

## IGLESIA Y ESTADO: *IUS IN RES SACRA\**

Marco A. Huesbe Llanos

Profesor de Historia del Derecho  
Universidad de Valparaíso  
Universidad Católica de Valparaíso

### 1. LA IGLESIA Y EL ESTADO CONFRONTACIONAL. LA IGLESIA CATOLICA Y EL ESTADO

1. Uno de los problemas más permanentes de la política del mundo occidental es la situación que se deriva de la relación Iglesia y Estado. Sobre este complejo, sutil y casi intangible problema se han pronunciado tanto los textos considerados sagrados *Per me reges regnant*, como los autores que tratan de explicar la supremacía de un poder por sobre otro. Según la Iglesia Católica, Jesucristo, el Hijo de Dios, propone a sus discípulos, especialmente a Pedro, que sea la columna vertebral de la institucionalización de la Palabra y base de la sucesión que reconoce la continuidad apostólica en su persona hasta el pontificado actual de Juan Pablo II. El segundo elemento es la universalidad de la Redención de Cristo que se efectúa con el propósito de redimir a toda la humanidad, especialmente afectada por el pecado de la soberbia que da origen al pecado original. La *Felix Culpa* de la que nos habla Giovanni Papini, es decir, la caída de Adán y la venida de Cristo, es una respuesta a la rebelión adánica. El hombre, Adán, quiso hacerse de la sabiduría divina, tal como lo había intentado la cultura griega al explicar el mito prometeico, o en nuestro tiempo la secularizada rebelión fáustica de Goethe. Adán y su caída por causa de su soberbia da origen —según la Biblia— a la historia del hombre y de una sola humanidad que deriva en busca de la respuesta a esta consecuencia. La Iglesia asume la responsabilidad misional de convertir a todos los hombres a la fe cristiano-paulina. Su objeto es lograr el perdón de todos los pecados del mundo debido a la condición de ser una Iglesia salvífica universal. Esta institución —como hemos dicho— descansa en el principio de la sucesión apostólica iniciada

por el apóstol Pedro y continuada por los Obispos que le suceden. La Iglesia, por medio de los Papas que suceden la cátedra de San Pedro, proclama: 1. el primado de Roma; 2. los símbolos apostólicos que constituyen el credo romano católico; 3. el Magisterio de la Iglesia; 4. la comunión de los Santos, y 5. la jerarquía derivada de Roma, que se sostiene por medio de la consagración de los sacerdotes. La doctrina se transmite por las enseñanzas de la Iglesia. La Palabra de Cristo garantiza no sólo el camino ético en este mundo sino que prepara la llegada apocalíptica del otro mundo. La vida terrenal sólo es un paso a la eternidad. La vida es a la vez precaria, pero al mismo tiempo definitiva para cada uno de los fieles de la Iglesia. La soberbia será el pecado capital que impide la sumisión a la voluntad de Dios y, por consecuencia, encieguece al hombre. La soberbia es el comienzo de todos los pecados del mundo según San Pablo, San Agustín y también Lutero. La caridad es el objeto de la ley divina y es el medio que une a todos en una sola comunidad espiritual. Así surgió el tercer elemento institucional más importante de la Iglesia, por la vía de los Sacramentos: 1. bautizo o ingreso a la comunidad de fieles; 2. confirmación en la fe; 3. participación eucarística o del matrimonio; 4. educación y formación por medio del sacrificio de la Misa, cuya militancia obliga a un lazo que no puede ser desatado por ser humano alguno, ya que está respaldado por la revelación y los vínculos obligatorios que impone el tutor a los creyentes. El tutor es consagrado sacerdote por la voluntad de Dios para que, de acuerdo al mandato de Cristo, vaya y predique el Evangelio por todos los rincones del mundo. Mandato asumido por el apóstol Pedro y seguido por toda la tradición misional eclesial hasta nuestros tiempos. Los efectos sobre los creyentes son aún un hecho histórico que nadie puede ignorar. Ni siquiera lo pueden hacer aquellos que analizan exclusivamente al Estado y su historia en nuestro tiempo. Existe la pretensión de una Iglesia universal, ya sea que se sitúe dentro de la sociedad dominante

\* Este Proyecto fue realizado gracias al apoyo otorgado por el financiamiento de FONDECYT.

sin gozar de los beneficios de esa sociedad; sea que pase a convertirse en la Iglesia constantineana, que es lo mismo que decir tolerada por el Estado y privilegiada entre las creencias. Sea que se convierta en la Iglesia excluyente. El credo del Obispo Agustín de Hipona y aquel de Atanasio no significa otra cosa que poner énfasis en aquello que la "Providencia" divina ha dispuesto. Esto es, fórmulas apostólicas y conductas religiosas que llevan al mundo por un camino coherente y armónico con el fin de conseguir para los hombres los recursos espirituales suficientes para su experiencia vital en esta selva tan oscura, que es la vida (Dante. Divina Comedia. Canto Primero, verso 1).

La Iglesia *Unam Et Sanctam* según las escrituras y la Bula Papal de Bonifacio Octavo comienza a resquebrajar su autoridad indubitable a partir del siglo XIII. La causa es la afirmación del supuesto que la República Cristiana, por analogía divina, debe tener una sola cabeza. En virtud de esta pretensión, la Querrela de las Investiduras provoca una fisura en las relaciones entre el poder eclesiástico que llega a su clímax. En esta época se dan los primeros intentos de los señores temporales de afirmar su autonomía respecto a la Santa Madre Iglesia, la que cubre con su regazo a todos sus hijos, sin excepción, aun las más altas potestades temporales, ya que por su fin es superior y no tiene sobre sí nada que pueda oponerse. Pero todo esto queda enmarcado en el puro ámbito de las competencias recíprocas que corresponden a ambos poderes: el espiritual y el temporal, respecto al grado de obediencia y dependencia de los creyentes. No se trata de un problema propiamente religioso sino exclusivamente de competencias que ya podríamos llamar de orden canónico o de orden legalista o secular. Aquello que se cuestiona es la injerencia del poder eclesiástico en los asuntos del gobierno temporal. En estricto sentido de la doctrina, la Iglesia Medieval no pretende gobernar el mundo con sus propios recursos y sus propios representantes. El problema es determinar en qué grado tiene efectos políticos reales la primacía espiritual y puede o no dirigir el gobierno de la cristiandad gracias a su supremacía docente y misional. La verdad es que la discusión se centra primero en torno al origen del poder temporal. Aparecen las primeras nociones sobre la soberanía cuyo origen proviene del pueblo que, para su efectividad, es delegada a las autoridades laicas que gobiernan en nombre del pueblo. El sistema político feudal es bastante participativo y disgregado. Esta es quizás la razón por la cual no se pudo concretar un gobierno eficiente con suficiente fuerza para imponerse a largo plazo. A pesar de la sucesión

de Clodoveo mediante los merovingios, no fue posible para Carlomagno lograr una estabilidad de sus conquistas, pero su importancia radica en la alianza que establece éste con el Obispo de Roma, sucesor Apostólico y Jefe de la Iglesia Católica. El Papa le otorga el reconocimiento como Emperador de la Cristianidad, constituyéndose el Sacro Imperio Romano Germano con una parte de sus herederos, los otones, logrando establecer una ficción política que favorecerá las relaciones entre la Iglesia y el sistema jerárquico feudal. Como indicáramos anteriormente, la Iglesia intenta sustentar un gobierno para toda la cristiandad, pero la escasez de población, la distancia entre grupos urbanos importantes, los intereses políticos y la diversa evolución de los territorios involucrados hicieron de esta pretensión nada más que propósitos no logrados. La presión ejercida tanto por la Iglesia Oriental Ortodoxa Bizantina sobre Roma y la fuerza expansiva del Islam no permiten a la cristiandad sino pensar en la sobrevivencia del catolicismo y de los principios básicos de un cuasi mundo occidental. La precariedad de las relaciones exteriores y la debilidad del poder político dieron origen a un desarrollo de tendencia corporativa ligada por vínculos de dependencia y de protección conocida como la institución del vasallaje. Este aldeísmo político fue muy fructífero para el desarrollo y conservación de ciertas libertades políticas, dando origen a la existencia de hombres libres, emprendedores, que inician un especial desarrollo cultural y económico, acudiendo a experiencias y tradiciones germanas y románicas, siendo causa, en unión con la Iglesia, de aquello que conocemos como la *cultura occidental*, aún rústica pero diversificada donde está ausente un espíritu unificador y excluyente. La Diversidad es la característica de esa sociedad tan "sui generis", caracterizada por una bullente creatividad e ingenio para encontrar contenidos y formas que puedan darle, a su vez, cierta identidad. Esta identidad, compuesta por un haz de alteridades, es el núcleo del proceso que se avecina a partir de la decadencia simultánea del Papado como factor político y del Imperio como factor religioso. El cisma de Occidente trajo consigo el desprestigio de la dignidad Imperial y la sujeción del Poder Espiritual en manos de un monarca periférico al Imperio y lejano a Roma. Francia como monarquía interviene en la política externa del Imperio y en la cautividad de la Iglesia en Avignon. Lo insólito del asunto es que tanto la Iglesia de Roma como el Imperio no tendrán participación efectiva en la defensa de la cristiandad, tanto en su rol político como en la incapacidad de defender el territorio de la agresividad de los infieles. Al margen del Im-

