

## **EL PODER TEMPORAL DE LA IGLESIA DE VITORIA A SUAREZ**

El tema que nos proponemos desarrollar fue expuesto por Francisco Suárez expresamente y con mucha atención, pues constituía el centro de alguna de las controversias doctrinales en que se vio envuelto.

Como él trató profusamente el tema del poder de la Iglesia en los asuntos temporales, no es extraño que en la bibliografía sobre esta materia haya abundantes títulos dedicados al tema que nosotros queremos desarrollar. Tenemos, por tanto, que adelantar una observación que contribuye a delimitar nuestro propósito. Damos por descontado que el pensamiento de Suárez sobre el poder de la Iglesia está suficientemente explícito y que quienes lo han estudiado directamente nos lo ofrecen sin mixtificaciones. No vamos a discutir con sus biógrafos ni con los historiadores de su teología, aunque tengamos que exponer las líneas maestras de su pensamiento antes de pasar a nuestras reflexiones. Y el objetivo de nuestro trabajo es centrarnos en dos cosas. Primero, mostrar que el pensamiento de Suárez en esta materia no es original; antes bien, es deudor en su doctrina a los teólogos y juristas de la Escuela de Salamanca en el siglo xvi que pensaron sobre estas mismas cuestiones. Creemos que esto no redundará en desdoro del excepcional jurista que fue Francisco Suárez, sino que avala y da mayor significación a sus ideas, al estar apoyadas por una escuela teológica y jurídica de excepcional importancia.

Y nuestro segundo objetivo es cuestionar y replantear el valor actual que las ideas de Suárez tienen hoy en la teología y en el derecho. Queremos conducir nuestras reflexiones hasta este punto, pues reducirse a repetir una vez más qué dijo Suárez sobre el poder temporal de la Iglesia nos parece ocioso, sobre todo cuando otros lo han hecho antes y mejor que lo que aquí pudiéramos proponer.

Creemos que la distancia histórica que nos separa de Suárez y de la Escuela teológica de Salamanca en el siglo xvi y los planteamientos nuevos con que hoy afrontamos estos temas, nos permiten tomar posturas no coincidentes con la idea que aquellas grandes figuras se forjaron de lo que era la potestad de la Iglesia en el mundo de la política humana y de los asuntos temporales.

Y, aunque lo que aquí proponemos no sea una adquisición definitiva, nos parece que es ineludible el plantear una vez más el problema de la situación de la Iglesia respecto a todas las realidades humanas y de la autoridad con la que la Iglesia interviene en los asuntos humanos.

La doctrina de Suárez en estas cuestiones, como la de otros muchos teólogos que en ella le precedieron o que, después de él, se limitaron a seguirle como a maestro indiscutible, tuvo un hondo significado en la historia de la Iglesia. Gran parte de las actuaciones e intervenciones de la suprema jerarquía de la Iglesia en los años en que vivió Suárez y en otros posteriores estaban fundadas en la aceptación de esta doctrina teológica. ¿Qué juicio nos merece la política de la Iglesia durante ese tiempo? Dependerá evidentemente de la aceptación o no de los fundamentos doctrinales de los que se parta. Pues bien, tales fundamentos doctrinales los encontramos expuestos de manera magistral por el gran jurista y teólogo que fue Francisco Suárez. Si bien su postura en esta cuestión no sea original, en él, no obstante, encontramos compendiado y expuesto con singular densidad lo referente a este tema. Tanto es así que no creemos exagerar si decimos que la solución por él propuesta no se ha enriquecido con argumentos sustancialmente nuevos después de los que él expuso.

#### CONCEPCION DE SUAREZ SOBRE EL PODER TEMPORAL DE LA IGLESIA.

##### 1. *El poder instituido por Cristo en la Iglesia es de naturaleza espiritual.*

Suárez culmina un largo proceso del pensamiento cristiano en busca de la peculiaridad del poder que Cristo entregó a la Iglesia en los asuntos humanos. Es un proceso de diferenciación entre lo sagrado y lo profano, entre lo humano y lo divino, entre el «*ius divinum*» y la «*ratio naturalis*» y que corre, desde una crasa indiferenciación y mixtificación de estas realidades, a una toma de conciencia de la peculiaridad de ambos órdenes. Como en ello incidían concepciones políticas, filosóficas y teológicas, ese proceso resulta tortuoso y de contornos irregulares. En la política concreta de la Iglesia habían prevalecido unas ideas teocráticas, que, originadas en la Baja Edad Media, encontraron su culminación en el tiempo que corre entre el pontificado de Inocencio III y la Bula *Unam sanctam* de Bonifacio VIII (1302).

El sueño político de aquella cristiandad era unificar todo el mundo cristiano bajo una autoridad espiritual, que tendría en sus manos todo el poder supremo, aunque su oficio principal fuera el promover el orden cristiano. El poder civil se ejercía bajo su atenta mirada y vigilancia, pues era claro que, como poder humano, era inferior y estaba al servicio de las empresas espirituales, por lo cual cualquier exceso suyo debía ser atajado por quien indiscutiblemente tenía el poder espiritual de Dios. Las concepciones del poder feudal y la inestabilidad de los reinos, al carecer de tradición política por la caída del imperio romano, no hacían más que allanar el camino a las ideas hierocráticas. La teología no dejaba de dar visos de probabilidad a las pretensiones del poder papal: Cristo tenía la soberanía de la humanidad y el orden

del mundo no cristiano había perdido por el pecado la estabilidad y los derechos de una ley natural. En la Bula *Unam sanctam*, por ejemplo, se pasa de la unidad de la Iglesia, que fue mandato especialísimo de Cristo a sus discípulos, a la unidad de un poder entre los cristianos. Y esa unidad no existe mientras la espada temporal y la espada espiritual no estén en manos de Pedro y de sus sucesores. Desde el momento en que se confunde la Iglesia con la cristiandad del siglo XIII, se identifica sin más el poder que dirige esa cristiandad —religioso y humano— con el poder de la Iglesia, y ello en virtud de un principio evidente para la cosmovisión medieval: lo espiritual es superior y más digno que lo material y corporal. En consecuencia, la espada temporal debe estar sometida a la espiritual y «la Iglesia tiene ambas espadas, la espiritual y la temporal, la primera usada por la misma iglesia y la otra usada (por los poderes humanos) para la Iglesia» y así se refleja el orden del universo: «la espada temporal sometida a la espiritual y lo que es inferior converge hacia lo que es superior»<sup>1</sup>.

Si el tipo de cristiandad medieval pudo servir de cobertura a tales ideas de política cristiana, la situación política de principios del s. XVII, en que escribe Suárez, hacían inviables tales concepciones. La cristiandad constaba entonces de grandes Estados cristianos, que luchaban por su hegemonía política y económica y estaban gobernados por monarquías de tipo absolutista y hereditario y con una larga tradición de estabilidad e identidad. El peligro ahora era más bien el contrario: un poder político que pugnaba por ser ilimitado y fundado en una voluntad divina, en cuya virtud los reyes reinan. El peligro era un exceso del poder político hasta invadir las conciencias de las personas y un poder autocrático que identificaba voluntad del monarca con justicia divina. Este es el programa político que Suárez impugna en el rey Jacobo I.

El estudio teológico de lo que es el poder que el Romano Pontífice tiene en la Iglesia lleva a la conclusión de su carácter esencialmente espiritual y autónomo respecto al poder humano civil con el que se gobierna la sociedad. La Iglesia no se identifica ni se superpone a la sociedad humana que es de derecho natural y, consiguientemente, tampoco sus poderes. Suárez respondió al pensamiento de Jacobo I con un estudio teológico acerca de las características del primado jurídico del Romano Pontífice. Y su doctrina teológica deja sentada firmemente la idea de la naturaleza espiritual, sobrenatural y positivo-divina de la autoridad suprema que tiene el sucesor de Pedro. Tal autoridad no es reductible a la autoridad civil y política, que pertenece al orden de la sociedad humana y que, por estar fundada en la ley natural, es también ley divina.

La potestad de la Iglesia es de orden distinto a la potestad con que los príncipes rigen sus pueblos, que es plenamente soberana en su campo y que es conferida por el pueblo. De donde deriva que la potestad civil no ha sido alterada ni recortada por la fundación histó-

1. El texto de esta Bula puede verse en L. B. Lo Grasso, *Ecclesia et Status* (Romae 1939) n. 432 ss. y en Denzinger - Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Barcelona 1963) n. 870 ss.

rica de la Iglesia de Cristo, pues no puede haber contradicción entre el orden divino-natural de la Creación y el orden divino-positivo de la Redención por Cristo. Con ello podemos concluir, según el teólogo granadino, que «la potestad espiritual es totalmente distinta de la temporal»<sup>2</sup>.

## 2. *Extensión del poder espiritual de la Iglesia.*

Los problemas políticos con los que se enfrentó F. Suárez eran muy diferentes de los que vivió la teocracia medieval. Los dos principales en que intervino fueron el conflicto entre Roma y Venecia y la polémica de Jacobo I de Inglaterra con la Santa Sede. Este segundo fue el motivo de los seis libros de que consta la *Defensio fidei catholicae* (1613). En ella se aborda la cuestión del origen y límites del poder de los reyes contra la tesis del origen divino de la institución monárquica y de la soberanía total, incluso en lo religioso, que propugnaba Jacobo I.

Entramos así en un tema conflictivo de la eclesiología. Mientras la teología se limitara a estudiar y proponer el carácter espiritual y sobrenatural de la Iglesia de Cristo, no molestaba a nadie. Pero el conflicto de competencias surge cuando tal poder sobrenatural es puesto en parangón con el poder político. Surgen entonces las suspicacias del poder político frente a lo que cree una ingerencia en sus asuntos propios y —¿cómo no?— la tentación del poder eclesiástico de llegar a ámbitos que parecían estarle vedados. Por eso la extensión del poder espiritual a las realidades llamadas entonces temporales o, diríamos mejor, del ámbito político-jurídico, era cuestión que tenía en vilo los espíritus y rodeaba de suspicacias y prevención las enseñanzas de teólogos y juristas. Mientras éstos se limitaran a investigar cómo fundó Jesús su Iglesia y cuál sea su fin sobrenatural, no serían molestados; pero cuando afirmaban que el poder espiritual del Papa era superior al poder temporal que ostentan los Príncipes y que lo espiritual debe ser como el alma del poder político, que es el cuerpo de la cristiandad, cunde por todas partes el miedo y el intento de sobornar la inoperante actividad teológica. Así era la polémica que, a nivel de toda la cristiandad, había levantado la obra *Apologia pro Iuramento Fidelitatis* de Jacobo I, dada a luz primeramente como anónimo en lengua inglesa (1607) y, al año siguiente, en latín y de nuevo en 1609 con la firma ya del rey Jacobo I.

