

POLÍTICA Y RELIGIÓN EN LOS TRATADISTAS DE LA ESCUELA DE SALAMANCA

INTRODUCCIÓN

Pretendemos acercarnos al desarrollo específico que los diferentes tratadistas de la Escuela de Salamanca, en sus diferentes épocas, fueron realizando sobre un tema especialmente delicado: las relaciones entre el poder político y el eclesiástico. El estudio aborda los antecedentes inmediatos (doctrinas hierocráticas y la polémica conciliarista), así como las fuentes a las que acuden en sus tratados, para finalizar con una sistematización de las soluciones aportadas al siempre difícil trasunto de conciliar los medios con los fines, la política con la religión, desde el contexto histórico en que se gestan. La comunicación quiere, en última instancia, destacar la riqueza y pluralidad de soluciones que desde la Escuela salmantina fueron aportadas al debate que la incipiente modernidad traerá como correlato ineludible: la autonomía de la política y del derecho como soporte del Estado moderno.

I. NATURALISMO POLÍTICO Y POTESTAD ECLESIASTICA

Cuando Gelasio formula la doctrina de la *auctoritas* universal de Cristo, máximo rey y máximo sacerdote, está haciendo corresponder metodológicamente el binomio *auctoritas/potestas* con el de *sacerdotium/imperium*, algo que la propia dinámica política tardomedieval hace saltar por los aires con la concepción pactista y tripartita de sacerdocio/imperio/reinos¹. La evolución posterior se encargará de reconducir dicha concepción a la unidad potestataria de los

1 Cf. A. García y García, «Sacerdocio-Imperio-Reinos», en *Cuadernos Informativos de Derecho Histórico, Público, Procesal y de la Navegación*, II (1987) 499-552.

Estados soberanos, auténtica *reductio ad unum* más propia del principado romano, *Princeps legibus solutus*, que de la dinámica dual del medievo. Por consiguiente, el proceso constante de desgaste mutuo entre la *auctoritas Ecclesiae* y la *potestas Imperii* propio del medievo, conduce inexorablemente hacia la configuración concurrente de Estados soberanos, frente a la idea del mundo político como *universum*. Así que todo el debate en torno a la potestad civil como *officium administrandi* y la salvaguarda de la *auctoritas summa* del papado no es más que el reflejo tardío o último estertor de un modelo devaluado por la naturaleza misma de las cosas ².

De esta forma, la cultura política del occidente medieval recibe como legado un concepto de *auctoritas* rigurosamente diferenciado del de *potestas*: mientras ésta define el ámbito de facultades relativas a las magistraturas, es decir, al oficio público; la *auctoritas* significa el orden perdido de la convivencia perfecta, es decir, la *Ecclesia*. Por tanto, los intentos de mantener la *civitas christiana* en el naturalizado y desteologizado universo tardomedieval resultan del todo inútiles, dado que el *Imperium* aparece simplemente como *regnum*, es decir, un elemento identificado pura y exclusivamente con la *potestas*. Y no es que a este *Imperium* no le importe ya ser revestido de cierta *auctoritas*, sino que ésta le viene, como afirmará de forma genial Suárez, del *pactum in subiectionis* que los congregados en sociedad le otorgan para ser administrados. En definitiva, si la *potestas* se resuelve en el concepto bodiniano de *soberanía*, no sin antes haber absorbido el sentido profundo de la *auctoritas*, ésta se resolverá en la legitimidad que otorgan los congregados ³.

Esto nos conduce, en el período que estudiamos, a la idea del *corpus mysticum*, recogiendo la idea organicista de la *Polis* helénica a través de Aristóte-

2 J. Fueyo, «La idea de *auctoritas*: génesis y desarrollo», en *Escritos de Teoría Política*, Madrid 1968, 413-440, pp. 423 y ss.