perio y de la Iglesia surgen las universidades medievales, pero al servicio de la fe y para la interpretación de las Sagradas Escrituras tanto como para la explicación de la organización política. Aquí se preparan los difusores de la soberanía popular y sus doctos documentos, como los argumentos en favor de la autonomía de los reinos. Junto a esto se aprecia una búsqueda de explicaciones teóricas que sustentarán el futuro humanismo que posteriormente se desarrollará, paradójicamente, fuera de las universidades. La Iglesia, al darse cuenta que había perdido el control de los señores y monarquías, asume ahora una dirección férrea en las universidades. Pero aquellas que se ubican en la periferia logran reintroducir estudios sobre autores antiguos, especialmente Aristóteles, por la vía de Petrus Lombardus y Averroes o, posteriormente, Tomás de Aquino. Especialmente estos dos últimos son precursores del materialismo y del intelectualismo aristotélico respectivamente. La síntesis de Averroes fue rechazada por el Islam y también por el cristianismo. Santo Tomás de Aquino, no obstante la grandeza de sus obras, no tuvo una recepción sino hasta dos siglos después. De este modo, podemos decir que los estudios se diversifican en distintas escuelas. Pero a nosotros interesa el renacimiento del Derecho Romano en Bologna, en Salamanca y Palencia. De aquí surge la recopilación de Alfonso X El Sabio, quien combina magistralmente el derecho consuetudinario visigodo junto al derecho romano, retenidos ambos por Isidoro de Sevilla. La recopilación de Alfonso X es quizás el producto intelectual jurídico más valioso de la Cultura Occidental. No se debe olvidar que apenas unos años antes se redacta la *Charta Magna* (1215) que consagra principios básicos que garantizan los derechos o fueros (vs. Fuero Leonés 1188) que aseguran las libertades de las personas. Pero también sitúan jurídicamente la relación Iglesia y Estado como lo harán Averroes y Tomás de Aquino y tantos otros autores que se pronuncian sobre esta materia. Sin lugar a dudas que es preciso llegar a los escritos de Maquiavelo, Lutero, Calvino, Belarmino o Ribadeneira, tanto a los autores tales como Bodino, Amisaeus para poder ya precisar estas relaciones en la forma como ahora modernamente las entendemos. Nos proponemos presentar el pensamiento de los autores señalados en relación al desarrollo de los lazos que se estrecharán cada vez más en beneficio del Estado y desmedro de la Iglesia que verá intervenido su ámbito de decisiones por la voluntad del príncipe, de tal modo que se elaborará una compleja doctrina de apoyo a esta nueva realidad y tendrá una base tanto teológica como jurídico-política. La sistema-

tización doctrinal se produjo en dos vertientes básicas que buscaban: 1. la defensa de la mantención de las prerrogativas eclesiales, o confesionalismo, representada por Ribadeneira; 2. el predominio de los intereses de Estado propuesto por Maquiavelo. Pero, además, es importante destacar la postura propuesta por los reformadores, así como también las proposiciones de juristas como Bodino que consagra la autonomía definitiva del Estado o la independencia soberana del Estado o a Amisaeus que consagra la soberanía del Estado sobre la religión. Respecto a la relación entre la Iglesia y el Estado es considerada por este autor como un derecho que ejerce la Majestad sobre el poder espiritual, que se denomina el derecho sobre los asuntos religiosos.

## 2. EL ESTADO Y LA IGLESIA

### 2.1. *Maquiavelo, el poder central*

Al referimos a Maquiavelo, conviene hacer notar que este autor no trata el tema de la política en forma sistemática y, por lo tanto, su pensamiento no gira solamente en torno al príncipe. Respecto a este tratado, los autores consideran que Maquiavelo habría planteado una teoría política correspondiente sólo a las circunstancias que envuelven una situación relacionada con el *principe nuovo*. Este tiene tantas atribuciones para ejercer el poder, como circunstancias se generan en la situación príncipe y gobernantes. Sin embargo, es evidente que a pesar de lo condicionado que pudiera aparecer el *principe nuovo*, la virtud política en "El Príncipe" de Maquiavelo está trazada de tal manera que podemos precisar constantes que posibilitan hablar de la virtud política en Maquiavelo. Al respecto, es necesario precisar que son dos los elementos que están condicionando esta virtud. En primer lugar, la concepción antropológica que Maquiavelo formula y sus efectos en su tiempo y en todos los tiempos. En segundo lugar, el concepto de razón de Estado propuesto por el autor. Esta última idea comienza a ganar universalidad mucho antes de Maquiavelo. La razón de Estado le da a la política maquiavélica una tonalidad historicista acentuada. El derecho se convierte en súbdito de la política, así como la física lo era de la medicina. La razón de Estado es el resultado de la combinación de la necesidad histórica con la tendencia o afán de poder que existe en cada hombre. No encontramos en Maquiavelo una razón de Estado social o económica propiamente tal sino estrictamente política-antropológica. Por esta razón, el poder estructurado no aparece como centro del análisis político sino que es

su conservación lo que principalmente interesa a nuestro autor. Esto no significa que no sea posible encontrar en las obras de Maquiavelo un análisis sistematizado del poder propiamente tal. Realmente le interesa la capacidad de ejercer el poder y los medios naturales que ayudan al príncipe a conservarlo.

En la edición italiana de "El Príncipe" de 1532, Maquiavelo señala con claridad su idea fundamental acerca de la organización de todos los hombres en torno al Estado: *Tutti i dominii che hanno havuto, et hanno Imperio sopra gli hounimi sono stati*<sup>1</sup>. Maquiavelo solamente distingue dos tipos de organización política: la república y el principado, y éstas englobadas, a su vez, por el Estado. Los gobiernos intermedios tienen dos vías: una conduce a la monarquía y la otra lleva hacia la república. Así, Maquiavelo en su obra "Discorso sopra il reformare lo Stato di Firenze", escrito en 1516, considera que todo régimen intermedio es defectuoso y solamente se puede vivir ordenadamente bajo una verdadera monarquía o una verdadera república.

No cabe duda que el pensamiento político del Secretario florentino no sigue el criterio de análisis propuesto por Aristóteles de las tres formas puras de gobierno y sus respectivas evoluciones. En general, se puede concluir que los escritos de Maquiavelo se distancian totalmente de la forma y del contenido para abordar los problemas políticos vigentes durante la Edad Media, época que considera a Aristóteles como su preceptor por excelencia. El propio Santo Tomás al analizar la política en sus obras se acerca bastante a los criterios propuestos por Aristóteles sin mantener, por supuesto, la finalidad última del gobierno de los hombres. Maquiavelo se aleja completamente de ambos autores respecto de la estructura de su obra. En relación a la virtud política, Maquiavelo se distancia más aún de ambos pensadores. Maquiavelo precisa su propósito cuando describe por qué ha escrito "El Príncipe". Su intento es entregar ideas útiles a quienes las lean y juzguen más conveniente ir derecho a la verdad efectiva de las cosas a como se las imaginan<sup>2</sup>. Porque muchos, según Maquiavelo, han visto en su imaginación repúblicas y principados que jamás existieron en la realidad<sup>3</sup>. Aquí Maquiavelo se esfuerza en dejar claramente establecida la diferencia entre cómo se vive y cómo se debería vivir, y señala que quien prefiere lo que se hace a lo

que debería hacerse, más camina a su ruina que a su preservación<sup>4</sup>.