La controversia versaba sobre la licitud del juramento que Jacobo I impuso a sus súbditos a consecuencia de la «conjuración de la pólvora» (1606). Los súbditos del monarca debían suscribir que el rey Jacobo era el rey legítimo y que nadie tenía jurisdicción para interferirse en el gobierno del Estado ni para liberar a sus súbditos del deber de obediencia. Con tal juramento, de apariencias anodinas, se introducía una de las tesis centrales del anglicanismo y se desautorizaba al Papa

<sup>2</sup> *Defensio fidei catholicae adversus angliae sectae errores cum responsione ad Apologiam pro Iuramento Fidelitatis et Epistolam ad principes christianos serenissimi Jacobi Angliae regis.* En *Opera Omnia*, editio nova a Carolo Berton, t. XXIV (Parisiis, apud L. Vivès, 1859), Liber III, cap. 6, n. 17. En adelante citaremos por esta edición.

que había declarado que suscribir tal documento era abjurar de la fe católica<sup>3</sup>.

El objetivo político que se perseguía era dar consistencia doctrinal al absolutismo regio, que por aquellas fechas navegaba a velas desplegadas por Europa. Las monarquías no podrían menos de mirar con simpatía las pretensiones regalistas del rey de Inglaterra. Pero insidiosamente se usaba la teoría política como medio para combatir la autoridad del Romano Pontífice en las cuestiones políticas humanas. Lo que daba virulencia a la disputa era que la tesis del origen divino del poder de los reyes, propugnada abiertamente por el rey inglés, chocaba con la firme actitud del Papa Pablo V, que había prohibido en un Breve a los católicos ingleses prestar tal juramento y cuya autoridad, según afirmaban los mejores teólogos por aquellas fechas, llegaba hasta poder destituir al rey. Si tal era el poder que la Iglesia tiene, nada extraño entonces que la corte de Inglaterra sintiera profundo desasosiego por el sesgo de los acontecimientos, y que la misma inquietud fuera compartida por la corte de Francia, como el mismo Suárez hubo de aprender a sus expensas cuando vio su obra condenada por el parlamento francés.

No ignoraba el profesor de Coimbra el trasfondo político de las cuestiones que se le planteaban ni de sus enseñanzas. Lo recuerda cuando dice: «El rey Jacobo ... muestra poco interés por el tema de la potestad directa; en cambio, se angustia ante el tema de la potestad coactiva del Papa, sobre todo aquella que llega a poder desposeerle de su reino, pues, si continúa en su error, teme perder su corona si sus súbditos aceptan que la autoridad del Papa llega a tal extremo...»<sup>4</sup>.

Suárez defiende que la potestad de la Iglesia, aunque de esencia espiritual, se extiende a los asuntos del ámbito político y temporal humano. Y lo hace recurriendo a la doctrina del *poder indirecto* de la Iglesia en los asuntos temporales. Aunque él no es el forjador de la idea del poder indirecto<sup>5</sup>, a él le debemos una de las definiciones más precisas y de mayor aceptación acerca del poder indirecto. Lo define así:

«Suele distinguirse una doble sujeción, a saber, directa e indirecta. Se llama directa la que se mantiene dentro del fin y de los límites de un mismo poder; indirecta la que solamente nace de la orientación a un fin que es más alto y que pertenece a un poder superior y más excelente. En efecto, el poder civil propiamente dicho de suyo sólo se ordena directamente a la conveniente situación y a la felicidad temporal del Estado humano para el tiempo de la vida presente y por eso también se llama poder temporal...»

3. La historia y vicisitudes de esta controversia está muy bien trazada en la reciente obra *Conciencia y Política. Estudio preliminar a De Iuramento Fidelitatis de F. Suárez* (Madrid 1979). En adelante será una obra imprescindible para introducir a la *Defensio* de Suárez.

4 *Defensio...* I, III, cap. 23, n. 1.

5 Parece ser que la expresión la usó por primera vez Santiago de Viterbo, pero Suárez no le pudo atribuir tal expresión, pues la obra de aquél sólo en nuestros días ha sido editada. Cf. A. D'Alès, 'Jacques de Viterbo, théologien de l'Eglise', *Gregorianum* 7 (1926) 339-53. Y J. Leclercq, *Jean de Paris et l'Ecclesiologie du XIII siècle* (Paris 1942).

Pero como la felicidad temporal y civil debe ordenarse a la espiritual y eterna, puede suceder que la materia misma del poder civil deba ser dirigida y gobernada en orden al bien espiritual de distinta manera como parecería pedirlo la sola razón de Estado. Entonces, aunque el príncipe temporal y su poder en sus actos no dependa directamente de otro poder que sea del mismo orden y que mire al mismo fin solamente, sin embargo, puede suceder que necesite ser dirigido, ayudado o corregido en su materia por el poder superior que gobierna a los hombres en orden al fin más excelente y eterno: en ese caso esa dependencia se llama indirecta, porque ese poder superior a veces se ocupa de las cosas temporales no directamente o por razón de ellas mismas, sino —como quien dice— indirectamente y por razón de otra cosa»<sup>6</sup>.

Según ello, el llamado «poder indirecto» es, en primer lugar, una potestad implicada en la única potestad que Cristo transmite a su Iglesia: la potestad espiritual. Esa implicación, en segundo lugar, consiste en las exigencias virtualmente encerradas en su esencia, que consiste en ser una potestad para dirigir a los hombres a su fin eterno y sobrenatural. Y, en tercer lugar, el poder indirecto, goza de la calidad de *verdadera potestad* en el orden temporal (*superior potestas gubernans*), pues el término de «indirecta» lo que limita no es la condición de ser jurisdicción propiamente tal, sino la materia o materias a que se extiende, a saber, sólo se extiende a aquellas cosas del orden político humano que son necesarias para el eficaz funcionamiento del poder espiritual que ha recibido la Iglesia.

En este tema, por lo demás, nos reducimos a la potestad de jurisdicción de la Iglesia, pues, aunque en ella hay también la potestad de orden sacramental, este tema no interesa en la controversia y queda relegado a la teología<sup>7</sup>.

La doctrina de la potestad indirecta permite a Suárez tomar una postura definida en los temas sobre los que giraba la controversia con Jacobo I y que se centraban en los siguientes puntos: primero, si el Papa tiene poder sobre los reyes; segundo, si ese poder que tiene sobre los reyes se extiende no sólo a sus personas (como cristianos bautizados), sino también al poder soberano que tienen los reyes; y, tercero, si ese poder es completo en su razón de potestad sobre los asuntos temporales de los reinos.

### 3. Alcance jurídico del poder indirecto de la Iglesia.

La solución dada a estas cuestiones es fácilmente presumible, una vez que se deja establecido que el poder indirecto compete, por voluntad de Cristo, a la totalidad del poder espiritual entregado a la Iglesia para cumplir su misión. No nos detendremos, por tanto, en explicitar las soluciones de Suárez a cada uno de estos puntos.

6 L. III, cap. 5, n. 2. La traducción está tomada de F. Suárez, *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo*, reproducción anastática de la ed. príncipe de Coimbra 1613 (Madrid 1970 ss.).

7 «Potestas ecclesiastica multiplex est, ideo in titulo restringimus quaestionem ad potestatem iurisdictionis spiritualis et externae... Sermo est de potestate iurisdictionis externae ad gubernandam Ecclesiam, quatenus est quaedam spiritualis respublica et corpus Christi mysticum...». L. III, cap. 6, nn. 1-2.

Podría pensarse que la superioridad del poder religioso sobre el político humano es sólo una superioridad de prestancia, dignidad o de ascendencia histórica, máxime en una sociedad donde lo religioso informaba todas las instituciones y mediatizaba todo lo profano. Pero el Doctor Eximio aborda también este tema y, de manera incuestionable, nos da su solución que es afirmar la condición jurídica y de soberanía temporal implicada en el poder indirecto. En el Romano Pontífice hay un verdadero poder coactivo sobre todos los príncipes y gobernantes cristianos, el cual poder le es dado concomitantemente a su poder espiritual para conducir los hombres al reino eterno de Dios<sup>8</sup>.

Y en la misma línea, y no sin cierta lógica, el autor acepta cuantas consecuencias prácticas se siguen de la existencia de un poder soberano del Papa sobre los reinos cristianos. Ante todo, concluye que todas las guerras en que participan reinos cristianos están bajo la supervigilancia del Romano Pontífice como soberano, pues es de sobra conocida la índole moral que han de tener las guerras para ser justas y, en consecuencia, están supeditadas al arbitrio del supremo poder espiritual y moral. De este modo, Suárez enlaza con doctrinas medievales que parecían ya superadas en el Renacimiento<sup>9</sup>. El Papa, además, tiene poder para corregir, modificar o derogar cuantas leyes salgan de un príncipe cristiano, anular sentencias injustas o avocar a sí causas temporales, imponer a los reyes la defensa de la religión con las armas, etc., pues en todo ello está en juego la defensa de la justicia humana, del bien moral de los cristianos y de la implantación del reino de Dios<sup>10</sup>.

Aunque tales consecuencias parezcan extremosas, no debemos olvidar que al propugnarlas lo único que se está haciendo es reafirmar la eficacia y excelencia del poder espiritual que hay en la Iglesia. Si, en efecto, no concediéramos al Papa más que una autoridad moral y de prestigio secular, ¿quién podría detener con esas solas armas morales las injusticias y vejaciones que se dan en los reinos llamados cristianos? ¿Es que la misma sangrienta persecución de los católicos de Inglaterra por un rey cristiano no era prueba de ello? «Un poder meramente directivo, sin fuerza coactiva, es ineficaz», afirma Suárez como argumento de experiencia a favor de que, si el poder espiritual de la Iglesia se redujera a eso, Cristo habría dejado a su Iglesia «societas perfecta» indefensa e impotente ante el mal<sup>11</sup>.