3 Siguiendo a Fueyo, podemos advertir cómo la idea romana de la *libertas* no aparece como ningún predicado metafísico del hombre, ni encierra nada que apunte a su naturaleza o estatus. La *libertas* romana significa una modalidad propia de convivencia ciudadana como *res publica*, en el sentido que Grecia había dado anteriormente a la pertenencia a la *Polis*. Así, el fondo último de la convivencia romana será el sentimiento de una relación vital y fundante entre la *civitas* y los dioses; sentimiento que conduce a los ciudadanos a actuar en la vida pública para forjarse un estatus propio, símbolo de su pertenencia y honor. Por eso, como en la *Polis*, también en la *res publica romana* la existencia política es, antes que nada, existencia pública; de forma que hasta la llegada del cristianismo no se concibe ningún otro ámbito de plenitud individual sino a través de la participación activa en la vida pública. Es decir, tanto en Grecia como en Roma la vida pública constituye el único referente con significación plena para el hombre; a partir del cristianismo, el hombre se constituye como referente histórico allende el derecho y la propia comunidad política. Ésta es la experiencia de las primitivas comunidades cristianas pre-nicéacas: un dualismo existencial e histórico que les hace vivir a contrapelo del significado sacral de la vida comunitaria en la *civitas*. Cf. Fueyo, o. c., pp. 415 y ss.

les, unida a una fe sobrenatural en forma de gracia que al desplegarse en este mundo cobra caracteres propios, siguiendo la causalidad natural de las cosas terrenales⁴. Por eso la potestad propia del cuerpo político es suprema *in suo ordine*, que es el de la naturaleza de las cosas; lo cual significa que el poder y su finalidad quedan ontológicamente ligados en función del cuerpo político. Se trata, en definitiva, de la concepción ontocrática del poder político, en tanto que todo poder aparece delimitado por su propia finalidad: la felicidad de los congregados en la ciudad. Así, dos ideas claves del pensamiento aristotélico como son la *eudemonía* y la *teleonomía*, delimitan el poder cada vez más soberano del cuerpo político autónomo⁵.

De esta forma, la organización de la comunidad política será ahora el resultado de la conjugación de tres elementos: unidad, finalidad y consentimiento. Elementos que fijarán una *suprema potestas in suo ordine*, y orden que no es otro que el bien del común de los congregados. Por tanto, la política no será otra cosa que «aquella actividad humana capaz de informar, organizándola sustancialmente, una materia social preexistente, organizada accidentalmente, dentro del ámbito de un fin ontológicamente delimitado y apoyado en el consentimiento inicial de los súbditos»⁶. Y en cuanto al derecho, a la ley eterna tocará

4 Cf. F. Murillo Ferrol, «Sociedad y política en el *Corpus Mysticum Politicum*, de Suárez», en *Revista Internacional de Sociología*, VIII (1950) 139-158, pp. 148 y ss.; H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Paris: Vrin, 1949.

5 Muchos autores han manifestado las importantes secuelas del triunfo del tomismo aristotélico y el entierro de la vía platónico-agustiniana. Así, Gilson habla de cómo el tomismo supone el único modernismo aceptado y asumido hasta el final por el pensamiento católico; y Lagarde, más rotundo, afirma que el triunfo del aristotelismo supuso el gran drama del siglo XIII para la Iglesia. Cf. G. Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque. Secteur social de la scolastique*, Paris-Louvain 1958, p. 49. Sin llegar a este dramatismo, sí cabe preguntarse por las secuelas, incluso actuales, de renunciar a un discurso ejemplarista, propedéutico, profético y sapiencial, propio de la patrística y de las primeras escuelas medievales, para dar paso a un discurso naturalista, lógico-causal e intelectualista propio del tomismo. En lo político, al menos, supuso la renuncia al dualismo y la entrada de lleno en el juego autónomo de la política: como ya no es posible el planteamiento de los dos planos de existencia, uno ético-social y el otro profético-referencial, la Iglesia intentará asumir y dominar el juego naturalista de las realidades políticas, eliminando cualquier atisbo de injerencia o alternativa de poder. Vid. E. Gómez Arboleya, «La polis y el saber social de los helenos», en *Revista de Estudios Políticos*, LXV (1952) 49-83, pp. 72 y ss.

6 Es cierto que este organicismo social salva la corriente nominalista y su metáfora mecanicista del orden político; sin embargo, no parece tan claro que logre superar la idea del *corpus physicum*, *bios politikós*, propia del organicismo aristotélico. En todo caso, ese *corpus mysticum politicum* supone la idea de la instauración por parte de la voluntad de sus miembros, en una radical secularización racional de la política. En el lado opuesto, el *corpus mysticum Ecclesiae* nunca legó la *potestas spiritualis* en la comunidad eclesiástica, puesto que Cristo no la confirió al cuerpo de la Iglesia, sino a su cabeza: esa es la razón por la que en la Iglesia no se da la

delimitar los contornos últimos del desarrollo social humano; pero será a la ley natural a la que corresponda la organización política según la racionalidad universal de la misma; mientras que, en consecuencia, a la ley humana tocará servir de instrumento de la suprema potestad, aunque no *legibus solutus*, sino sujeta al marco racional de la ley natural⁷.