Avanza Maquiavelo aún más en esta observación tan profunda de la realidad de su tiempo cuando sostiene en forma, aun para nuestro tiempo, espectacular, que el hombre que quiere actuar en todo como bueno, por necesidad fracasa entre tantos que no lo son. Maquiavelo entrega inmediatamente después de esta reflexión una receta que ha hecho del capítulo XV de "El Príncipe" uno de los textos más conocidos de la historia política del mundo moderno. Dicha receta aconseja que para conservar el poder, el príncipe "debe aprender a no ser bueno y a usar el poder y no usarlo según la necesidad".

Así Maquiavelo, prescindiendo de los príncipes imaginados y ateniéndose a los verdaderos, precisa que los hombres, y especialmente los príncipes por ocupar el lugar más alto, poseen cualidades dignas de elogio y de censura. Tener en cuenta estas cualidades es básico para la interpretación del pensamiento político de nuestro autor, pues aquí formula una visión antropológica nuevamente diferente a los tratados políticos o espejos de los príncipes tradicionales. De tal forma, las virtudes y los vicios humanos aparecen entrelazados en un mismo hombre. Su descripción tiene el realismo patético de las pinturas de los maestros del Renacimiento.

Maquiavelo se muestra como un experto en el análisis del alma de los hombres de su tiempo. Aquí se entrecruzan las condiciones de liberalidad, miseria, esplendor, rapacidad, crueldad, compasión, mentira, lealtad, o bien, tipos humanos afeminados y pusilánimes, animosos y feroces, humanos o soberbios, castos o lascivos, sinceros o astutos, duros o afables, graves o ligeros, religiosos o incrédulos. ¿Existe realmente una receta política que sea válida para esta enorme variedad de cualidades? Indudablemente que según Maquiavelo sería muy laudable encontrar en un príncipe todas las cualidades que se consideran buenas. Pero él mismo indica que no será posible ni tenerlas ni practicarlas por entero porque no lo consiente la condición humana. Maquiavelo se limita a indicar que el príncipe debe ser tan prudente que sepa evitar la infamia de aquellos vicios, y recomiendo aun prescindir, mientras le sea posible, de los que no acarrear las pérdidas del poder. Aquí estamos frente a la más auténtica aproximación de lo que Maquiavelo considera como prudencia política. Es, a nuestro entender, la suma de todo el pensamiento maquiavélico.

<sup>1</sup> MAQUIAVELO, "Il Principe" (Florenca 1527), cap. 1, p. 3.

<sup>2</sup> MAQUIAVELO, "El Príncipe" (Trad. Arocena, Madrid, 1955), cap. XV, p. 342.

<sup>3</sup> MAQUIAVELO (n. 2).

<sup>4</sup> MAQUIAVELO (n. 2).

El concepto antropológico de Maquiavelo nos permite ponerlo en confrontación con la concepción de la naturaleza del hombre presentada por Tomás de Aquino. Para éste, la armonía que habría entre la necesidad y la libertad, en función de los actos humanos, es el resultado de una armonía superior que existe entre el plan divino y la facultad humana de interpretar este plan. La libertad puede mirarse de dos maneras. En primer lugar, la libertad inicial para llegar a su fin y, en segundo lugar, la libertad terminal autónoma, es decir, aquella que hace a los hombres hijos de Dios. La libertad en sí para Tomás de Aquino sería la terminal, es decir, aquellas acciones respecto a las cuales no hay duda de su necesidad para la salvación. Esta es aquella libertad que solamente se puede manifestar como conceptos negativos *semper et pro semper*. Por ejemplo, no blasfemar. Nunca está permitido ofender a Dios con la palabra o la intención. En cambio, la libertad inicial, que es la que permite llegar a su fin, no obliga al hombre a manifestarse ni siquiera como cristiano. Es posible suspender el juicio y no requiere el individuo expresar de palabra o de acción ciertos actos que en circunstancias normales pueden ser considerados como medios para manifestar en forma integral su conducta política. El aforismo *qui tacet videtur concedere*, considerado desde el punto de vista del derecho positivo, como una concesión del demandante, según Tomás de Aquino no debiera ser interpretado como una violación a la libertad final sino meramente debe ser entendido como una suspensión del juicio y de la voluntad con respecto a la libertad inicial. Por esta razón, la autoridad no puede atropellar o suspender la libertad final que resguarda en su totalidad la libertad del hombre<sup>5</sup>. Puede, sin embargo, la autoridad suspender algunos derechos positivos relativos a la libertad inicial como la libertad de reunión en caso de guerra.

Visto desde el esquema de Santo Tomás, para Maquiavelo, el Estado secularizado es en sí el lugar donde se expresa toda la libertad final. El poder es el medio adecuado para realizarla. La técnica de la conservación del poder y su estructura para lograr la perfección del desarrollo de la sociedad de su tiempo es el elemento decisivo que conduce a la sociedad hacia un fin ordenado en sí.

De acuerdo a Maquiavelo, la causa de la ruina o éxito de los Estados estaría centrada en la capacidad, casi sustancial, que el gobernante posee para conducir la sociedad al fin último propuesto. Señala, por ejemplo, que la

república bien ordenada es aquella que logra real y formalmente la estabilidad y obediencia de sus súbditos al príncipe. La perfecta armonía consiste en conciliar la acción política de la sociedad con su estabilidad. El hombre como individuo queda a merced de las necesidades del Estado, esto es, a merced de las libertades iniciales concedidas o suprimidas por el príncipe en tanto que resguardan la libertad final o el Estado perfecto. La razón de Estado de Maquiavelo no coincide con la *recta ratio* tomista y menos aún con el recto gobierno de Vitoria.

Para comprender mejor esto último se pueden tomar los conceptos de amor, temor y odio en Maquiavelo. El príncipe puede ser amado o temido, pero lo que no puede permitir el gobernante es que sus súbditos lo odien. Debe el príncipe hacerse temer de modo que el odio no excluya el afecto y engendre el odio. Dos razones señala Maquiavelo como las más importantes para que los hombres lleguen a odiar a los gobernantes. Propone que el príncipe debe abstenerse de quedarse con los bienes de los ciudadanos y súbditos, porque los hombres olvidan antes la muerte del padre que la pérdida del patrimonio<sup>6</sup>. Además, señala que la segunda razón que engendra el odio de los ciudadanos es el atentado del príncipe contra la honra de las mujeres. Para esto, Maquiavelo recurre en su obra "Discorsi"<sup>7</sup> a la autoridad de Aristóteles, quien señala que una de las causas principales de la ruina de los tiranos es la injuria a los hombres atentando contra las mujeres, estuprándolas, violándolas o destruyendo su patrimonio<sup>8</sup>. Aristóteles coloca a la familia como freno a la intromisión del tirano en la vida privada, y en especial al matrimonio. Maquiavelo formula entonces un principio político general válido para toda forma de gobierno: la no intervención en la vida privada y el respeto a la propiedad de los súbditos.

No cabe duda que las limitaciones provenientes de los valores cristianos respecto a la virtud familiar y las objeciones del derecho natural respecto al patrimonio vigente en la época de Maquiavelo convierte estos dos elementos tan importantes para el normal desarrollo de la vida de los individuos en un lugar común y válido para todos los tratadistas del mundo moderno, quienes sostienen que la vida familiar y la propiedad privada se

<sup>6</sup> MAQUIAVELO (n. 2).

<sup>7</sup> MAQUIAVELO, "Discorsi sopra la prima decada di Tito Livio" (1512-19), III, 26.

<sup>8</sup> ARISTÓTELES, "Política" (Trad. Azcárate, Madrid, 1969), p. 254.

<sup>5</sup> PICO DE LA MIRÁNDOLA, Oratio de Dignitate Hominis, en Opera Omnia, fol. 314.

enmarcan directamente en el campo del derecho natural y constituyen una valla insalvable para los príncipes y gobernantes.