8 «...Pontificem summum ex vi suae potestatis seu iurisdictionis spiritualis esse superiorem Regibus, et Principibus temporalibus, ut eos in usu potestatis dirigat in ordine ad spiritualem finem, ratione cuius potest talem usum praecipere, vel prohibere; exigere aut impedire, quantum ad spiritualem bonum Ecclesiae sit conveniens. 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...». L. III, cap. 22, n. 1. Y más adelante reafirma expresamente el carácter expresamente jurídico de la potestad del Papa sobre lo temporal: «...dicendum est potestatem ecclesiasticam non solum esse in se nobiliorem, sed etiam superiorem et habere sibi subordinatam et subiectam potestatem civilem...». L. IV, cap. 9, n. 2.

9 En el L. III, cap. 22, F. Suárez cita a su favor una larga tradición de teólogos, que, remontándose a Santo Tomás, pasa por Cayetano, Belarmino, Soto, Azpilcueta...

10 Cf. L. III, cap. 22, n. 10 ss.

11 Cf. L. III, cap. 23, n. 2.

Para que el orden político cristiano ofrezca garantía histórica, una espada debe estar sometida a la otra, los príncipes temporales han de estar sometidos al soberano espiritual<sup>12</sup>; como el cuerpo está sometido al alma, lo temporal a lo espiritual..., así todo poder regio al poder del Supremo Pontífice<sup>13</sup>.

Con expresiones tan contundentes y herméticas concluye Suárez su disputa sobre el alcance del poder espiritual del Romano Pontífice en los asuntos temporales de los reinos cristianos. Y, aunque Suárez es el gran teórico del orden y del derecho de la naturaleza, y de la distinción del poder temporal y del espiritual, su exposición de este tema nos hace retornar a las ideas de Bonifacio VIII y a la cristiandad medieval, cuyos principales acontecimientos Suárez rememora en este mismo libro de su *Defensio* y trae a colación para confirmar sus puntos de vista. Y lo que hoy más nos extraña en esta doctrina no es el lastre teocrático de muchas afirmaciones de Papas y juristas curiales de la Edad Media, sino que todavía, a comienzos del siglo xvii, estas doctrinas se propongan como resultado de un estudio teológico más meticuloso acerca del poder conferido por Cristo a su Iglesia. Suárez ciertamente previó que una objeción histórica a su tesis era la diferencia de comportamiento de los apóstoles y de la primitiva Iglesia respecto a lo que fue la Iglesia en tiempos de Inocencio III, pero se adelanta a ofrecernos la solución a tal duda. Y la solución es que, si entonces no se ejerció tal poder, no es porque no lo tuviera el Papa en su poder espiritual, sino porque todavía no había príncipes cristianos que estuvieran sometidos a él<sup>14</sup>.

#### 4. *Fundamentación del poder temporal de la Iglesia.*

La originalidad del llamado poder indirecto, tal como lo propuso Suárez, está en no admitir como propio de la Iglesia más que una sola potestad: la espiritual. Esta es la que Cristo entregó (directamente) a Pedro y a sus sucesores. La potestad temporal de los reyes y la soberanía les es dada por el pueblo en quien reside.

En consecuencia, el recurso al poder indirecto fue un recurso para solventar el problema real e histórico del conflicto entre dos potestades existentes en la vida de todo cristiano. Entre ellas el orden y la armonía—ideal de una filosofía omnicomprendiva y de un mundo organizado desde la sabiduría divina— no es posible más que por la subordinación de una potestad a otra. Y esa misma visión integradora postula que lo temporal y natural sea inferior y subordinado a lo eterno y sobrenatural. Así se viene a concluir que, no habiendo en la Iglesia más que una sola potestad divina, no obstante el Romano Pontífice se encuentra ejerciendo de hecho un poder en las cosas temporales, como soberano incluso de todos los príncipes y reinos cristianos. Tal extensión de la

12 *Ibid.*, n. 22.

13 «...sicut aequum est corpus animae subiecti, et ad sempiterna temporalia referri eis que subordinari, ita necessarium esse ut in Christi Ecclesia... regia potestas Pontificiae subiecta sit». L. III, cap. 30, n. 11.

14 L. III, cap. 23, n. 4.



autoridad del Papa, dirá Suárez, se justifica por la subordinación de lo temporal a lo espiritual<sup>15</sup>.

Y esta doctrina se integra en una concepción metafísica determinante del orden moral. Los actos humanos son producidos por la causa final en cuanto motivo de la eficiencia de la voluntad en el acto humano. El bien común o fin de la sociedad temporal tiene razón de medio para el fin último en absoluto y sobrenatural del hombre. El orden sobrenatural ejerce, por consiguiente, la función de fin ultimante del fin de la sociedad política humana, que es un bien específicamente humano, pero subordinado al fin absolutamente último de la sociedad. Tenemos así que el fin sobrenatural se convierte en motivo formal último de todo el orden político humano. Y la sociedad espiritual que es la Iglesia, instituida precisamente con la misión de conducir a los hombres y a los pueblos al reinado sobrenatural de Cristo, se convierte, como consecuencia, en motora e impulsora de todo lo humano en cuanto subsumible en su cometido espiritual.

Y la causalidad impulsora del orden político no es otra cosa que la autoridad soberana. El Papa, pues, ejerce verdadera autoridad sobre los príncipes, aunque ni él recibiera directamente tal poder de Cristo ni tampoco lo temporal se identifique esencialmente con lo espiritual y divino. La autoridad se ejerce de hecho y eficazmente, pero su vinculación con el poder peculiar del Papa es sólo indirectamente y se ejerce sólo como una mediación necesaria para los propósitos del poder espiritual (*propter aliud*)<sup>16</sup>.

En resumen, tenemos que el poder espiritual de la Iglesia conlleva, por versar sobre las últimas instancias de todo el orden humano, una verdadera potestad coactiva sobre todo el orden político humano, siempre y cuando se trate de realidades que puedan ser mediadoras del reino de Dios... y entre ellas indudablemente está todo el régimen de una cristiandad, pues basta para ello con que el príncipe soberano sea cristiano, es decir, toda su condición humana pueda servir a la instauración del reino de Dios o, al contrario, se vuelva un obstáculo para que su pueblo se aproxime al reino a causa de sus injusticias<sup>17</sup>.

15 «...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 spirituale...». L. IV, cap. 9, n. 3. «...Pontifex non potest pro suo arbitrio mutare regna, vel publicare temporaliter ea quae libera sunt, sed solummodo quando ratio spiritualis boni id postulet per supremam potestatem spiritualem, quae hoc modo ad temporalia extenditur...». L. III, cap. 7, n. 12.

16 Cf. L. III, cap. 5, n. 2.

17 «...quia cum Pontifex sit caput, et superior in spiritualibus, potestatem habet imponendi ea praecipua quae in ordine ad spirituale finem et bonum Ecclesiae, iusta et prudentia sunt». L. III, cap. 22, n. 17. «...Secunda ergo excellentia huius potestatis sumitur ex parte finis, nam finis potestatis ecclesiasticae supernaturalis est, civilis autem omnino intra naturae ordinem continebat; ille spiritualis, hic materialis est; ille aeternus, hic temporalis...». L. IV, cap. 8, n. 2. Esta argumentación, tomada del fin por el que se configura la autoridad espiritual, es la típica del pensamiento hierocrático medieval. Ya trescientos años antes que Suárez, la había recogido la Bula *Unam sanctam*: «Non ergo secundum ordinem universi omnia

### INFLUENCIA DE LA ESCUELA SALMANTINA EN EL PENSAMIENTO DE SUÁREZ.

Cuando Suárez defiende la doctrina que acabamos de exponer, no oculta las fuentes de su pensamiento ni la línea de pensamiento a que se adscribe. En consecuencia con ello, queremos ahora mostrar que esa línea no es otra que la que predominó en la Escuela de Salamanca durante el siglo xvi.

Parece ser que la fuente principal de esta doctrina teológica del poder indirecto de la Iglesia en lo temporal fue el gran teólogo de la eclesiología Juan de Torquemada.

#### *Juan de Torquemada (1388-1468).*

Este ilustre Cardenal, figura sin par del Concilio de Basilea-Ferrara-Florenia, es el patrocinador de una explicación del poder de la Iglesia que, dejando de lado las tesis teocráticas de la Edad Media, propugna para el Romano Pontífice un poder espiritual de tal condición que se interfiere en todos los asuntos humanos sin anular la originalidad del derecho humano. En él aparece con meridiana claridad la unidad del poder de la Iglesia —poder espiritual y religioso, de origen positivo-divino— y se superan las doctrinas agustinianas de las dos espadas o de las dos cristiandades unificadas en el poder del Romano Pontífice.

Ahora prescindimos de rastrar ulteriores raíces de esta doctrina en autores medievales, si bien dejamos constancia de nuestra convicción de que tal doctrina deriva del pensamiento de Santo Tomás, quien dejó clara la autonomía del derecho natural y de la ley de la razón respecto al orden positivo-divino, en el que se fundamenta la autoridad de la Iglesia. Era fácil deducir de aquel pensamiento que el poder humano y temporal de los reyes, por tener origen y fundamento distinto del que fundamenta la autoridad del Papa, no podía entenderse como mera delegación del poder religioso, sino que debía brotar de la misma sociedad política. Así llegó a pensar Suárez, al propugnar la tesis del origen democrático del poder político y, al mismo tiempo, reconocer que en esas tesis es deudor del pensamiento de Santo Tomás. En todo caso, los estudios históricos más recientes muestran que la tesis de Juan de Torquemada es de otros autores anteriores a él<sup>18</sup>.

aeque ac inmediate, sed infima per media et inferiora per superiora ad ordinem reducuntur. Spiritualem autem et dignitate et nobilitate terrenam quamlibet praecellere potestatem, oportet tanto clarius nos fateri, quanto spiritualia temporalia antecellunt».

18 Para una historia más detallada de la doctrina del poder del Papa en lo temporal pueden consultarse las siguientes obras: A. M. Abate, *La potestà indiretta della Chiesa* (Roma 1957); Yves Congar, 'Eglise et Etat', *Catholicisme. Hier - Aujourd'hui - Demain* (Paris 1948) 3, 1430-1441; y del mismo, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne* (Paris 1970); G. González, 'Pouvoir du Pape dans l'ordre temporel', DTC XII, 2704-2772; L. R. Sotillo, 'Algunas notas sobre la denominación, origen, naturaleza y existencia real de la potestad indirecta de la Iglesia', *Miscelánea Comillas* 16 (1951) 31-54; H. de Lubac, 'Le pouvoir de l'Eglise en matière temporelle', *Revue des Sciences Religieuses* 6 (1932) 329-54; J. Lecler, *L'Eglise et la souveraineté de l'Etat* (Paris 1946).