Pues bien, dada la asunción de un orden natural que marca *more rationis* los contenidos de la ley humana o civil, difícil cabida tenía ya la concepción de origen divino del poder civil. Por eso comienza a hablarse de una procedencia *indirecta* y de que la autoridad del príncipe le llega a través de la sociedad natural de los congregados, titular ya indiscutible de la soberanía. Así, Juan de Salisbury naturaliza el poder divino haciendo que su imagen en la tierra sea la figura del príncipe, que gobierna a su pueblo y obedece las leyes, actuando en justicia y equidad⁸. Y, un siglo más tarde, el propio Alfonso X afirma que «el Rey es Señor puesto en la tierra en lugar de Dios para cumplir la justicia y dar a cada uno su derecho»⁹.

Estas manifestaciones medievales de la naturalización progresiva de la política, implican siempre la sumisión de la autoridad civil a la ley; pero no a la *lex aeterna* agustiniana, sino a la ley de los hombres tamizada por la ley natural. Ley que, otra vez en expresión de Alfonso X, aparece como «*constitutum populi*, la ordenación del pueblo que sancionan los ancianos con la plebe»¹⁰. Incluso un autor tan agustiniano como Egidio Colonna, establece una sutil distinción entre lo que considera *dominium regale*, o aquel en el que el rey

elección del pontífice *tanquam dans potestatem, sed tanquam personam designans*, en expresión de Suárez. Esto quiere decir que el cuerpo político surge de la voluntad libre de los hombres, encuadrada en el orden expresado a través de la *lex naturalis*; es decir, el cuerpo político, como expone Murillo Ferrol, queda históricamente instaurado en la creación mediante el consentimiento de sus miembros. Cf. Murillo Ferrol, o. c., p. 158 y ss.

7 Se vuelve así, en cierta forma, a la idea de Estado gestada en Roma, como una entidad jurídica autónoma con supremo valor humano, puesto que en él, como antes en la polis griega, el hombre se inserta de cara a su perfección y a la solución de sus aspiraciones. De ahí que san Isidoro recogiera este legado romano para definir el Estado, recogiendo la versión ciceroniana, como «una multitud de hombres unidos por vínculos de sociedad»; mientras que por pueblo entiende la «reunión de una multitud humana asociada por consentimiento del derecho y por común acuerdo». Pero san Isidoro enmienda la definición upiniana de la ley y, admitiendo su clasificación tripartita, distingue entre el derecho natural, civil y de gentes, siendo el primero, no el común a todos los animales de la versión de Ulpiano, sino el común a todos los pueblos por instinto de la naturaleza. Vid. S. Álvarez Turiénzo, «La transformación del concepto de naturaleza en el siglo XII», en *La Ciudad de Dios*, CLXXVI (1963) 520-541.

8 Juan de Salisbury, *Policraticus*.

9 Alfonso X, *Las Partidas*, I, I, 5.

10 Alfonso X, *Espéculo*, Tit. I, Ley IX.

gobierna según las leyes que él mismo ha dado; y el *dominium politicum*, o aquel en el que el monarca gobierna según las leyes dadas por la comunidad política¹¹. Lo que sucede es que Egidio opta, siguiendo sus preferencias hierocráticas, por el *dominium regale*, apartándose de la tendencia populista de la época¹².

Pero fue, sin duda, Marsilio de Padua quien mejor entendió esa naturalización de la vida política, proponiendo la *universitas* de los ciudadanos como fundamento de toda autoridad y ley¹³. Al que siguió Nicolás de Cusa con el dogma de la soberanía popular como principio rector del orden político, siguiendo la máxima romano-canónica *quod omnes tangit ab omnibus approbari debet*¹⁴. De aquí a la idea del pacto social como fundamento del orden político sólo habrá un paso; paso que dio el franciscano Francisco de Eiximenic, a principios del siglo xv, hablando de que el poder soberano procede de un pacto social de obligaciones mutuas entre señores y vasallos; aunque la comunidad política conservará siempre, *in radice*, las riendas del poder político¹⁵.

11 Egidio Colonna, *De Regimine Principum*, II, 1-14.

12 Vid. M. Pacaut, *La théocratie. L'Église et le pouvoir laïque au Moyen Âge*, Paris 1957; Id., *Les structures politiques de l'Occident médiéval*, Paris 1969.

