatore (=DL)*, en Francisci Suarez *Opera omnia* V, ed. C. Berton, Paris, 1856
- » Franciscus Suarez, *Defensio fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores (=DF)*, en Francisci Suarez *Opera omnia* XXIV, ed. C. Berton, Paris, 1859
- » Hobbes, T. (2012). *Leviathan* (ed. Malcolm), Oxford: Oxford University Press.
- » Marsilio de Padua, *Defensor pacis (=DP)*, ed. R. Scholz, Hannover 1932; Traducción española: (1988) *Defensor de la paz*, trad L. M. Gómez, Madrid: Tecnos.
- » Miethke, J. (2000). *De potestate Papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen.
- » Miethke, J. (1993). *Las ideas políticas de la Edad Media*, Buenos Aires: Biblos.
- » Mirbt, C. (1924). *Quellen zur Geschichte des Papstums und des römischen Katholizismus*, Tübingen.
- » Nicol, D. M. (1991). "The Byzantine View of Papal Sovereignty", en *The Church and Sovereignty (c. 590-1918). Essays in honour for Michael Wilks*, ed. D. Wood, Oxford, 1991, pp. 173-85.
- » Schmitt, C. (2002). *El Leviathan en la teoría del estado de Tomás Hobbes*, trad. J. Conde, Buenos Aires: Struhart.
- » Ullmann, W. (1960). "Leo I and the Theme of Papal Primacy", *Journal of Theological Studies* NS 11, pp. 25 ss.
- » Ullmann, W. (1949). *Medieval Papalism. The Political Theories of the Medieval Canonists*, London 1949
- » Ullmann, W. (1963). "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, 181-227
- » Vries, W. de (1965). *Orthodoxie und Katholizismus*, Freiburg – Basel – Wien 1965