La *Summa de Ecclesia* (1448-1450) de Juan de Torquemada trata nuestro problema con el debido detenimiento y exactitud. La distinción entre el poder temporal y el espiritual, la supremacía de éste y la elección de una vía media entre la hierocracia y el regalismo, son tesis claramente enunciadas en esa obra.

Y, de un modo más concreto, niega que el Papa tenga poder directo en el orden temporal, pero su poder espiritual, no obstante, llega de una manera derivada y subsidiaria al orden temporal<sup>19</sup>.

#### *Francisco de Vitoria* (1483-1546).

En Vitoria está nítidamente enunciada la tesis de que el Papa no es Señor del orbe, y de que la revelación cristiana no da fundamento alguno a tal línea de pensamiento jurídico<sup>20</sup>.

Sin embargo, el estudio del poder peculiar que compete al Papa como sucesor de Pedro lleva a Vitoria a defender que en ese poder se encierran virtualidades que se extienden al orden de lo temporal y lo civil. Y esta opinión suya forma parte del legado doctrinal que deja a la Escuela Salmantina que se ampara en él. Al poder espiritual del Papa está sometido también el mundo de lo político humano<sup>21</sup>. A ello le lleva la doctrina de que el objeto del poder espiritual es fin de todo el orden político humano, el cual debe, en consecuencia, estarle sometido para que haya una unidad de fin en toda la realidad humana, tanto si se trata de planos temporales como si es cuestión del fin sobrenatural humano. El bien común de la sociedad política humana es sólo medio respecto del fin para el que Cristo dio una singular potestad a Pedro.

Y es que no hay que imaginar la sociedad sobrenatural eclesiástica y la sociedad política de los pueblos, cual si se tratara de dos Estados políticos independientes y con soberanía propia, como podrían ser el reino francés y el inglés, sino que entre ellas debe haber subordinación e independencia. El poder temporal debe estar, en efecto, sometido al espiritual que está en las manos del Romano Pontífice.

Vitoria puede construir su tesis desde las enseñanzas de la Bula

19 L. II, cap. 114: «...etiam (R. Pontifex) habet potestatem in temporalibus ex consequenti, et hoc proprio iure...». Obsérvese que la expresión «ex consequenti adiuncta spirituali» es más atinada que la de «indirecta potestas» que prevaleció luego, como ya advirtió el P. Venancio D. Carro, *Domingo de Soto y su doctrina jurídica* (Madrid 1943) 377, nota 76, pero el contenido es el mismo, pues Torquemada con ello afirma que, en virtud de esa potestad en lo temporal, el Papa puede llegar a castigar a los príncipes, deponerlos, declarar la guerra a los herejes, e incluso deponer a un príncipe pagano si de ello redundaba bien para los súbditos fieles que tuviera. Sobre el pensamiento de Torquemada puede también verse E. Dublanchy, «Turcremata et le pouvoir du Papa dans les questions temporelles», *Revue Thomiste* 23 (1923) 70-101; H. Jedin, «Juan de Torquemada und das Imperium Romanum», *Archivum FF. Praedicatorum* 12 (1942) 247-78.

20 «Papa non est orbis dominus». *De potestate Ecclesiae* 1<sup>a</sup>, c. 5, n. 2. En *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*. Ed. crítica... por el P. Teófilo Urdániz (Madrid 1960) 293. «In Papa nulla est potestas mere temporalis». *Ibid.*, n. 8, p. 299.

21 «...his non obstantibus, potestas civilis aliquo modo subiecta est non potestati temporali Summi Pontificis, sed potestati spirituali». *Ibid.*, n. 10, p. 302.

de Bonifacio VIII, en la que se argüía que no puede haber sociedad humana ordenada *nisi gladius esset sub gladio*. Y, de este modo, el célebre profesor de Prima de Salamanca aceptaba la rígida tesis medieval de que *Papa habet utrumque gladium, spiritualem scilicet et temporalem*<sup>22</sup>.

Aunque distanciado de las tesis hierocráticas medievales, las posibilidades que se le abren a la Iglesia desde el poder espiritual no son menores que las que propugnaron los teócratas medievales. Vitoria proclama que el Papa tiene una potestad temporal sobre príncipes, reyes y emperadores y esto, no limitado a pueblos feudatarios del patrimonio de San Pedro, sino extensible a todo el orbe<sup>23</sup>.

Lo que distancia esta teoría de los teócratas medievales de la Curia romana es que tal poder en lo temporal lo tiene el Papa sólo de una manera mediata (*mediante gladio spirituali*) y con una hipoteca que puede gravar seriamente todas sus actuaciones en el orden político humano (*solum per hoc quod sit conveniens ad finem spiritualem*)<sup>24</sup>. Pero, ¿quién medirá esa oportunidad de tipo humano, ya que sus límites no han quedado delimitados en la revelación cristiana?

Tal potestad, al menos, dejaba íntegra la potestad humana y natural de la sociedad civil en su ámbito específicamente humano y temporalista y en las materias exclusivamente seculares. Tenemos así propuesta la célebre doctrina del poder indirecto de la Iglesia, aunque Vitoria no la designó con ese nombre, pero él mismo afirma su dependencia de la doctrina de Torquemada.

Algunos autores quieren resaltar la originalidad de Suárez respecto a Vitoria fundados en que Suárez hubiera sido el primero que propuso que la potestad del Papa es única, a saber, la espiritual; y antes de él se hablaba confusamente de una potestad que era simultáneamente espiritual y temporal. A nosotros nos parece que ese matiz ya fue propuesto por Torquemada y que también fue tenido en cuenta por Vitoria, a pesar de que en las Relecciones se contengan fórmulas no precisas, lo cual no es de extrañar en apuntes de estudiante cual son sus Relecciones.

#### *Domingo de Soto (1495-1560).*

Domingo de Soto, sustituto algún tiempo de Vitoria por enfermedad, fue un verdadero continuador suyo en las ideas que ahora tratamos<sup>25</sup>.

La superioridad de lo espiritual sobre lo temporal no convierte al

<sup>22</sup> *Ibid.*, n. 11, pp. 304-5.

<sup>23</sup> *Ibid.*, n. 12, p. 305; y n. 11, p. 304 se lee igualmente: «In Ecclesia est aliqua potestas et auctoritas temporalis in toto orbe... Et probatur ratione. Necessarium fuit ad commodam administrationem Ecclesiae et ad finem spiritualem, ut in Ecclesia esset potestas temporalis».

<sup>24</sup> *Ibid.*, n. 13, pp. 306-7. La expresión por lo demás es cercana a la que había usado Cayetano: «in ordine ad spiritualia». *Apología*, cap. 10 ad 8 arg. (Romae 1936) 256. Vitoria en la Relección *De Indis* 1<sup>a</sup>, c. 2, n. 5 dice: «Papa habet potestatem temporalem in ordine ad spiritualia». *Ibid.*, p. 680.

<sup>25</sup> Cf. la obra de Venancio D. Carro, *Domingo de Soto y su doctrina jurídica* (Madrid 1943).

sucesor de Pedro en el Señor del mundo<sup>26</sup>. Tampoco puede fundarse un poder temporal de la Iglesia en que Cristo, como hombre, hubiera tenido tal poder, pues no está probado ese poder atribuido a la humanidad de Cristo —rechazado igualmente por su compañero Vitoria— y, en todo caso, no consta su transmisión a la Iglesia. La sociedad civil es soberana en su orden y, ni siquiera en caso de tiranía de un Príncipe, el Papa tiene potestad para intervenir, a no ser que su tiranía implique una ingerencia injusta en el mundo de la fe y de la vida cristiana.

La potestad peculiar del Papa en asuntos temporales es descrita en términos de todo semejantes a los de sus predecesores. *In Papa nulla est potestas mere temporalis, ut in regibus*, afirma Soto como tesis firme. Y, sin embargo, ello no es contradictorio con el reconocimiento de que la *potestad espiritual* del Papa se extiende al mundo de lo temporal: *temporali utitur ut spiritualis ministra; potestas civilis eatenus est ecclesiasticae subiecta in ordine ad spiritualia*; llegando incluso a poder usar el Papa de la potestad en lo temporal *quoties ad illum finem (spiritualem) necessarium esset*<sup>27</sup>. Esta potestad es, en la práctica y bajo estas condiciones, muy amplia, pues puede llegar a castigar a los Príncipes y a deponerlos de su trono.

#### *Domingo Báñez (1528?-1604).*

Años después de los teólogos anteriores, otro profesor de Salamanca, Domingo Báñez, en sus Comentarios a algunos tratados de la Suma de Santo Tomás, volverá sobre nuestra cuestión, pues era punto importante de la eclesiología. Pues bien, sus enseñanzas en muy poco difieren de quienes le habían precedido en la cátedra de prima en la Universidad.

El Papa no tiene un poder en lo temporal *directe*, pero sí tiene un poder que, siendo de otro orden, alcanza *indirecte* aquellas realidades.

Su doctrina sólo en pequeños detalles presenta alguna novedad. Toma, por ejemplo, una postura diversa en la cuestión teológica de si Cristo, como hombre, tuvo poder temporal sobre el mundo, la cual solventa proponiendo un poder que llama instrumental y que después pasaría a la Iglesia. Es un modo de subrayar el cristocentrismo de la Iglesia, pues en la Iglesia no puede haber prerrogativa alguna, si no es en función de la persona y obra de Cristo. Pero las consecuencias para nuestro tema no son distintas de las que había defendido Vitoria.

El Papa tiene poder indirecto sobre lo temporal; y en esto Báñez se reconoce deudor de las enseñanzas de Vitoria y Soto, a quienes cita, juntamente con Torquemada y Cayetano<sup>28</sup>. Ese poder en lo temporal, que él califica de *indirecte et veluti per accidens in ordine ad*

26 «*Excellentia potestatis ecclesiasticae respectu civilis non est huius rationis, ut Papa sit dominus totius orbis in temporalibus...*». *In IV Sententiarum* (Salmanticae 1562) dist. 25, q. 2, art. 1, tertia conclusio.

27 *Ibid.*, conclusio quinta.

28 *De iure et iustitia Decisiones* (Salmanticae 1594) ad Quaest. 62, q. 4, dub. 2; secunda conclusio, p. 145.