13 Algo que Eneas Sylvio Piccolomini (Pío II) dejó sentado en su *De ortu et auctoritate Romani Imperii* (1446?), con su concepción del Estado como una unidad de elementos hasta entonces disociados que los abarca y concede la cualidad suprema de la soberanía, quedando todos esos elementos (pueblo, príncipe y corporaciones) sometidos a la soberana majestad del Estado.

14 Vid. J. López de Goicoechea Zabala, «La fórmula romano-medieval *Quod omnes tangit* en el pensamiento político del Barroco español», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXVI (1999) 115-131.

15 Como hemos visto, esta ficción jurídica de la *translatio imperii* tiene sus bases en el medievo y, en concreto, en la institución natural del poder temporal de reyes y emperadores. Los decretistas supieron advertir matices jurídicos de fuerte calado político, aunque lo hicieron de una manera dispar: mientras canonistas como Baldo, Bártolo o Aretino sostuvieron la idea de una entrega total y definitiva, otros como Castro, Cino o Zabarella afirmaban la condicionalidad de dicha traslación como *concessio usus*. Por tanto, como afirma Gierke, la idea de la delegación de la potestad de la República en el príncipe está ya en teólogos y canonistas como Almain, en el sentido de mandato al príncipe para la administración del gobierno; es decir, la potestad permanece en el pueblo *in radice, habitualiter, radicaliter et suppletive*. Todas ellas son expresiones de una misma idea que la modernidad asume sin problemas, pero que su gestación supuso un paso de incalculables consecuencias: aceptación del *consensus communis* constituyente del poder civil y *subiectio voluntaria* a dicha autoridad. En definitiva, las bases de lo que conocemos como Estado moderno, con su doble dimensión de legitimidad constitutiva y legitimación social. No hace falta ya decir que la doctrina de la *translatio imperii* en su versión condicionada a la *concessio usus* terminó de germinar en la fórmula *populus maior principe*, plenamente desarrollada por el nominalismo social de Ockam, Marsilio, Wiclif y el Cusano, quienes elaboraron un sistema que podríamos denominar populista y republicano, radical en su formula-

Al penetrar la modernidad, la doctrina tradicional del derecho divino de los reyes, iniciada por san Gregorio Magno, fue recogida por Lutero en un primer momento, aunque más tarde claudicara ante los príncipes alemanes ¹⁶. Pero dicha modernidad también trajo el desarrollo de otra vertiente que recogiendo el legado populista tardomedieval, se resuelve ahora en la autonomía de lo político propia de Macchiavelli y la tolerancia soberana de los Estados en materia religiosa propia de Jean Bodin ¹⁷. De ahí que la cuestión religiosa pase a un segundo plano y en ambos aparezca como una mera función instrumental que cuanto menos disputas internas traiga para el Estado mejor será su articulación en el mismo.

ción democrática y claramente legalista en sus términos y condiciones. Y su culminación la podemos establecer sin rubor en el eximio Suárez y su concepción contractualista del poder político. Se trata, en definitiva, de la privatización jurídica del pacto social bajo la máxima del *pacta sunt servanda*, propia del nuevo estado de las cosas que auspicia la modernidad, a través de la sutil y esencial transformación del concepto de naturaleza. Y, en gran medida, la clave de este crucial cambio se halla expresado históricamente en lo que hemos expuesto sobre la distinción formal entre dos potestades claramente definidas y diferenciadas *in suo ordine*. Cf. O. von Gierke, *Teorías políticas de la Edad Media*, Madrid 1995; F. Calasso, *I glossatori e la teoria della sovranità*, Milano 1957.

16 Lutero, siguiendo a san Agustín, distinguía entre el reino temporal y el espiritual, dividiendo a los hombres entre cristianos y no cristianos. Los primeros se guían, dice, por los consejos del Espíritu Santo, mientras que con los otros hace falta emplear la espada del gobernante secular para domeñarlos bajo autoridad cristiana. Esta doctrina fue repetida por su seguidor Calvino, que en su *Institución de la religión cristiana* (1536) afirma que los órganos magisteriales son establecidos por Dios y de Él reciben la autoridad, mientras que los que no son magistrados, el pueblo, debe obedecer a aquéllos y no puede intervenir en los asuntos públicos; el resto lo hará la providencia divina que depondrá tiranos o elevará príncipes prudentes según actúe el pueblo con justicia. El último paso lo dará el rey Jacobo I de Inglaterra con su ya clásica diatriba con el jesuita Bellarmino. Jacobo insiste en tres puntos: que los reyes reciben su investidura directamente de Dios, sin intervención de los hombres; segundo, que no hay límites humanos que restrinjan los poderes regios; y, finalmente, que la situación de los súbditos ante el rey es de plena dependencia y sumisión, aun cuando se trate de un príncipe tiránico.