Respecto a la pregunta si el príncipe debe ser temido más que amado, Maquiavelo responde simplemente que convendrá ambas cosas, pero sabiendo que es difícil que estén juntas, resulta mucho más seguro para el príncipe ser temido que amado en el caso de que falte uno de los dos afectos. En esta reflexión política nuestro autor vuelve a colocar la razón de su argumentación en su concepto pesimista del hombre. Porque —dice Maquiavelo— de los hombres puede decirse generalmente que son ingratos, volubles, dados al fingimiento, aficionados a esquivar los peligros, y codiciosos de ganancias<sup>9</sup>. Más adelante precisa Maquiavelo sobre este sentimiento de temor que domina la vida de los hombres de todos los tiempos. Para formular esta idea nuestro autor se apoya en aquel principio que el temor es mantenido por el miedo a un castigo que constantemente se quiere evitar<sup>10</sup>. Si parafraseamos esta idea de Maquiavelo respecto a la necesidad permanente de mantener a los súbditos dominados por el miedo a un castigo que les correspondería en caso de no cumplir con los propósitos propuestos por el príncipe con aquella frase de Santo Tomás tan distinta que es rectora de las relaciones de los hombres entre sí y de éstos con la autoridad, cuando define la justicia como la voluntad permanente de dar a cada uno lo suyo, debemos concluir que nos encontramos reiteradamente ante dos formas de Estado. Por una parte, un Estado dominado permanentemente por las circunstancias de tiempo y sometido a la voluntad arbitraria de un príncipe que utiliza como política fundamental el miedo y, por otra parte, una comunidad donde evidentemente el lazo que une a los súbditos es la decisión de colocar a cada persona en una posición de justicia que garantiza que las relaciones políticas se basaran siempre a partir de principios permanentemente válidos, prescindiendo de las circunstancias de los tiempos, pues se fundamenta la relación humana en derechos de vinculación eterna que procuran el completo desarrollo de la persona alejándole de la inseguridad y del temor como elemento político para fundamentar el Estado.

Respecto al carácter de la virtud política en Maquiavelo podemos sostener que nos encontramos, sobre todo en "El Príncipe", ante un concepto que podríamos calificar como virtud técnica, pues él se refiere propiamente a

la técnica política de la conservación del poder. La proposición de Maquiavelo encaja perfectamente con el razonamiento secularizado del hombre renacentista y su visión de la realidad de su mundo. En primer lugar, Maquiavelo establece que hay dos maneras de combatir: una con las leyes y otra con la fuerza<sup>11</sup>. Precisa, sin embargo, que la primera es propia de los hombres y la segunda de los animales, pero señala inmediatamente que a veces no basta la primera y es indispensable recurrir a la segunda. Aquí Maquiavelo pretende parafrasear la astucia del zorro para conocer las trampas y la fuerza del león para asustar al lobo<sup>12</sup>. No cabe duda que la proposición de observar la conducta de los animales para manejar las relaciones humanas no implica un desplazamiento de efectos sobre naturalezas tan distintas. Este es un mero juego para poner énfasis en cualidades que debe poseer el gobernante para obtener con la mayor eficacia el propósito de la conservación del poder. Esta tendencia del hombre o afán de poder tan evidente en el pensamiento político de Maquiavelo se convierte en algo connatural a la especie humana; la virtud política consiste precisamente en usar todos los medios adecuados para el logro de esta finalidad de carácter natural, aun con el riesgo de entrar en el terreno de lo inmoral. La receta de Maquiavelo puede sintetizarse como una técnica para la conservación del poder, con prescindencia de todo otro elemento de orden moral, teológico y hasta con exclusión de limitaciones del hecho histórico como la mentalidad, la cultura u otras razones. La razón de Estado en Maquiavelo exige el dominio y manejo de la técnica de la conservación del poder.

## 2.2. Juan Bodino: *anarquía y juridicidad*

Para comprender el pensamiento político de Bodino y la relación de Estado e Iglesia es necesario acercarse a la realidad histórica que el reino de Francia sufre en la segunda mitad del siglo XVI. Es conocido que la reforma produjo efectos de enorme importancia en la vida del pueblo francés y afectó las costumbres y también su propia institucionalidad. La monarquía francesa se define ante el mundo europeo como defensora del catolicismo. Sin embargo, permanentemente estará en pugna contra la hegemonía del papado y del Imperio en relación a las pretensiones de dominio uni-

<sup>9</sup> MAQUIAVELO (n. 2), cap. 17, p. 360.

<sup>10</sup> MAQUIAVELO (n. 9).

<sup>11</sup> MAQUIAVELO (n. 2).

<sup>12</sup> MAQUIAVELO (n. 11).

versal de ambas potestades. Francia, a diferencia de Italia desintegrada por la presencia física del papado y de Alemania, desmembrada por el efecto contrario que produce la presencia del Imperio ejerciendo jurisdicción en sus territorios, logró mantenerse inmune a las presiones efectivas que estas potestades ejercían sobre los Estados nacionales nacientes. Pero la vecindad geográfica al Papado y al Imperio le hizo sufrir durante toda la Edad Media la consecuencia del despojo y de la guerra por la hegemonía sobre el centro de Europa, especialmente en la larga lucha por obtener el control y dominio de los territorios que se encuentran en la ribera occidental del Rin. También el sur de Francia sufre constantes modificaciones jurisdiccionales sobre el Arelat-Saboya y la presencia del Papado simbolizada en Avignon es una clara manifestación de la ambigua posición jurisdiccional que el gobierno francés lograba tener sobre los territorios del sur. No obstante estas dificultades, la monarquía consigue durante el período de la guerra de los Cien Años y posteriormente después de 1420, ganar prestigio y unificar el pueblo y la cultura francesa en torno a su monarca. En 1535 Francia había logrado constituirse en uno de los Estados más importantes de Europa. Los españoles, por su parte, habían reducido el cerco sobre el territorio francés a pesar de los consejos de Carlos en sus advertencias a su hijo Felipe II donde asegura que Francia es el peor enemigo de España y del Imperio<sup>13</sup>. También la posición francesa hacia Inglaterra se había fortalecido, ya que la monarquía inglesa preferirá llegar a acuerdos con Francia antes de favorecer a España. El Imperio se encontraba en una situación caótica por los efectos de la reforma. Los Estados italianos no lograban ponerse de acuerdo entre sí para combatir al turco, al español y al francés. De esta manera, la situación externa de Francia, tanto como la interior, había logrado una gran estabilidad.

Podemos sostener que la Francia de Francisco I constituye para la monarquía un período de prestigio bastante significativo. En 1535, Calvino inicia el proceso de reforma francés y, por tanto, no constituye el pensamiento del reformador a la vista de los franceses, sino un eslabón más en el proceso de "galicanización" de la monarquía frente al Imperio y al Papado. Ahora la monarquía francesa podrá contar también con una teología propia y diferente al resto de los países que

habían entrado en el proceso de la reforma, o bien, que se encaminan en el proceso de contrarreforma. Sin embargo, la "galicanización" de la monarquía francesa no estaba de ningún modo dispuesta a transar en tal grado con los principios protestantes propuestos por Calvino, que le resultara al monarca tan fácil el proceso de manera que Francia se levantara católica y al promediar la tarde se adormeciera calvinista. Al mismo tiempo, la pugna que existía entre los sucesores de Francisco I, hijos de Catalina de Médicis y la rama de Navarra, impedirá que el proceso de "galicanización" tuviera la misma suerte que tuvo en algunos territorios alemanes bajo el principio de *huius regio eius religio* (1555). En Francia, los que se convirtieron al protestantismo, más tarde llamado hugonotes, adquirieron rápidamente poder político, pero al mismo tiempo pusieron en peligro la estabilidad de la monarquía cuya sustentación abarcaba un período muy lejano en la historia del reino francés. Las diferencias entre el Papado y la Monarquía francesa fueron siempre más bien cuestiones de política y de intereses de Estado, pero nunca llegaron realmente a constituir una pugna y una diferencia tan fundamental que provocara el advenimiento de una nueva fe o la adopción de otra. Los reyes franceses a menudo pactaron con el turco para combatir al Papa en un conflicto por la hegemonía sobre Italia y el Mediterráneo. También apoyaron a los príncipes luteranos en la lucha contra el emperador. Pero, en ambos casos, no hay una intención manifiesta por disminuir o combatir la religión católica.