*finem spiritualem*, puede ser denominado por su funcionalidad espiritual también como un poder *instrumental*<sup>29</sup>. Es una nueva expresión válida para la misma realidad, pues con ella se quiere expresar que ese poder no tiene en el Papa su fuente principal y formal, sino en la autoridad civil, pero es requerida para la perfecta operatividad del poder espiritual.

*Luis de Molina (1536-1600).*

Un hermano en religión de Francisco Suárez, Luis de Molina, estudió nuestro tema en la más voluminosa de las obras, *De Iustitia et Iure*, que en aquella centuria se escribieron. Y su doctrina, deudora a Vitoria y Soto, como él mismo reconoce, constituye la principal fuente de información, a nuestro parecer, del doctor granadino.

Molina defiende extensamente la misma doctrina que los otros teólogos de la Escuela de Salamanca y que entonces, a finales del siglo xvi, podía llamarse ya tradicional. El Papa, en razón de su poder espiritual y sólo por él, tiene también un poder temporal, en verdad amplísimo, sobre los asuntos temporales y sobre los Príncipes y reinos cristianos: «El poder espiritual que tiene el Sumo Pontífice para el fin sobrenatural lleva consigo un poder supremo y amplísimo de jurisdicción temporal sobre todos los Príncipes y demás miembros de su Iglesia; y precisamente tanto cuanto lo exija el fin sobrenatural al que se ordena el poder espiritual. De tal modo que, si lo exige el fin sobrenatural, puede el Sumo Pontífice deponer a los reyes y privarles de sus reinos. Puede también decidir entre ellos sobre cuestiones temporales, anular sus leyes y, en general, ejecutar entre los cristianos todo lo que sea necesario para el fin sobrenatural y la salud espiritual común»<sup>30</sup>.

No se podría compendiar mejor la doctrina entonces prevalente entre los teólogos-juristas de la Escuela de Salamanca, y la misma que fue recogida por Suárez para impugnar a Jacobo I. Molina concluye su minucioso análisis del poder del Papa afirmando de nuevo que «de todo ello se deduce que el Sumo Pontífice tiene un plenísimo poder de jurisdicción en lo temporal, pero precisamente en cuanto lo exija el fin sobrenatural»<sup>31</sup>.

*Roberto Belarmino (1542-1621).*

Aunque, como acabamos de ver, la doctrina sobre el poder del Papa en lo temporal ya está íntegramente elaborada en la Escuela de Salamanca, sin embargo esa doctrina ha pasado a la historia unida al Cardenal Belarmino. Ciertamente no es él el creador de esta doctrina, pero sí fue su principal divulgador y, sólo a través de él y no sin

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>30</sup> *De Iustitia et Iure*, libro I, trat. II, disp. 29, n. 23, tertia conclusio. Hemos tomado la traducción de M. Fraga Iribarne, *Luis de Molina. Los seis libros de la Justicia y el Derecho*, t. I, vol. 1 (Madrid 1941) 440.

<sup>31</sup> *Ibid.*, n. 33, p. 447. Nos parece que Molina es la fuente más directa de Suárez, pues cuantos autores cita éste a favor de su tesis coinciden con los que cita también Molina. Y al referirse a Molina añade Suárez: «...y Molina que cita a muchos». *Defensio...*, l. III, cap. 22, n. 8.

gran escándalo de algunos teólogos de la curia romana, es como pasó a tener esta doctrina carta de oficialidad en el pensamiento romano.

Escribe sobre esta materia por los mismos años que Báñez, pero no le cita. En cambio, cita expresamente a Torquemada, Cayetano, Vitoria y Soto<sup>32</sup>. También Suárez apoya su doctrina expresamente en la autoridad de Belarmino, el cual le había precedido en la impugnación de Jacobo I, pero en Roma debía producir grata impresión el que otros ilustres teólogos apoyaran doctrinalmente la postura oficial del Papado frente a los despropósitos del rey inglés.

oOo

De esta exposición, que por necesidad ha de ser sintética, queda claro que el pensamiento de Suárez acerca del poder de la Iglesia en el orden temporal debe enmarcarse en el pensamiento de la Escuela Teológica de Salamanca, que venía luchando por la misma doctrina desde un siglo antes de que Suárez diera a su luz su obra apologética.

Con esto no se resta ningún valor al genio de la Universidad de Coimbra, pero se da la verdadera dimensión de una doctrina que, nacida en las últimas controversias entre el Sacro Imperio y el Papado, elaborada teológicamente por el gran eclesiólogo Juan de Torquemada, fue difundida y adaptada por los teólogos de Salamanca en el siglo xvi. Posiblemente si se tratara tan sólo de una opinión de Suárez, no se justificaría el que ahora volviéramos sobre ella, pero fue una doctrina en que se comprometió la teología y fue aceptada como doctrina política oficial del Papado durante mucho tiempo y gran parte del pensamiento católico la ha reivindicado hasta nuestros días. Hay, por tanto, muchas cosas comprometidas en ella y por ello habrá de volverse en adelante sobre ella, si se quiere entender y juzgar la actuación de la Iglesia en sus relaciones con la política y con el Estado. Su significación desborda la efímera controversia entre Suárez y el rey de Inglaterra.

#### VICISITUDES DE LA DOCTRINA DEL PODER INDIRECTO DE LA IGLESIA EN LO TEMPORAL.

La doctrina del poder indirecto de la Iglesia en lo temporal fue progresivamente aceptada por la teología católica y por el pensamiento

<sup>32</sup> *De potestate Summi Pontificis in temporalibus*, cap. 5. En *Opera*, t. 12 (Paris 1876). Su doctrina no es diferente de la de otros autores aquí citados. Dice, por ejemplo, enunciando lo que es la potestad indirecta del Papa: «...potestatem pontificiam per se, et proprie spiritualem esse, et ideo directe respicere, ut obiectum suum primum, spiritualia negotia; sed indirecte, id est, per ordinem ad spiritualia, reductive, et per necessariam consequentiam, ut sic loquamur, respicere temporalia, ut obiectum secundarium, ad quod non convertitur haec spiritualis potestas nisi in casu». *Ibid.*, p. 26. Cf. sobre el pensamiento de Belarmino en este tema G. Domenici, 'La genesi, le vicende ed i giudizi delle controversie Bellarminiane', *Gregorianum* 2 (1921) 513-42; S. Tromp, 'De evolutione doctrinae potestatis indirectae Romani Pontificis circa temporalia in Controversiis s. Roberti Bellarmini', *Acta Congress. Iurid. Intern.* 3 (1936) 95-107.

de los Papas, aunque San Roberto Belarmino fuera censurado cuando propuso esta doctrina en Roma.

La condenación de los 4 artículos del clero galicano de 1682 por los Papas Inocencio XI y Alejandro VIII llevaba una cláusula en que se rechazaba la doctrina de una plena soberanía de los reyes en los asuntos temporales entendida en el sentido de negar la subordinación *indirecta* en tales cuestiones a la autoridad del Papa<sup>33</sup>. La misma doctrina la incorporó luego formalmente Pío IX a sus enseñanzas. Incluyó la afirmación de la potestad temporal indirecta (¡los teólogos antes citados rechazaban hablar de *potestad temporal* y lo que afirmaban era la *potestas in temporalibus!*) en el *Syllabus* de 1864<sup>34</sup>. Posteriormente, en el Concilio Vaticano I, se recogió esta doctrina al hablar de las relaciones entre Iglesia y Estado en el primer esquema acerca de la Iglesia, que, como es conocido, no llegó a discutirse en el aula conciliar, por haberse disuelto el concilio en razón de la guerra<sup>35</sup>.

En el pontificado de San Pío X la atención deriva a condenar los nuevos regímenes de separación de Iglesia y Estado<sup>36</sup>, pero, en la doctrina oficial, se considera vigente la teoría del poder indirecto, como lo prueba una Carta del Cardenal Merry del Val del 14 octubre de 1913<sup>37</sup>. Lo mismo sucede durante el pontificado de Pío XI<sup>38</sup>. Y todavía más recientemente, en el año 1950, una Carta de la S. C. de Seminarios y Universidades urge la enseñanza de la doctrina del «poder indirecto de la Iglesia en materias mixtas», pues la opinión contraria a ello es fruto del liberalismo<sup>39</sup>.

No debe extrañarnos, por consiguiente, que las obras de teólogos y juristas católicos más difundidas hasta nuestros días recojan la doctrina del poder indirecto como parte del pensamiento oficial de la Iglesia católica en cuanto a las relaciones entre la Iglesia y el mundo de la política<sup>40</sup>. Y así podemos darnos cuenta de la honda significación que

33 Cf. Alejandro VIII, Const. *Inter multiplices* del 4 agosto 1690. Dz n. 2281.

34 *Syllabus*, prop. 24, Dz n. 2294.

35 Esquema I sobre la Iglesia del Vaticano I, cap. 13: Mansi 51, 547. El texto del esquema es muy prudente en deducir conclusiones estrictamente jurídicas sobre la potestad temporal del Papa. Sus afirmaciones, sin embargo, están fundadas en la vieja doctrina de la potestad indirecta, como puede verse en la explicación dada por la *Deputatio fidei* al esquema, nota 45: Mansi 51, 615: «*finis inferior alteri superiori subordinatur*». Y expresamente se cita allí a Suárez en un texto donde éste afirma que la superioridad de la potestad del Papa puede llevar a pronunciar verdaderos preceptos impuestos al poder civil. En el mismo sentido, y con ocasión de los rumores esparcidos durante la celebración del Concilio, puede verse la carta del Card. Antonelli: *Collectio Lacensis* VII, col. 1515-6. Cf. C. Colombo, 'La Chiesa e la società civile nel Concilio Vaticano I', *La Scuola Cattolica* 89 (1961) 323-43.

36 Cf. enc. *Vehementer* del 11 febrero 1906: ASS 39 (1906-7) 5; y *Singulari quadam* del 24 sept. 1912: AAS 4 (1912) 658.

37 Cf. AAS 5 (1913) 559.

38 Cf. la enc. *Dilectissima nobis* del 3 junio 1933: AAS 25 (1933) 265 s. acerca de las leyes injustas de la II República española.

39 Carta del 7 marzo 1950: AAS 42 (1950) 841.

40 Puede verse, entre otros muchos: Wernz-Vidal, *Ius canonicum*, I, 1; L. Billot, *De habitudine Ecclesiae ad civilem societatem* (Romae 1922); A. Ottaviani, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*; Daniélou, *L'Oraison problème politique* (Paris 1965); L. R. Sotillo, *Compendium iuris publici ecclesiastici*; T. I. Jiménez Urresti, *Estado e Iglesia* (Vitoria 1958)...



tuvo para la vida y el pensamiento de la Iglesia la opinión lanzada un día por la Escuela de Salamanca y asumida, con rigor y diafanidad, por Suárez.