17 El primero, siguiendo la estela renacentista de Eneas Piccolomini y de Patavino, plantea sin tapujos la autonomía del orden político de cualquier otro orden superior u ontológico; así, el Estado que surge no será otra cosa que un conglomerado o artificio sustentado sobre las cualidades fundamentales de la independencia y la soberanía, sin tutelas de antiguos imperios o de Iglesia alguna. Por su parte, el angevino plantea un Estado o República «*familiarum rerumque inter ipsas communium, summa potestate ac ratione moderata multitudo*»; es decir, una mera suma de agregados unidas por el vínculo de la suprema potestad pública del Estado. *Summa potestas* en la que se concentran todos los poderes anteriormente dispersos y que tan sólo se encuentra limitada por la ley divina, natural y de gentes, aunque al final su interpretación dependa también de quien ostente la suprema potestad. Este príncipe autónomo y superlativo que dibujan ambos autores es la imagen de Dios en la tierra, el Leviatán hobbesiano, pero no como atributo sino como esencia misma de su estatus público.

II. APORTACIÓN DOCTRINAL DE LA ESCUELA DE SALAMANCA

Sólo será la llamada Escuela Española de Derecho Público la que ponga límites a esta concepción absoluta del Estado. Lo que en Bodin, siguiendo la estela escotista de la *potentia absoluta*, supone autoridad plenísima, en los escolásticos hispanos se vuelve *potentia ordinata*, siempre condicionada a la finalidad ontológica del bien común. La mayor parte de tratadistas admiten que la soberanía, de origen, reside en el pueblo; ahora bien, una vez traspasada o cedida al gobernante, éste la ejerce de forma plenísima, como afirma por ejemplo Soto, aunque siempre permanezca delimitada por la mencionada finalidad. De hecho, no resulta ya curioso que un autor como Vitoria comience su discurso político considerando al hombre en su condición natural de criatura, sometida a las leyes de la naturaleza:

«Está, pues, claro que la fuente y origen de las ciudades y de las repúblicas no fueron invención de los hombres, ni se ha de considerar como algo artificial, sino algo que procede de la naturaleza misma, que para defensa y conservación sugirió esta razón a los mortales»¹⁸.

Aunque la culminación de este modo político de entender lo social viene representado por la sutil distinción suareciana entre el *pactum in societatis* y el *pactum in subiectionis*. Por el primero, la sociedad prepolítica, mero agregado de individuos, pacta su constitución como tal sociedad; por el segundo, la sociedad ya constituida, entrega el poder al soberano para que gobierne *in suo ordine*. Pues bien, si el segundo de los pactos presupone la idea medieval del *corpus mysticum politicum*, el primero recoge la moderna concepción de cuño nominalista del pacto social¹⁹. De ahí la afirmación, también del jesuita, de que la democracia es de derecho natural, lo que no empece para que él y la mayor parte de tratadistas opten por la monarquía como forma de gobierno, puesto que hablamos de un *locus* natural y prepolítico del que mana la legítima traslación de la *potestas publica* a una o varias personas:

«Lo que dijo Belarmino, tomándolo de Martín de Azpilcueta, que el pueblo nunca transmite su poder al príncipe sin conservarlo *in habitu*, de manera que no pueda hacer uso de él en determinados casos, no va contra nues-

18 F. de Vitoria, *De Potestate Civili*, 5. Vid. E. Elorduy, «Introducción», en *Principatus Politicus* (F. Suárez), Madrid 1963.