En 1576 las diferencias entre la monarquía y las facciones que habían surgido en el seno de la nación francesa respecto al predominio de una religión sobre otra habían llegado a su punto máximo. El horror de la noche de San Bartolomé en 1572, donde miles de protestantes fueron muertos en una masacre increíblemente cruel para nuestro tiempo e insólita para ese período, provocó en el pueblo francés una sensación de confusión y puede pensarse que llevó a muchos a la conclusión que la solución estaba en la radicalización o, bien, ir en búsqueda de una solución pactada. En 1598, Enrique IV firma el Edicto de Nantes, que garantiza a los hugonotes el libre ejercicio de su religión y los derechos civiles. Es en esta época, donde se suceden ocho guerras religiosas con intervalos de paz, que se sitúa la obra de Juan Bodino (1530-1596). "Los Seis Libros de la República" escritos por Bodino son un conjunto de proposiciones cuyo objetivo está planteado por el propio autor en el prefacio: el elemento que predomina en la obra es la justicia, cuando digo justicia —dice Bodino— quiero decir la prudencia de mandar con recti-

<sup>13</sup> Vid, DÍAZ-PLAJA, "El Siglo XVI" (Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1958), pp. 335-343.

tud e integridad<sup>14</sup>. Luego añade que constituye una enorme incongruencia en materia de Estado enseñar a los príncipes las reglas de la injusticia para asegurar su poder mediante procedimientos tiránicos, pues no existe pensamiento más ruinoso que éste<sup>15</sup>. Esta advertencia de Bodino no se contempla sin una segunda que va dirigida también a amonestar gravemente a quienes promueven el caos dentro de la monarquía francesa, Bodino señala: quizás son más peligrosos quienes, con pretexto de exención, inducen a los súbditos a rebelarse contra sus príncipes naturales, abriendo las puertas de una licenciosa anarquía, peor que la tiranía más cruel del mundo<sup>16</sup>. Nuestro autor podía haber terminado en este punto su prefacio limitándose a precisar las situaciones por las cuales pasa Francia en aquellos momentos. Pero a pesar de la altura de la observación, no puede Bodino dejar de señalar que estas teorías son propuestas por individuos cuyos intereses no están puestos, de acuerdo a su propio pensamiento, en la balanza de la justicia sino en el peso de los intereses mezquinos, se trata de dos clases de hombres que mediante escritos y procedimientos en todo contrarios, conspiran a la ruina de las repúblicas<sup>17</sup>. Bodino precisa que: cuando el navío de nuestra república tenía el viento de popa, sólo pensaba en gozar de un reposo sólido y estable sin que faltasen todas las bufonadas, farsas y mascaradas que son capaces de imaginar los hombres duchos en toda suerte de placeres<sup>18</sup>. La situación de la república en tiempos de Bodino no goza de un reposo sólido y estable. Por el contrario, la tormenta impetuosa ha castigado al navío de la república con tal violencia que hasta el propio capitán y los pilotos están cansados y agitados por el continuo trabajo<sup>19</sup>. He aquí la razón para que Bodino emprenda su disertación sobre la república en lengua vulgar para ser mejor entendida por todos los buenos franceses, quiero decir —dirá Bodino— por aquellos que en toda ocasión desean querer ver el Estado de este reino en todo su esplendor, floreciente en armas y en leyes<sup>20</sup>.

Es evidente que el esfuerzo de Bodino se encamina hacia la búsqueda de una estabilidad

situándose previamente en forma mesurada y hasta desusada en su tiempo en una posición muy inmediata a los acontecimientos de la época. Nuestro jurista realiza también un esfuerzo mayor en comprender no sólo las altas razones de esta situación sino que procura atisbar la causa de la agitación interna de Francia mediante el análisis no sólo de la interpretación de la monarquía sino que busca la interpretación y explicación de los hechos emprendidos por los hombres en sus conflictos y en sus escritos. Bodino en "La República" apela a todos los franceses en torno a un concepto muy significativo en momentos tan difíciles: la prudencia, que ya definimos como el acto de mandar con rectitud e integridad. La proposición de nuestro autor puede ser resumida desde tres aspectos: en primer lugar, precisa en medio del caos definir con nitidez el poder soberano que manda con rectitud e integridad; en segundo lugar, las instituciones que han sido sacudidas por la anarquía imperante y que requieren de fundamentos sólidos para que no se produzca el naufragio de la república; y, en tercer lugar, las leyes que están encaminadas a preservar la justicia y el ánimo de obedecerla y respetarla tanto en los hombres que mandan como por los súbditos por temor al gran Dios de la naturaleza infinitamente sabio y justo, a fin de que estén dotados para dirigir el mando y como recompensa a su obediencia puedan preservar y dar seguridad a todos<sup>21</sup>. Tal como hemos afirmado, el primer propósito de Bodino en "La República" tiene que ver con su determinación de definir el poder soberano. El rasgo más esencial de este poder, según nuestro autor, es no estar de ningún modo sometido al imperio de otros<sup>22</sup>. Esta afirmación desde luego no solamente es el fruto de la realidad francesa, sino que concuerda con la opinión de todos los juristas de la época respecto al carácter supremo de la soberanía<sup>23</sup>. En todo caso, el concepto de poder soberano exige la independencia de todo otro poder. Este supuesto no sólo afecta al poder soberano en su relación exterior sino también en aquellas situaciones que Bodino llama soberanía interior. Esto es, la independencia de la acción del Estado respecto a la política secular de la Iglesia.

<sup>14</sup> BODINO, "Les Six Livres de la République" (ed. Paris, 1583, Reimp. Anast. Scientia Asalen, 1977), prefacio.

<sup>15</sup> BODINO (n. 14).

<sup>16</sup> BODINO (n. 14).

<sup>17</sup> BODINO (n. 14).

<sup>18</sup> BODINO (n. 14).

<sup>19</sup> BODINO (n. 14).

<sup>20</sup> BODINO (n. 14).

<sup>21</sup> BODINO (n. 14).

<sup>22</sup> BODINO I, 8.

<sup>23</sup> Vid. HUESBE LLANOS, "La Recepción del pensamiento político-jurídico de Juan Bodino en autores alemanes de comienzos del siglo XVII", en R.E.H.J. N° 2 (Valparaíso, 1977), pp. 197 s.

### 2.3. Pedro Ribadeneyra: confesionalidad

Pedro Ribadeneyra es, en los orígenes de la Compañía de Jesús, el biógrafo más importante y uno de los instrumentos de propaganda más cultos de la orden. Ribadeneyra compuso algunas obras en latín, como lengua universal, para presentar a todos los católicos del mundo la gloria de su Compañía. Así ocurrió con su "Vida de San Ignacio" y el "Catálogo de Jesuitas Ilustres". Pero fue el castellano la lengua en que compuso su principal cuerpo de obra. De ésta son sus principales aspectos: como biógrafo, como historiador y propagandista de la Iglesia Católica y como tratadista ascético<sup>24</sup>.

Pero entre la propaganda de un ideal cristiano y el tratadista ascético se halla un Ribadeneyra también muy interesante: el político antimaquavelista.

Ribadeneyra renueva el concepto tomista de la virtud gubernativa, subordinando el pensamiento político en función de un fin supremo teológico-confesional. El Estado aparece como una entidad fundamental que actúa como sujeto de la historia y como origen del derecho positivo, pero que adquiere mayor importancia al transformarse en soporte de la fe verdadera, guardián de la ortodoxia y enemigo de la herejía.