Y, sin embargo, no se puede decir que esta doctrina teológica goce de amplia aceptación en nuestros días. Más bien tenemos la impresión que lo más que se le concede son los honores de una apacible agonía. El Concilio Vaticano II, que tanta atención prestó a los temas de la presencia de la Iglesia en las realidades temporales, no dijo una sola palabra de esta doctrina, que antes figuraba como capítulo central de la doctrina política de la Iglesia. Y escritos posteriores al Concilio no parecen tener gran estima de una doctrina pensada para un mundo político que nada tiene que ver con el mundo en que hoy viven los cristianos <sup>41</sup>.

### oOo

Si intentamos interpretar esta doctrina del poder temporal de la Iglesia desde el presente de la teología y del derecho, la primera sugerencia que se nos ocurrirá es resaltar su condicionamiento histórico y político.

El pensamiento cristiano antiguo no conoció nada que remotamente se pareciera a la interpretación que aquellos teólogos dieron al poder de la Iglesia en los asuntos humanos. Este sistema de explicación surgió cuando la Iglesia quiso justificar el acceso a un poder político sin precedentes. Y vivió al amparo del prestigio político del Papado durante los siglos XIII y XIV. Pero, justamente al decaer el poder político de Roma, pierde vigencia también la doctrina del agustinismo medieval, que había sido una autojustificación de la presencia de la Iglesia en el ejercicio del poder político. La doctrina de que el Papa es Señor del orbe y de que Cristo le hubiera entregado la «plenitud» de sus poderes sobre los hombres y las cosas, es unánimemente rechazada por los autores que hemos visto del siglo XVI.

Y, sin embargo, es en ese momento histórico cuando se extiende en la doctrina católica la afirmación de que el poder *espiritual* del Papa es moderador supremo de todos los reinos y príncipes cristianos, porque sólo el orden de la gracia puede ser meta de los esfuerzos de toda política por establecer la justicia. Al querer ensamblar en una sola sociedad cristiana la comunidad cristiana y la comunidad civil, necesariamente ha de ponerse un orden entre la potestad espiritual y la humana. Ese orden es de subordinación y dependencia de lo humano y temporal a lo espiritual y divino «como el cuerpo al alma», según la expresión de aquellos teólogos y que todavía usará con frecuencia León XIII al hablar de estos temas. De este modo, se rechazaba la vieja doctrina teocrática de las dos espadas, una de las cuales el Papa delegaba a los emperadores, a fin de poder vacar mejor en la orga-

<sup>41</sup> Como ejemplo, puede leerse: González del Valle - Rincón, *Iglesia-Estado y conciencia cristiana*, 2 ed. (Madrid 1972); Alberto de la Hera, 'Posibilidades actuales de la teoría de la potestad indirecta', *Iglesia y Derecho. Trabajos de la X Semana de Derecho Canónico* (Salamanca 1965) 245-70.

nización espiritual de la cristiandad. San Bernardo, uno de los grandes fautores de aquella doctrina, lo había expresado lapidariamente: «Ambas espadas —la espiritual y la temporal— son de la Iglesia, pero la material debe ser usada para la Iglesia, mientras que la espiritual directamente por la Iglesia; la una por los sacerdotes, la otra por los soldados obedeciendo la voluntad del sacerdocio y el mandato del emperador»<sup>42</sup>. Pero, al rechazar aquellas teorías, no quedaban, con las nuevas ideas, muy lejos de los propósitos medievales y del ideal de una cristiandad medieval. Ahora existían Estados independientes y soberanos políticamente, pero el Papa debía seguir ejerciendo su poder en el orden político para evitar las injusticias de los reyes, poner paz entre los diversos Estados soberanos, defender la fe de los cristianos con las armas, deponer a los Príncipes tiranos que atentaran contra la fe de sus súbditos y recibir los tributos de los fieles. Se salvaba así todo lo salvable del anacrónico Sacro Imperio. El Papa tenía un poder jurisdiccional sobre todos los Príncipes bautizados —en aquel momento todos los reinos eran cristianos— y sobre sus reinos; era el árbitro supremo de todos los asuntos entre cristianos, pues en todos se ventilaba una cuestión de justicia temporal que debe ser informada por la ley divina; podía absolver a sus súbditos del juramento de fidelidad a los reyes, sobre cuyo juramento se edificaba aquella sociedad humana. Incluso si el Príncipe no era cristiano, pero sí los súbditos, el Papa podía intervenir en favor de la fe de los súbditos, pues es deshonoroso para la fe cristiana estar sometida a un poder pagano. Suárez, que expone su pensamiento a principios del siglo xvii, puede volver a narrar todas las intervenciones históricas del Papado en la Edad Media y reinterpretarlas a la luz de su doctrina del poder indirecto. Todas las actuaciones políticas en virtud de la doctrina del agustinismo medieval son justificadas por Suárez desde el poder indirecto<sup>43</sup>.

Evidentemente que el tipo de cristiandad en que vive y escribe Suárez —la monarquía absolutista y despótica, con ribetes regalistas, de Felipe III— ya nada tiene que ver con la cristiandad de la época carolingia, ni siquiera con la de las luchas del Pontificado y del Imperio. Y, sin embargo, no parece que el modelo que la teología de Suárez ofrece a la Iglesia en el orden político, y el análisis a que se somete la peculiaridad del poder que Cristo entregó a su Iglesia, estén muy lejos de lo que fueron los ideales de la cristiandad medieval.

Por eso, lo que más nos sorprende en esta doctrina del poder indirecto del Papa en todos los asuntos temporales no es su condicionamiento histórico. Ni siquiera lo que puede haber en ello de una manipulación doctrinal para justificar la política de la monarquía española de su tiempo, en pugna con la monarquía inglesa, pues es indudable que en aquel momento se daba perfecta coincidencia entre las actitudes de la monarquía española y la lucha que se llevaba por parte de Roma contra el rey Jacobo I. Como también todos aceptan que las ideas absolutistas y del origen divino de la monarquía contra las que luchaba Suárez eran mucho más anticuadas y retrógradas que la doctrina del

42 *De Consideratione* IV, 3: PL 182, 776.

43 Cf. *Defensio...*, I, III, cap. 23, n. 14 ss.

poder indirecto. Lo que sí parece insólito en esta doctrina de Suárez es que se la presente como doctrina perenne de la Iglesia, fundada en el evangelio, «teológicamente cierta»<sup>44</sup> y la única ortodoxa en ética política cristiana.

Esto ya es algo más que aceptar que el comportamiento del Papado en aquellas situaciones políticas era el más oportuno en aquel tipo de cristiandad y el mejor modo concreto de salvar la justicia entre los hombres. Se erigía, de hecho, en doctrina de fe una situación histórica y un modelo de relaciones entre la Iglesia y los poderes públicos que era meramente circunstancial y perecedero. Aquel modo de vivir y ejercer el primado pastoral del Romano Pontífice se quería amparar en la misma constitución de la Iglesia. La justificación de las relaciones tensas entre el Papado y el rey de Inglaterra, tal como la proponía Suárez, no era la búsqueda de una justicia humana realista para aquel momento y amparadora de unos católicos discriminados en el reino inglés, sino el cumplimiento de la voluntad de Cristo al dar a Pedro un poder espiritual que lo convertía indirectamente en supremo jerarca de la humanidad.

#### EL PODER TEMPORAL DE LA IGLESIA EN UNA ETICA CRISTIANA ACTUAL.

Para dar un juicio sobre el pensamiento de Suárez en el tema que estamos tratando, hay que alzarse sobre la realidad histórica en que se elaboró su doctrina y tratar de ver si sus razonamientos siguen teniendo vigencia en nuestro mundo.

##### *Enjuiciamiento de la doctrina del poder temporal del Papa.*

Prescindiendo por el momento de si aquellas doctrinas pueden tener vigencia en nuestra situación, lo primero que debemos decir es que sus ideas en esta materia nos parecen desacertadas.

El argumento reiteradamente expuesto por aquellos autores de la Escuela de Salamanca a favor de su doctrina está tomado de las relaciones entre el orden natural y el orden de la gracia. El fin último y único del hombre es el orden sobrenatural. Este fin nos ha sido revelado en la obra de Jesús y, a través de la Iglesia, debe ser anunciado a todos los hombres y realizado por la misma obra salvífica de la Iglesia. Todo cuanto Jesús legó a su Iglesia es para este fin. Entre las cosas que ésta tiene de origen divino está la institución de un ministerio jerárquico en Pedro y los apóstoles para cumplir esa misión.

Pues bien, de esta doctrina teológica, que es el núcleo de toda ecle-siología, aquellos autores querían deducir lo siguiente: lo que es superior y fin debe ser causa de todo lo que es inferior y subordinado. Por consiguiente, todo el orden natural, dentro del cual está la sociedad civil y la existencia de una autoridad política, deben estar sometidos y dependientes al supremo poder espiritual en este mundo que es el de los sucesores de Pedro. Y, como los apóstoles sólo recibieron un

<sup>44</sup> Cf. *De Leg.*, IV, cap. 9, n. 2; *Defensio...*, I, III, cap. 22, n. 1. Recordemos que al Relator de la Deputatio fidei del Vaticano I le parecía que la tesis del poder indirecto del Papa en lo temporal era «doctrina apta ut definiri possit».

poder espiritual de Cristo, debemos concluir que ese poder espiritual encierra una virtualidad de alcanzar también el poder civil humano que, aunque es de origen natural, está sometido jurídicamente al sobrenatural como a fin propio. A esta virtualidad del poder espiritual de ejercer un poder jurisdiccional sobre las realidades del orden del derecho natural, es a lo que aquellos teólogos designaron con el nombre de *poder indirecto*. Su fundamento era, por consiguiente, la prosecución de un orden y una armonía universal entre lo natural y lo sobrenatural y tal orden se efectuaba en «una sociedad cristiana», «un reino», «una Iglesia» bajo la suprema autoridad que ha sido instituida para el fin último de cuantas sociedades políticas (naturales) existen: la del Romano Pontífice. Dios no pudo crear dos reinos opuestos entre sí, el del derecho natural y el sobrenatural. Es, pues, voluntad divina que lo temporal esté sometido a lo espiritual, la autoridad fundada en el derecho natural a la autoridad fundada en el derecho sobrenatural, el «gladius sub gladio» de Bonifacio VIII.