19 Vid. V. Abril Castelló, «Derecho-Estado-Rey: Democracia y monarquía en Francisco Suárez», en *Revista de Estudios Políticos*, CCX (1976) 129-188; Id., «Moral-Derecho-Política: Homologación democrática y responsabilidad política en Francisco Suárez», *Anuario de Filosofía del Derecho*, XXIX (1976-77) 211-262.

tra tesis ni da justificación a los pueblos para reclamar, a capricho, su libertad. No dijo simplemente el cardenal Belarmino que el pueblo conserva el poder *in habitu* para cualquier clase de actos a capricho y cuantas veces se le antoje repetirlos, sino que con muchas limitaciones y reservas dijo en determinados casos, etc. Estos casos hay que entenderlos con las condiciones del primer contrato o de las exigencias de la justicia natural, pues los pactos y convenios justos hay que cumplirlos»²⁰.

Sin duda, esta afirmación supone una suerte de culminación de una concepción del poder político, desde el naturalismo aristotélico tamizado por el voluntarismo agustiniano-escotista, que arranca de Vitoria y que prosigue en las ideas ya modernas de autores como Hobbes, Locke o Rousseau, materializado en el llamado contractualismo social. Idea contractual que se inicia ya en la escolástica del siglo XII y encuentra sus diversos matices en la obra de Tomás de Aquino, Ockam, Marsilio, el Cusano, Grocio o Althusio, hasta su definitiva formulación en Kant²¹.

Lo que resulta evidente es que Vitoria busca sus fuentes sobre el orden político y sus consecuencias en el orden eclesiástico, en concilios como Pisa y Constanza; es más, el dominico había asistido en París a las proclamas conciliaristas de teólogos como Luis Ber y Jacobo Almain, con su conocida teoría sobre el poder del Concilio reunido frente al papa. Almain, frente al papalista Cayetano, publicó su *De auctoritate Ecclesiasiae et Conciliorum generalium*, con un preámbulo sobre los fundamentos del poder civil claramente cercanos al *De potestate civilis* vitoriano, al menos en su forma. Aunque de donde realmente toma los fundamentos doctrinales Vitoria será de las autoridades de tradición tomista: Tomás de Aquino, Juan de París, Cayetano y Juan de Torquemada. Siguiendo a estos, expone su conocida teoría sobre la necesidad de la potestad pública en las sociedades como consecuencia lógica de su consideración natural,

20 F. Suárez, *Defensio Fidei*, III-I, III, 3, 4.

21 Viene de lejos la controversia sobre el llamado contractualismo de la Escuela Española y, en especial, el de sus principales figuras como Vitoria o Suárez. J. T. Delos, por ejemplo, se inclina por una interpretación puramente organicista de este pensamiento, algo que siguieron autores neoescolásticos como Taparelli, Meyer o Cathrein; mientras que en el polo opuesto, asumiendo toda la complejidad del pensamiento político de esta escuela, Recasens Siches apostó por la interpretación democratista y voluntarista, postura que concuerda con la agria reacción de los autores protestantes que quisieron ver en dichas teorías los antecedentes del liberalismo ilustrado. Cf. J. T. Delos, *La société internationale et les principes du Droit publique*, Paris 1929; L. Recasens Siches, «Las teorías políticas de Fr. de Vitoria, con un estudio sobre el desarrollo histórico de la idea del contrato social», en *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, II (1929-30) 175-222. Para una visión completa sobre esta polémica, véase T. Urdánoz, «Vitoria y la concepción democrática del poder público y del Estado», en *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, VIII (1948) 261-332.

no como fruto del pecado o la culpa, sino como algo completamente *con-natural* a la propia vida social. De ahí que mantener la afirmación del origen divino de la autoridad pública, no supone una posición teocrática al estilo de Gelasio, sino la consecuencia natural de entender a Dios como autor de la naturaleza. Sentado este principio, el acto de entrega de dicha potestad a los hombres primero, y de estos a uno o varios gobernantes, no es más que la secuencia lógica del presupuesto naturalista de toda realidad, también de la política.

Siguiendo esta vía, Suárez podrá defender cómo los individuos son por naturaleza libres y sólo pueden pasar al estado de servidumbre con la privación de la propia libertad, mediante justa causa o mediante contrato. Por tanto, el principado político sólo puede constituirse por medio de un pacto de institución humana, puesto que no se puede comparar la sumisión al poder civil con la pérdida de la libertad humana. Es más, ya Vitoria distinguió con claridad en hecho de que la autoridad civil no surge como simple extensión de la autoridad paternal del núcleo natural de la familia; por el contrario, la autoridad civil, que también tiene su fundamento en la naturaleza, sin embargo se constituye no por una evolución natural sino por la ley:

«*Et Arist. I Polit. dicit quod duplex est potestas. Una familiaris..., et haec est naturalis. Alia est civilis, quae licet a natura quidem habeat ortum, non tamen natura sed lege constituta est*»²².