En 1595 Ribadeneyra escribe el "Tratado de la Religión y virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano para gobernar y conservar sus Estados"<sup>25</sup>, donde presenta el sentido

<sup>24</sup> En el primero cultivó desde la reunión de cortas vidas de santos hasta extensas monografías de varias figuras de su Orden como la "Vida del P. Francisco de Borja", la del P. Diego Laínez y, sobre todo, la "Vida del B. P. Maestro Ignacio de Loyola, fundador de la religión de la Compañía de Jesús". Ribadeneyra, intelectual de la Iglesia posttridentina, escribió contra la Iglesia Anglicana uno de sus más populares libros, que lo presenta en su dimensión de historiador y propagandista de la fe católica: "Historia Eclesiástica del Cisma del Reino de Inglaterra" (1588). El defensor militante de la Iglesia y de la Compañía siente tan dolorosamente la derrota, se identifica del tal modo con su pueblo y su fe, que para consolar los ánimos afligidos su obra más emocional, en que aparece su aspecto de tratadista ascético: el "Tratado de la Tribulación".

<sup>25</sup> Este tratado tuvo varias ediciones: 1595 en Madrid; 1597 en Amberes; 1601 en Amberes; 1605 en Madrid; 1788 en Madrid; 1868 en Madrid. El año 1603 apareció su traducción latina en Amberes y en 1610 apareció su tra-

cristiano de la noción de virtud política como principio rector del Estado. Y si Maquiavelo propone un método de gobierno fundado en una racionalidad meramente técnica y secular, Ribadeneyra propondrá, en cambio, un ideal de gobierno basado en la solidez de la vida moral y religiosa de quien dirige el Estado.

Frente a la noción secular de razón de Estado, Ribadeneyra inyecta en el mundo político moderno una readecuación de la noción teológica de razón política. Era el resultado de un largo proceso que se había iniciado con el teólogo español Francisco de Vitoria.

El desarrollo de la Reforma protestante y de la Reforma tridentina dan a la obra política de Ribadeneyra su especial motivación; la adaptación de la idea de razón política al cuadro de los conflictos religiosos del siglo XVI provocó la integración de la razón de Estado y la razón confesional.

En la práctica, desde que Carlos V manifestó en Worms que dedicaría su vida y su corona a derrotar el luteranismo, todo asunto religioso se transformó en asunto eclesiástico-confesional y político-secular. Al revés, antes ya existía en el campo reformista la idea de que la reforma religiosa debía imponerse por las armas o, al menos, por el poder de las autoridades (hugonotes y protestantes alemanes). El resultado fue que la división en Europa de lo religioso-confesional se expresará también políticamente<sup>26</sup>.

El cristianismo dividido se mostró incapaz de resolver "religiosamente" las guerras confesionales, y fue la razón política la que se encargó de esto. Es ella el fundamento del pluralismo tolerante del mundo moderno, tal como observaremos más adelante con Henning Amisacus.

Ribadeneyra da cuenta de las tensiones entre las razones políticas y confesionales: para mantener la religión es preciso mantener el Estado, pero a veces la dinámica propia del Estado entra en contradicciones con la dinámica de la religión; al revés, para que el príncipe conserve el Estado, debe salvar su espíritu, pero también ambas necesidades pueden contradecirse. La opinión de Ribadeneyra es que la religión y sus intereses no son acciden-

ducción francesa en Dovay. En nuestro Trabajo hemos utilizado la edición de 1788, reimpressa en Buenos Aires en el año 1942.

<sup>26</sup> JOSEPH LORTZ, "Historia de la Reforma", Tomo II (Madrid, 1963), p. 53 (cfr. Cap. III "El nacimiento del principio confesional y del principio político-confesional (1521-1529)", pp. 39-60.

tales en el gobierno del Estado. Razón de Estado y razón confesional no deben ir separadas. Al contrario, deben ser una sola cosa. La verdadera razón de Estado —dice— será el acto racional orientado a la acción de gobierno, pero apoyado y complementado por la lógica de la fe (de la razón divina), pues Dios es origen de toda razón: ninguno piense que yo desecho toda la razón de Estado (como si no hubiese ninguna), y las reglas de prudencia con que después de Dios se fundan, acreditan, gobiernan y conservan los Estados, ante todas las cosas digo que hay razón de Estado, y que todos los príncipes le deben tener siempre delante de sus ojos si quieren acertar y conservar los Estados. Pero que esta razón no es una sola, sino dos: una, falsa y aparente; otra, sólida y verdadera; una, engañosa y diabólica; otra, cierta y divina; una, que del Estado hace religión; otra, que de la religión hace Estado; una, enseñada de los políticos fundada en una vana prudencia y en ruines medios; otra, enseñada de Dios, que estriba en el mismo Dios y en los medios que El, con su paternal providencia, descubre a los príncipes, y les da fuerzas para usar bien de ellos como Señor de todos los Estados<sup>27</sup>. El objetivo de Ribadeneyra es clarificar: ...La diferencia que hay entre estas dos razones de Estado y amonestar a los príncipes cristianos, y a los consejeros que tienen consigo, y a todos los otros que se precian de hombres de Estado, que se persuaden que Dios sólo funda los Estados, y los que da a quien es servido; y los establece, amplifica y defiende a su voluntad; y que la mejor manera de conservarlos es tenerlo grato y propicio, guardando su santa Ley, obedeciendo a sus mandamientos, respetando su religión, y tomando todos los que ella nos da o que no repugna a lo que ella nos enseña; y que esta es la verdadera, cierta y segura razón de Estado, y la de Maquiavelo y de los políticos es falsa, incierta y engañosa<sup>28</sup>. En este esquema, la virtud cristiana se transforma en virtud política y ésta, a su vez, en virtud confesional.

Esta elaboración teórica se confunde con el proceso histórico que vive la Iglesia posttridentina. Esta renueva el sistema ético-político llamado "modelo constantiniano", es decir, aquel tipo de sociedad eclesial en que la Iglesia se convierte y se realiza como sujeto político supremo y aunque no constituyera de hecho ese sujeto, el *ethos* propio de este modelo puede perpetuarse de múltiples maneras. En este tipo de sociedad la Iglesia ejerce una

política autoritaria confundiendo como sujeto de la fe y como sujeto político que de hecho tiene en sus manos no solamente las fuentes de información y los factores para modelar la opinión pública, sino que además posee el sistema de control y de sanciones.

El Príncipe Cristiano de Ribadeneyra es testimonio, además, de lo que sucede en la teología y su relación con la política. Su punto de vista radica en el planteamiento del problema político al nivel del reparto de las responsabilidades entre la Iglesia y el Estado. Más específicamente la política es reducida a la cuestión de las obligaciones de la Iglesia y del Estado, a la justa repartición de la obediencia entre Dios (Iglesia Jerárquica) y el Estado (régimen establecido). La clave del gobierno del Estado es saber a quién hay que manifestar obediencia y delegar autodeterminaciones; en resumen, es el problema de saber quién domina a quién, aunque la cuestión misma de la dominación no está puesta en discusión.

La solución que Ribadeneyra da al problema arriba planteado se logra al presentar a la Iglesia como una totalidad independiente del Estado, aunque éste deba identificarse y defender los intereses eclesialísticos. Entonces, si bien Iglesia y Estado no pueden absorberse mutuamente como totalidades, de hecho lo hacen a nivel de los intereses comunes.

Ahora bien, la Iglesia, que se comporta políticamente como un macro Estado<sup>29</sup>, siendo a la vez una institución intraestatal (una totalidad "parte" del Estado), sólo podía constituirse en forma independiente del Estado sin pretender ser una alternativa de poder. Sólo esta lógica supraestatal le permitía depender del Estado y hacer depender el Estado de sí sin sujetarse radicalmente a él<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Dado que en los primeros cursos de la Historia Moderna Occidental se ha asistido a la abolición de la idea de la unificación de los poderes religiosos y políticos en el jefe de la Iglesia, ésta aparece a la manera de un micro Estado, el cual a nivel de su conciencia y cuando es posible al nivel de los hechos, comprende su inserción en la política como un Estado que desarrolla su acción en una forma muy especial (por ejemplo: organización interna de la Iglesia y sistema diplomático, consejo político, educación de los príncipes, control y sujeción de los sistemas de sanciones morales y políticas).

<sup>30</sup> En Ribadeneyra no existe una reflexión sistemática acerca del episcopado en asuntos de Estado. No entendemos cómo pudo olvidarlo, pues en la Iglesia existe una parte estructural, objetiva, sin la cual toda la Iglesia se

<sup>27</sup> RIBADENEYRA (n. 25), prólogo, p. 11.