No es difícil detectar en esta doctrina, pretendidamente armoniosa, dónde hay un paso indebido. De que el fin al que ordena la Iglesia sea superior al fin humano y natural, no se sigue que la Iglesia tenga una autoridad propia en el orden humano, ni que ella se convierta en un super-estado respecto a todas las sociedades civiles humanas, ni que la autoridad eclesiástica suprema sea así mismo la suprema autoridad del orden humano. Pasar de una concepción teológica del orden divino y de la unidad de fin sobrenatural de todos los hombres, a la unidad de una única sociedad civil y de una única autoridad suprema en el orden jurídico, no es convincente. De que la Iglesia tenga la misión y el poder de Cristo para llevar a los hombres al reino de Dios, no se sigue en modo alguno que ello la constituya en el supremo poder jurisdiccional de las sociedades, por la sola razón de que el fin de la sociedad humana es ordenable al fin último sobrenatural.

De haber valido esa argumentación, deberíamos concluir algo que los teólogos antes citados rechazaron unánimemente, a saber, que todo poder humano y toda sociedad están sometidos a la Iglesia, ya que el fin divino es único para toda la humanidad y todas las realidades temporales son ordenables y referibles al fin divino. Y, en verdad, que algún tratadista de estas materias en nuestro tiempo llega a tan sorprendente conclusión <sup>45</sup>.

La recta comprensión de lo que es el orden natural y el orden sobrenatural no admite estas deducciones en el poder de la Iglesia. Posiblemente hubo motivos extrateológicos que ocasionaron la difusión de esta doctrina en el pensamiento oficial de aquella cristiandad y en su éxito posterior. Con la doctrina del poder indirecto podían apoyar a las monarquías absolutistas e independientes de su tiempo, mientras que al afirmar el poder indirecto del Papa, cuyos límites son indeter-

45 Cf. L. R. Sotillo, *Compendium Iuris Publici ecclesiastici* 3 ed. (Santander 1958) afirma: «Extensio potestatis indirectae. Se porrigit ad omnia temporalia relationem ad finem Ecclesiae habentia, seu respectum spiritualem continentia: ad omnes res temporales quatenus sunt necessariae ad finem Ecclesiae obtinendum; vel quatenus impediunt illius consecutionem» (p. 251).

minados y difusos, se mantenían en la línea de lo que fue la cristiandad medieval y no se enfrentaban directamente con las pretensiones teocráticas de la curia romana que, bien cierto, existían en aquel tiempo, como lo demuestran las suspicacias e intentos de condenación de que fue objeto San Roberto Belarmino al exponer esta doctrina del poder indirecto. Suárez, con esta doctrina sobre el poder pontificio, podía ponerse de parte de la política papal, que era lo que a todos interesaba. Como las decisiones del rey Jacobo I eran abiertamente injustas y violaban la conciencia católica de sus fieles, la doctrina que permitía rebelarse contra tales injusticias tenía más visos de verdad. Además, en la mente de todos estaban presentes las últimas deposiciones de reyes por el Papa usando tal poder indirecto: la deposición de Isabel I por Pío V (1570) y la de Enrique IV de Navarra por Sixto IV (1585).

De este modo, una política papal concreta y una determinada configuración de la cristiandad —la de las monarquías absolutistas y profesionales del siglo XVI-XVII— pugnaba por erigirse como la única política cristiana válida a tenor del evangelio y del modo como Cristo instituyó la Iglesia. Es lo que tantas veces ha sucedido en la historia de la ética cristiana: se retrotraen al evangelio los ideales éticos o la legislación de un momento pasajero de la historia de la Iglesia, para así dar estabilidad al tipo de cristiandad que en ese momento se pretende. Al menos, en nuestro caso, esta operación intelectual tuvo enorme éxito, pues en la teología y el derecho católicos se ha seguido repitiendo esta doctrina hasta las vísperas mismas del Vaticano II, aunque la concepción que hoy priva del poder y la autoridad de derecho natural nada tenga que ver con la pretendida monarquía de origen divino, que propugnaba Jacobo I.

Y, sin embargo, las mismas fuentes teológicas en que se amparaban aquellos autores les abrían a caminos diversos a los que ellos siguieron. Santo Tomás de Aquino, en quien todos se amparaban, había sentado principios teológicos respecto a la distinción entre el orden natural y el sobrenatural, en que netamente se afirmaba la autonomía y consistencia del orden de la razón aún en régimen de gracia. La sociedad humana, de derecho natural, tiene un fin político propio y autónomo, de plena soberanía en su orden, que no necesita ser rectificado por la suprema jerarquía espiritual. *Ius divinum quod est ex gratia, non tollit ius humanum quod est ex naturali ratione*, había afirmado Santo Tomás, tratando precisamente un punto concreto de las relaciones entre la Iglesia y el mundo de la política<sup>46</sup>. Y en otro lugar dice: *ea omnia quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum*<sup>47</sup>. Por nuestra parte, tenemos la convicción de que toda esta doctrina del poder indirecto no es más que un episodio del largo proceso doctrinal para llegar a una recta comprensión de las relaciones entre Iglesia y mundo, entre naturaleza y gracia, entre el *ius divinum* y el *ius humanum*.

<sup>46</sup> *Summa Theologiae*, II-II, q. 10, art. 10 c.

<sup>47</sup> *Ibid.*, I, q. 98, art. 2. Cfr. también I, 96, § y, en general, los lugares donde Santo Tomás trata las relaciones entre el poder temporal y espiritual: II-II, q. 60, art. 6 ad 3; *In IV Sent.*, dist. 37, exp. textus; *De reg. principum*, I I, cap. 14...

*Punto de partida: ¿existe una ética política en el evangelio?*

Las anteriores reflexiones suscitan otra ulterior y más radical. Es el problema fundamental de si la revelación cristiana nos ofrece una ética específica acerca del orden político humano o, si, por el contrario, sólo nos trasmite la novedad del mundo de la gracia en Cristo y de la nueva comunidad eclesial. El mensaje evangélico ciertamente está envuelto en un ropaje cultural y humano, pero no avala ni es indisoluble de tal condicionamiento humano, cultural y hasta ético. Este tema, que es previo a preguntarse cuál es el modo como la Iglesia se hace presente en la sociedad política, es una cuestión de ética fundamental. En otras palabras, antes de preguntar si el poder que Cristo entregó a su Iglesia es de orden temporal, hay que dilucidar si tal pregunta tiene significado desde la revelación.

Pues es bien conocido que hoy se cuestiona que la revelación contenga un modelo específico de ética humana, individual o política, que estaría indisolublemente unida al mensaje evangélico, el cual no sería comprendido sin ella. Que en la revelación cristiana se contienen muchos preceptos de ética natural, sea social o individual, es evidente. Pero, ¿pertenecen al mismo mensaje revelado o son sólo el medio cultural humano imprescindible para encarnar ese mensaje?

Nos parece que es una cuestión básica la postura que tomemos acerca de si la revelación cristiana nos ofrece un modelo definido de lo que es una sociedad política, del principio de soberanía y del modo cómo la Iglesia deba hacerse presente en el mundo de la política. Y esto lo afirmamos convencidos de que la controversia que Suárez planteó con el rey de Inglaterra quería ser una controversia específicamente teológica, pues en ese mismo plano se situaba el rey inglés. Y hay razón para dudar de que el tipo de cristiandad que Suárez quería defender —la de un Papa con potestad sobre todas las monarquías cristianas— pueda fundamentarse en la Escritura, como también la hay para dudar que las citas del Antiguo Testamento, en que Jacobo I apoyaba sus pretensiones de un rey-sacerdote, al cual debe obedecer todo el pueblo de Dios, tengan valor alguno como doctrina de ética política revelada.

Si el evangelio contiene un modelo político elaborado, tanto de la organización de la sociedad humana tal como Dios la ha querido, como del modo cómo la Iglesia debe ejercer su potestad en ese tipo de sociedad, es claro que entonces la tarea del pensador cristiano debe reducirse a clarificar y limitar bien ese modelo universal y válido para todos los tiempos. Pero si no sucede así —y esto es lo que nosotros pensamos—, entonces la tarea que tenemos delante es más bien aislar el contenido del mensaje revelado del resto del ropaje cultural, político y ético en que está presentado. Y ese propósito de Dios es el que luego hay que contrastar con cada situación histórica en que se encuentran los fieles o la Iglesia entera, para así discernir lo que es homogéneo con las exigencias de la fe de lo que le es contradictorio y lesivo. Pero nunca se podrá erigir un modelo concreto de sociedad, de política humana, de comportamiento ético racional, como el modelo exclusivamente querido por Dios en la revelación. Y es que la

revelación no nos propone un tipo determinado de sociedad, ni siquiera de perfección ética humana, sino una llamada a un nuevo reino de Dios que, por enrolar a todo el hombre y a su destino final, puede constituirse en modelo y regla superior desde las cuales juzgar de todas las formas de justicia social humana y medir el alcance de cualquier ideal ético.

En la cuestión que ahora tratamos, esto ha de traducirse en centrar la tarea teológica en el tipo de ministerio apostólico que Cristo entregó a su Iglesia, a la que Suárez y la teología de su tiempo llaman *potestas spiritualis, non temporalis*. Y, a su luz, tratar de discernir cuál sea el mejor modo, en cada momento de la historia, de ejercer tal potestad. Pero tal ejercicio será necesariamente distinto en referencia al mundo y situaciones en que se realice, sin tener por ello la pretensión de configurar un tipo de sociedad, de política, de justicia humana como válidas para siempre. Todo esto no es más que exigencia derivada de admitir la especificidad y el fin propio de esa *potestas spiritualis*, que Suárez tan vivamente reivindicó. Reducido a este ámbito de lucha por la justicia concreta desde la exigencia de la fe, es aceptable que la Iglesia de principios del siglo xvii se sienta en la obligación de luchar por defender los derechos de los fieles católicos injustamente perseguidos por su obediencia al Papa en el reino de Inglaterra. Y luchar usando el prestigio y las formas entonces admitidas de intervenir el Papa en lo político.

Pero lo que ya se nos hace inaceptable en la doctrina de Suárez, es tratar de erigir ese comportamiento concreto en modelo esencial de lo que es el poder de la Iglesia en materias temporales, y menos en la pretensión de que ese tal poder le fue dado por Cristo a Pedro. Todo ello no era más que un episodio de la vida histórica de la Iglesia, no una deducción de lo que es el ministerio instituido por Cristo en la Iglesia.