De esta forma, cuando va describiendo Vitoria los diversos procesos circunstanciales en el origen histórico de las naciones, existe un factor común constitutivo de la agrupación política: la voluntad de asociarse, el consentimiento mutuo. Por tanto, si la voluntad impulsa a formar la sociedad, la causa inmediata eficiente del Estado es ese mutuo consenso o contrato implícito de los individuos, que convierte la mera muchedumbre de congregados en una persona jurídica colectiva a la que corresponde el poder político como algo esencial: «*Potestas publica est facultas, autoritas sive gubernandi rempublicam civilem*»²³. Esto implica que la potestad pública es considerada como un principio formal, una facultad moral o autoridad que ejerce de factor constitutivo del vínculo de unión social, integrador de todos los miembros en la unidad del cuerpo social. Integración que, además, se lleva a cabo a través del derecho, de las leyes que obligan a todos sus miembros a la colaboración en pos del bien común²⁴.

22 F. de Vitoria, *De Indis*, I, n. 1.

23 *Idem*, *De Potestate Civili*, n. 9.

24 Cf. T. Urdániz, «Vitoria y la concepción democrática del poder público y del Estado», en o. c., pp. 285 y ss. Esta concepción de la potestad como un derecho es un postulado típicamen-

Esta es la razón por la que ya en Vitoria el propio derecho natural sólo conste de dos principios fundamentales, adelantando los exiguos principios de derecho natural que apadrinarán autores como Bodin, Hobbes, Locke, Rousseau o Kant: que la multitud constituida en sociedad perfecta y considerada como un todo moral goza de la potestad soberana de gobernarse: y que esta potestad ha de transferirse o encomendarse a órganos particulares de gobierno para su ejercicio o administración. Doctrina que ya estaba en santo Tomás y que fue fecundamente desarrollada por Bellarmino. Es la discutida cuestión de la *translatio imperii*, figura jurídica eminentemente moderna que implica la asunción de la soberanía popular y su posterior traslación a un gobernante que administra la potestad con la sola limitación de las leyes constitutivas que le legitiman para la comisión de su oficio público.

CODA FINAL: DE LA *RATIO CONFSSIONIS* A LA *RATIO POLITICA*

Pocos autores pusieron en esta época que nos ocupa tan claramente de manifiesto las dificultades de conciliar lo ético con lo político, el orden espiritual con el temporal, la ley de Dios con la ley de los hombres..., como lo hizo Juan Márquez en su *Governador Christiano* (Salamanca 1612):

«Siempre ha parecido la mayor dificultad del gobierno cristiano, el encuentro de los medios humanos con la ley de Dios; porque si se echara mano de todos, se aventuraría la conciencia; y si de ninguno, peligrarían los fines, en detrimento del bien común. Esta consideración ha tenido en cruz a cuantos desearon excusar escrúpulos, sin remitir las obligaciones del cargo»²⁵.

En este tiempo en que habla Márquez, segunda etapa de la Escuela salmantina, ambos órdenes no se encontraban en un mismo plano, pues el orden espiritual se sobreponía a cualquier otro tipo de consideración. Tanto es así,

te vitoriano. El maestro salmantino habla indistintamente de *dominium* para significar tanto los derechos de propiedad como cualquier forma de autoridad pública. Autoridad que se ve reforzada, por su concepción organicista del cuerpo social, con su *vix ordinatrix*, que anima y dirige todos sus miembros. Y esto sucede tanto *in temporalibus* como en su dimensión espiritual, conformando la idea de la *res publica christiana*. De hecho, el símbolo paulino del *corpus mysticum* no sólo se emplea para significar la comunidad de vida espiritual, sino la unidad de vida natural en la sociedad civil. En definitiva, se termina por conceptualizar la personalidad del Estado como un todo natural e independiente, sujeto real de operaciones propias, capaz de disponer de sí y ordenarse a sus fines propios, con todos los derechos de la soberanía e independencia personal, sin necesidad de caer en el amoralismo naturalista de Macchiavelli o en el soberanismo absolutista de Bodin.