<sup>28</sup> RIBADENEYRA (n. 25), prólogo, pp. 11-12.

Esta superioridad se desarrolla en Ribadeneira a través de la configuración de un logos político teologizado al máximo, subordinándolo en forma radical a los imperativos de la fe y a los intereses eclesiásticos. Así el ideal principesco de Ribadeneira parte del planteamiento básico de la dependencia del príncipe con respecto a la ley divina. La sabiduría de gobierno se sustenta en el temor a Dios y la virtud de mando se fundamenta en el principio de que la soberanía y la majestad no le pertenecen al rey, sino como delegación divina<sup>31</sup>. Ninguno es rey absoluto, ni independiente, ni propietario, sino teniente y ministro de Dios<sup>32</sup>. Sólo existe virtud gubernativa perfecta en la fe cristiana. La voluntad del Señor es la que da los Estados, los conserva y los quita<sup>33</sup>.

---

disolvería en el Estado, y no se lograría objetivar su independencia.

La Iglesia es independiente del Estado por su parte estructural permanente, que es su cuerpo episcopal-presbiterial. Este objetiva la distinción de la Iglesia con el Estado manteniendo de modo perpetuo la irreductible diferencia.

Debemos decir que la superioridad supra-estatal de la Iglesia, que le permite ser inferior al Estado, sin perder su independencia, se objetiva ante todo en la índole del cuerpo episcopal. Es la parte de la Iglesia que deriva inmediatamente de la superioridad de la Iglesia. Por tanto, es el talón de Aquiles, el lugar donde se vulnera a la Iglesia para hacerla inferior y sujeta al Estado.

<sup>31</sup> Porque todos los reyes que hay en la tierra no son reyes propietarios y supremos de sus reinos, sino virreyes y lugartenientes de Dios (el cual, como dijo Daniel, muda los tiempos y las edades y funda los reinos y los traspasa como es servido), deben mirar con atención y considerar a menudo la instrucción y orden de su Rey y Señor, si quieren acertar a gobernar de acuerdo a su disposición y voluntad; que si un virrey y lugarteniente de un Rey gobernase el reino a su gusto y voluntad, y no a la de su Señor, por más acertado que pareciese su reino, no lo sería y merecería que se lo quitaran y le castigasen severamente por ello (n. 25, I, VII, p. 26).

<sup>32</sup> ...ningún rey es rey absoluto, ni independiente ni propietario, sino teniente y ministro de Dios; por el cual reinan los reyes, y tiene ser y firmeza cualquier potestad (n. 25), I, XIII, p. 38.

<sup>33</sup> Pero no depende la conservación del Estado principalmente de la buena o mala opinión de los hombres (aunque la buena se debe

El principal problema del siglo XVI —nos señala Bodino— es la anarquía. En el campo religioso, la unidad cristiana de la Edad Media está completamente destruida. En el plano político, las fuerzas tradicionales que se han disputado por siglos la supremacía del mundo son obstáculos insuperables a la integración política. La anarquía religiosa se traduce en las innumerables polémicas y disputas entre las distintas confesiones. El pensamiento religioso tiende a disolverse y perecer para siempre su unidad. La Iglesia sujeto político, la idea de Imperio y la multiplicidad feudal atentan contra el equilibrio y la integración. El desafío del siglo es superar la anarquía, tal como lo hemos observado también en Maquiavelo y Bodino.

En el panorama del desarrollo del pensamiento político, numerosas tendencias juegan a favor de la desintegración: el tecnicismo político de Maquiavelo, el extremismo popular de los monarcómanos, la intolerancia de las confesiones religiosas, la fuerza centrífuga de la sociedad feudal, el universalismo político de la Iglesia-poder y de la idea de Imperio.

Para hacer frente a la anarquía, la opción de Ribadeneira es política y confesional, como reacción casi natural a la idea de virtud política de Maquiavelo, se propone nutrir a ésta religiosamente, desarrollando un concepto de razón de Estado que responde a la nueva necesidad de los tiempos: la solución de la relación Estado y Religión.

Maquiavelo había roto con cualquier imperativo normativo en virtud del dominio avasallador de la "necesidad" en los actos humanos, convirtiendo la conservación del Estado en un postulado inmanente a la dinámica propia del mismo y ajena a cualquier consideración moral y religiosa. Según Ribadeneira, la necesidad convertida en razón de Estado se opone a la verdadera virtud política, y ante el imperativo de la necesidad el Estado no puede recurrir a medios inmorales<sup>34</sup>. La finalidad de

---

procurar y granjear con las verdaderas virtudes, y no con las aparentes), sino de la voluntad del señor, que es el que da los Estados, y los conserva y los quita, y los traspasa a su voluntad. Y con ninguna cosa puede el príncipe ganarla más, y tener a Dios grato y propicio, para que le conserve y defienda su Estado, que con guardar su Santa Ley, y servirle con aquellas verdaderas y santas virtudes que El nos enseña y da a los que se las piden y a los que las buscan con sincero y puro corazón (n. 25), II, II, p. 103.

<sup>34</sup> ...Las virtudes del príncipe cristiano deben ser verdaderas virtudes y no fingidas; por-

la acción del Estado es la justicia y cuando ésta cesa por las arbitrariedades del príncipe, se coloca en peligro la seguridad del Estado<sup>35</sup>.

En el tiempo de Ribadeneira, el imperativo de la necesidad es la anarquía. La solución que propone el jesuita está en su concepto de virtud gubernativa.

La "necesidad" le señala al príncipe los requerimientos de la realidad. La virtud le señala un deber. Y si Maquiavelo combate la anarquía de su tiempo sólo desde la perspectiva política, para Ribadeneira el problema político que afecta a su época es una cuestión confesional. De esta forma, la virtud secularizada de Maquiavelo no es la solución efectiva en un conflicto que en gran medida reconoce que los grandes motivos del desorden político son motivos religiosos.

Ribadeneira reconoce que la conservación del Estado corresponde a los dominios de la razón de Estado, pero ésta tiene una referencia trascendente que se confunde con lo confesional. Así la razón de Estado de Ribadeneira contempla la intolerancia propia del período de la Reforma. El príncipe cristiano debe procurar que todos sus súbditos vivan debajo de una misma fe, castigando a los herejes y suprimiendo la libertad de conciencia<sup>36</sup>.

---

que al no ser verdaderas, no serían virtudes sino sombras de virtudes; y ninguna ventaja haría el príncipe cristiano a los príncipes gentiles y filósofos, que (como dijimos) no tuvieron las verdaderas y excelentes virtudes, antes sería inferior a muchos de ellos; en lo cual Maquiavelo enseña una doctrina muy falsa, impía e indigna, no sólo de pecho cristiano, pero de hombre prudente y entendido; porque en el libro que escribió del Príncipe muchas veces dice y repite que para enseñar mejor y conservar su Estado, debe fingir el Príncipe que es temeroso de Dios, aunque no lo sea; y templado aunque sea disoluto; y clemente siendo cruel; y tomar la máscara de otras virtudes cuando le viene a cuento, para disimular sus vicios y ser temido por lo que no es. RIBADENEIRA (n. 25), II, II, p. 101.

<sup>35</sup> ...debe el príncipe cristiano imitar y procurar alcanzar la justicia verdadera, maciza y perfecta; la cual consiste en dos cosas principalmente: la primera, en repartir con igualdad los premios y las cargas de la república; la otra es mandar castigar a los facinerosos y hacer justicia entre las partes. RIBADENEIRA (n. 25), II, IV, p. 112.