La Iglesia de hoy no es menos fiel al evangelio cuando afirma doctrinalmente que ella no tiene poder humano alguno frente a nadie. Su ministerio está más allá de todas las autoridades humanas y su ejercicio no se interfiere con ningún poder político humano. Es decir, que el *poder jurisdiccional de la Iglesia ni directa ni indirectamente* llega a las realidades temporales y de derecho natural.

*El evangelio como verdad que indirectamente ilumina la sociedad política humana.*

La doctrina del poder espiritual que la Iglesia recibió de Cristo ampara una comprensión de la misión de la Iglesia, según la cual su verdad puede ser una luz y una llamada a la justicia humana en el horizonte de todo el orden social y político humano. Hay que sustituir la doctrina del poder indirecto de la Iglesia en el orden temporal por la doctrina del valor y significado que tiene la fe como llamada a la justicia política humana y una condenación de todo abuso de la autoridad humana.

Hoy gran parte de las actuaciones de la Iglesia en los asuntos humanos, y ciertamente las más controvertidas y replicadas, son sus ense-

fianzas en temas que son específicos de ética cristiana, pero que ella enfoca desde la perspectiva de la fe cristiana. Piénsese, por ejemplo, en los temas de la justicia social, de la resistencia al poder injusto, de la planificación familiar, de las libertades políticas, de la defensa de los derechos humanos, de la legislación civil sobre el divorcio, de la sexualidad, etc. Uno llega a pensar que la gran batalla doctrinal librada por Suárez contra Jacobo I para defender la inviolabilidad de las creencias religiosas ante un poder absolutista, no era más que el comienzo —en los albores de la Edad Moderna— de otras muchas batallas doctrinales que la Iglesia sigue sosteniendo por defender la justicia en el orden social y político.

Pues bien, la justificación de un magisterio eclesial que alcanza y se pronuncia sobre problemas y cuestiones, cuyas soluciones no son ofrecidas directamente por la revelación cristiana, ni respecto a las cuales poseemos en la fe un modelo unívoco y acabado, se fundamenta en la unidad del fin último del hombre. Si la fe debe salvar el hombre, lo debe hacer en su integridad ética. Por eso la revelación acerca del fin de la persona humana ilumina consecuentemente toda la actividad humana, la individual y la social, la vida de la Iglesia y la vida política de los pueblos. Tenemos entonces que, aunque el evangelio no ofrece directamente una doctrina política ni una ética racional y a nivel exclusivamente filosófico, sin embargo sus enseñanzas inciden indirectamente en todos esos campos. E incidir indirectamente significa que la fe tiene una palabra que decir en todos esos ámbitos humanos, pero que esa palabra y esta luz no son del orden específico humano, sino del orden divino, de la gracia. Brevemente, si esa verdad tiene valor para solucionar problemas específicos del orden político, social o de ética individual, *no lo es directamente, sino indirectamente*. El contenido de la ley evangélica es una ética heterónoma, superior y trascendente a la ética que puede expresarse desde la razón humana y a la luz filosófica<sup>48</sup>.

El fundamento teológico, por consiguiente, de la autoridad de la Iglesia para pronunciarse sobre temas de ética y derecho natural huma-

48 Puede servir de confirmación a lo que aquí exponemos el hecho de que los Papas, cuando justifican sus intervenciones en asuntos referentes a la ley natural que no están contenidos explícitamente en la rebelación, lo hacen por la conexión, que muy bien podríamos llamar *indirecta*, que guarda tal ley natural con el fin sobrenatural. Pío XII dijo en una ocasión: «...todo lo referente a la ley natural, su enunciación, interpretación y aplicación pertenece, bajo su aspecto moral, a la jurisdicción de la Iglesia. En efecto, la observancia de la ley natural, por disposición de Dios, está en relación con el camino por el que el hombre llega a su fin sobrenatural». Discurso del 2 noviembre 1954. *Doctrina Pontificia. V. Documentos jurídicos* (Madrid 1960) 478. Y en otro lugar: «El magisterio que ejerce la Iglesia con relación al depósito sagrado supone el poder de juzgar de toda verdad, puesto que el destino eterno del hombre es único y nada en su vida se escapa a este destino». Alloc. del 29 septiembre 1957. AAS 49 (1957) 913. Y San Pío X había afirmado en una ocasión: «...todas las acciones del cristiano, en cuanto están de acuerdo o discrepan del derecho natural y divino, están sometidas al juicio y jurisdicción de la Iglesia». Enc. *Singulari quadam. Doctrina Pontificia. III. Documentos sociales* (Madrid 1959) 513. El mismo argumento que usaba Suárez para reivindicar una potestad temporal del Papa, es el que ahora usa el magisterio de la Iglesia católica para justificar sus intervenciones sólo doctrinales en favor de la justicia social y política.



no sobre los que no se pronuncia *directamente* la revelación, no es otro que la mediación de todo el orden humano respecto a la salvación sobrenatural que anuncia la Iglesia. Desde la fe sobrenatural es posible pronunciarse *indirectamente* sobre los asuntos específicamente humanos, en los que se vive y realiza la salvación sobrenatural de los hombres. Si la fe no pudiera iluminar y juzgar la realidad política de los pueblos y los hombres, no tendría garantías ni eficacia en su pretensión de salvar a todo el hombre.

Con estas reflexiones recuperamos, a un nivel más profundo y genuinamente teológico, puntos importantes del pensamiento de Suárez y de la Escuela de Salamanca acerca de las relaciones entre el orden del fin sobrenatural del hombre y el orden de la autoridad política de los pueblos, que es de derecho natural. Y es que la doctrina de un fin sobrenatural que da unidad y en el que converge toda realidad humana y ética, no justifica que la Iglesia tenga un poder jurisdiccional sobre los Estados, pero sí justifica que la revelación divina pueda ser guía y norte para cuantos esfuerzos realizan los hombres, los pueblos y los Estados por la justicia humana. Esta puede recibir una apoyatura valiosa desde una fe sobrenatural, que no es ninguna teoría social, económica o política, pero abre al hombre a horizontes más vastos.

Ahora bien; todo esto presupone una concepción de la moral revelada que no todos aceptan. Presupone, en efecto, que el evangelio no es portador de un esquema de la actividad del cristiano o de la Iglesia que haya de conservarse inalterable en todos los tiempos y lugares. El evangelio sólo nos enseña *directamente* la voluntad de Dios respecto a la Iglesia y la misión que a ella se le encomienda, que es del orden sobrenatural; pero no propone un tipo de cristiandad ni de cultura al que deba ser fiel. No se nos dice que la Iglesia-tipo sea la cristiandad de las catacumbas, ni la de Constantino, ni la de Inocencio III, ni la de la monarquía católica de Felipe III, en la que Suárez pensaba cuando escribía su obra. De igual manera que el evangelio nos dice cuál es la dignidad del hombre salvado por Cristo y llamado a vivir en Dios, pero no nos da un paradigma acabado de los derechos fundamentales de la persona.

Y, sin embargo, la Iglesia se ha pronunciado reiteradamente sobre todos estos temas. ¿De dónde extrae sus enseñanzas? A quien le parezca que el evangelio es un tratado filosófico de la ley natural, dirá que del mismo evangelio. Su autoridad en tales materias sería entonces *directa*. Pero a nosotros nos parece que sus enseñanzas son fruto de contrastar la realidad siempre cambiante de los hombres y los pueblos con el reino de Dios, al que convoca el evangelio y cuyo contenido nos es en él ofrecido.

Disentimos, por consiguiente, de aquellos teólogos del siglo xvi y xvii que pensaban poder fundar en la misión sobrenatural recibida por la Iglesia el poder del Romano Pontífice para deponer a los reyes o para declarar la guerra a los gobiernos injustos. En cambio, afirmamos que de esa condición sobrenatural de la moral evangélica deriva a los problemas humanos una luz no desdeñable. La misión de la Iglesia no conlleva un poder temporal en la jerarquía eclesiástica, sino una

palabra profética acerca del abuso de la autoridad política por los hombres. Hasta ahí llega *indirectamente* la ley evangélica. La Iglesia no ha recibido potestad de orden jurídico y coactivo sobre los reyes, ni sobre las realidades específicamente temporales. Eso fue una doctrina divulgada y universalizada por el catolicismo contrarreformista, lleno de luces y sombras, tanto en teología como en política. Hoy debemos, al contrario, esclarecer doctrinalmente las diferencias que median entre el poder que tiene la Iglesia y el poder que existe en las sociedades políticas. Porque hoy, como muy bien afirmó J. Maritain, nada interesa tanto a la libertad de los individuos y al bien de los pueblos como la neta distinción entre el poder eclesiástico y el poder civil.

ANTONIO OSUNA

#### BIBLIOGRAFIA

Para una exposición más amplia del tema de la potestad indirecta en Francisco Suárez, puede el lector acudir a la siguiente bibliografía, además de los trabajos que hemos citado en las notas de nuestro estudio.

- Aguirre, Ph., *De doctrina F. Suarezii circa potestatem Ecclesiae in res temporales* (Louvanni 1935).
- Alvarez, Francisco, 'Introducción General', *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo de F. Suárez*. Reprod. anastática de la ed. príncipe de Coimbra 1613. Vol. I (Madrid 1970).
- Belda, Francisco, 'Francisco Suárez en el mundo moderno', *Conciencia y política. Estudio preliminar a De Iuramento Fidelitatis de F. Suárez* (Madrid 1979) 491-509.
- Canevan, F. P., 'Subordination of the State to the Church according to Suarez', *Theological Studies* 12 (1951) 354-64.
- Elorduy, E., 'Os principios cristãos do direito internacional em Vitoria e Suárez', *Revista Portuguesa de Filosofia* 3 (1947) 37-52.
- Hera, Alberto de la, 'Posibilidades actuales de la teoría de la potestad indirecta', *Iglesia y Derecho. Trabajos de la X semana de derecho canónico* (Salamanca 1965) 245-70.
- Molina Melia, A., *Iglesia y Estado en el siglo de oro español. El pensamiento de F. Suárez* (Valencia 1977).
- 'La primacía de la «potestas spiritalis» en el pensamiento de F. Suárez', *Filosofía y Derecho. Estudios en honor del prof. José Corts Grau*, I (Valencia 1977) 637-60.