25 J. Márquez, *El Governador Christiano*, Salamanca 1612, Prólogo.

que se habla de la *Era de la Fe*. Sin embargo, aparece con fuerza una razón histórica que determina la autonomía del orden político, lo que va a provocar una fuerte tensión dialéctica: para mantener la religión será imprescindible mantener el reino; pero éste exige ahora su propia lógica²⁶. Pues bien, ante semejante intento de convertir la religión en un mero instrumento de la política, la tesis dominante en el mundo ideológico de la Contrarreforma tratará de cancelar la oposición entre la razón de Estado y la *ratio Confessionis*, pues ambas han de ser parte de un único orden y deben completarse entre sí²⁷. En definitiva, los tratadistas salmantinos intentan destacar la condición jurídica y soberana del poder temporal del papado, lo que implica que en él se da un verdadero poder coactivo sobre príncipes y gobernantes: poder que le es conferido concomitante al propio poder espiritual para guiar a los hombres hacia su destino divino. Se trata, en definitiva, de una cierta tutela supralegal limitada en sus contenidos materiales²⁸.

Pero, a medio camino entre el hierocratismo medieval y posiciones más temporales, surge el angevino Bodin rechazando radicalmente el poder temporal de la Iglesia, rompiendo de paso la relación del Estado con toda religión positiva. Es más, el Estado debe ser el guardián de una suerte de religión natural, sin dependencia con institución eclesial alguna. Idea que Hobbes o Spinoza utilizarán para hacer del propio Estado, Iglesia. Sea como fuere, el Estado absoluto que resulta de este planteamiento es extraño a la tradición salmanticense, que aun admitiendo que la sociedad política está legitimamente constituida en el orden natural de las cosas, lo que tratan de resaltar es que el príncipe debe ser, en expresión de Márquez, «el alma de la República». De ahí que Vitoria, por ejemplo, aun atribuyendo al Papa cierta potestad temporal indirecta, lo que realmente resalta es el deber de los príncipes de promover y expandir los fines espirituales de cualquier República²⁹.

26 Vid. C. Schmitt, «La época de la neutralidad», en *Escritos Políticos*, Madrid 1941, pp. 21 y ss.; M. García Pelayo, *Del mito y de la razón*, Madrid 1968, pp. 279 y ss.

27 Cf. J. López de Goicoechea Zabala, «Política y religión en el pensamiento de Juan Márquez (1565-1621)», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*.

28 La fuente primordial de esta doctrina tan tamizada no es otra que la *Summa de Ecclesia* (1465) del cardenal dominico Juan de Torquemada, que propugaba un poder espiritual para el papado absoluto, dejando de lado anteriores tesis hierocráticas. Aunque el propio Vitoria, y con él Soto, Báñez o Molina, desarrolla la idea de un poder espiritual del papado sometido al mundo de lo político, donde el bien común de la *societas politica* es sólo un medio respecto del fin para el que Cristo dio potestad al Papa.

29 F. de Vitoria, *De Potestate Ecclesiae*, n. 10. De ahí que la Iglesia deba cumplir con sus obligaciones civiles y tributarias, pero siempre que conduzcan al mejor bien social. Aunque Suárez, más matizado, recuerda que el Papa sólo tendrá señorío temporal en aquellos territorios que domine, mientras que en el resto deberá someterse a la jurisdicción civil y ejercitar sus propias

En definitiva, si Bodin alzó la bandera de la tolerancia religiosa como único medio posible para alcanzar la paz social, aun a costa de absorber la religión y subsumirla en un mero producto del poder soberano de los Estados, los tratadistas salmantinos siguen creyendo que la religión es el verdadero fundamento del orden social y político, aunque admitan el funcionamiento autónomo de cada orden. Es decir, admiten y resaltan el valor político de la religión como conformador de una sociedad estable y unitaria. Otra cosa es que los nuevos rumbos auspiciados por Bodin tiendan, más bien, al establecimiento de un concepto de poder político supremo y absoluto, *plenitudo potestatis*, que irá retirando a la religión hacia un lugar puramente instrumental al servicio del poderoso y eficaz Estado moderno ³⁰.

JAVIER LÓPEZ DE GOICOECHEA ZABALA

atribuciones espirituales. Y, viceversa, los príncipes temporales deben evitar perjudicar los fines espirituales de la Iglesia, aunque tienen plena autonomía para administrar su poder, dar leyes y ejercer su autoridad, siempre *in suo ordine* (F. Suárez, *De Legibus*, III, IX, 5).

30 Vid. P. Bravo Gala, «Religión y política en Jean Bodin», en *Symposium Internacional J. Bodino - M. Pedroso*, México 1979, p. 77 y ss.