<sup>36</sup> Según Ribadeneira es imposible que hagan buena liga herejes con católicos en una república; la razón de esto es ser la herejía un resuello de Satanás y un fuego del Infierno, y

### 3. EL *IUS EN RES SACRAS*

#### 3.1. *Henning Arnisaeus. Confesionalidad y tolerancia*

La Paz de Augsburgo de 1555 pareció consagrar definitivamente la posición de los príncipes respecto a los súbditos y en relación a la confesión del príncipe respecto a la religión del pueblo. Aquel que no coincide con la fe de su superior debe resignarse a abandonar el territorio. Este acuerdo imperial pareciera que debía tener una obligación más allá de las fronteras jurisdiccionales de Carlos V o Fernando I de Austria respectivamente. La teoría del *cuius regio, eius religio* se convierte en un principio universal para esa época dentro y fuera del Imperio. La jurisprudencia de este acuerdo pesará por varios siglos en la Europa cristiana, tanto católica como protestante. Henning Arnisaeus deriva el derecho de decidir en los asuntos religiosos del autor español Diego de Covarrubias cuando realiza el recuento de los derechos de la Majestad en la "Doctrina Política" de 1606. Se apoya en un autor católico, aun cuando el principio de sumisión de la Iglesia al Estado no era conocido en ese ambiente teológico-jurídico. Covarrubias parte de algunas cláusulas contenidas en el beneficio de patronato eclesiástico para otorgarle al príncipe funciones propias del poder espiritual, tal como es la tuición de los asuntos religiosos en los territorios de Castilla. El Patronato deriva posteriormente hacia el Concordato que sugiere un entendimiento unsono entre el Estado independiente y la Iglesia supranacional. Pero los historiadores sabemos perfectamente que esta situación, como la anterior, siempre derivó en un conflicto de competencias dentro de la Iglesia Católica, que aún permanece latente.

Johannes Heckel ("Cura Religiones. Jus in res sacras. Jus circa sacra". Ed. Wiss. Buschgesellschaft Darmstadt T. 49, 1967) nos dice que en el ámbito protestante, ya en una carta de Felipe Melancton a Butzer, del 15 de marzo de 1534, expone en ella la fórmula de sometimiento de la Iglesia a los señores territoriales. Esta situación proviene de la conver-

---

un aire corrupto y pestilente, y un cáncer que cunde y se extiende sin remedio, y una enfermedad tan peligrosa y aguda que penetra las entrañas y corrompe e inficiona las almas; y no solamente mata con el tacto como la víbora, no con sólo la vista, como el basilisco, no con el huelgo sólo como el dragón, más de todas éstas y otras muchas maneras, todo lo destruye.

sión de Prusia al luteranismo años antes de 1525. Prusia es el primer Estado territorial y también primera Iglesia Luterana que elabora la fórmula que facilitará la custodia del príncipe en los asuntos religiosos. De esta manera tiene el príncipe la *custodia utiusque tabulae* (así comienza el documento) y, al mismo tiempo, el principio que establece *praecipuum membrum ecclesiae*. En todo caso Heckel considera que una teoría sobre el régimen territorial eclesiástico luterano no existió en todo el siglo XVI. Solamente en la segunda década del siglo XVII surge la proporción de Henning Arnisaeus.

El humanismo —mejor dicho, la revivificación erudita de Aristóteles— fue en Arnisaeus el punto de partida de su doctrina del Estado. Esto se demuestra con especial claridad en el primer trabajo de su obra, sobre la “política” y con un marcado tipo enciclopédico. Su título es precisamente “Doctrina Política in genuinum methodum quae est Aristóteles reducta”. En ella no trata de la relación entre la Iglesia y el Estado. Arnisaeus siguió la autoridad de Aristóteles, ciego a los problemas políticos de su propio tiempo<sup>37</sup>. En cambio en el tratado “De Jure Majestatis”, escrito cuatro años después en 1609/10, incorpora el *ius in res sacras* entre los seis “grandes” derechos de soberanía y con ello lo incluye en la esfera de acción inmediata del Estado. Esto lo hace ciertamente con una expresa indicación que su inclusión se debe a los peligros que se originan para los Estados por causa de las frecuentes luchas eclesiásticas y religiosas<sup>38</sup> que se suscitan en esa época. No debemos olvidar que la vida intelectual de Henning Arnisaeus transcurre casi enteramente durante el período denominado la Guerra de los Treinta Años (1618-1648). Dos años después, 1612, le dedicó 200 páginas a este problema en un escrito exclusivamente polémico titulado “De subjectione et exemptione Clericorum. Item de potestate temporali pontificis in Principes. Et denique de Translatione Imperii Romani. Comentatio politica apposita scriptis eorum, qui in his controversiis contra Serenissimum Regem M. Britannie et Florentissimam Republicam

Venotorum disputarunt, potissimum veto libris Roberti Bellarmini”. En esta obra polemiza con el Papado, el poder político y espiritual, los que estaban en completa contradicción con su visión acerca de la relación entre Iglesia y Estado. El escrito estaba dirigido contra Roberto Bellarmino (1542-1621), el sabio jesuita y cardenal, prominente teólogo de las controversias de la Iglesia contrarreformista de esa época. Su triple título muestra la dirección de su polémica: combate en favor de la sumisión de la Iglesia bajo la soberanía estatal y contra la posición privilegiada de los eclesiásticos. Contradice la pretensión de los Papas a un poder temporal de arbitrio sobre los príncipes. Finalmente polemiza acerca de la doctrina del traspaso del Imperio Romano a los alemanes por medio del Papado, en la llamada *Translatio Imperii*<sup>39</sup>.

Tal como sostiene en su escrito “De Jure Majestatis” de 1610 en la polémica controversia sobre el alcance y los portadores de la soberanía, Arnisaeus tomó posición propia en la disputa existente entre la Iglesia y el Estado. De este modo nuestro autor se encontró con una de las cuestiones fundamentales de las discusiones acerca de la filosofía del Estado de su tiempo. Para la solución de este complejo problema, Arnisaeus no es un autor más entre tantos otros, sino que sus proposiciones constituyen un hito en la solución del problema. Esta es la razón por la que hemos centrado nuestra atención en los escritos del autor en referencia. Especialmente importante para la época fue su aporte práctico a los príncipes que se encontraban en distintas situaciones en relación a sus súbditos y sus creencias. Henning Arnisaeus es un teórico del Estado, que mediante sus escritos logra precisar cada uno de los interrogantes sin variar en nada fundamental su visión de la relación Estado e Iglesia.

Una característica común a los tratados que mencionamos, consiste en que en ellos se han excluido las discusiones puramente teológicas. Conscientemente Arnisaeus no tomó posición en las cuestiones polémicas de la teología de su tiempo. Incluso la solución

<sup>37</sup> Arnisaeus cita en “De jure Majestatis”, lib. II, cap. 6, N° 1, al comienzo, una sola vez a Aristóteles: “*Religio cum prima omnium in republica functionum sit si Aristoteles credimus*”. Esto corresponde al tratamiento fugaz de la religión en la “Política” de Aristóteles. Por lo demás, en este lugar Aristóteles no habla del Estado en el sentido de Arnisaeus.

<sup>38</sup> ARNISAEUUS (n. 37), lib. 2, cap. 1, N° 9.

<sup>39</sup> ARNISAEUUS, *De Subjectione et exemptione Clericorum: Item de Potestate temporali Pontificis in Principes: Et denique de Translatione Imperii Romani. Comentatio politica opposita scriptis eorum, qui in his controversiis contra Serenissimum Regem M. Britanniae et Florentissimam Rempublicam Venotorum disputarunt, potissimum vero libri Roberti Bellarmini*, 1612.

en torno a la polémica sobre la posición legal del Papa en la Iglesia la deja a los teólogos<sup>40</sup>. Evita cuidadosamente citar en estos capítulos las controversias de los teólogos, ya sea reformadores o católicos. Incluso cuando polemiza con Bellarmino trata solamente la teoría del Estado. Aún más, cuando se refiere al reformador Martín Lutero, lo sitúa en otros contextos no vinculados con la teología.

En las discusiones fundamentales que plantea Arnisaeus acerca de la relación entre la Iglesia y el Estado, se refiere a San Agustín, Tomás de Aquino y Bernardo de Clairvoux, pero en cambio no recurre a Lutero, Melancton, Calvino o Zwinglio. Por el contrario, refiere sus argumentos con especial insistencia sobre el Derecho Canónico Estatal a los escolásticos españoles Diego de Covarrubias, Luis de Molina, Fernando Vázquez y Domingo de Soto<sup>41</sup>.

Amisaeus trata tan detalladamente el derecho del Estado a intervenir en la Iglesia galicana, española e inglesa, como la relación entre el Imperio Romano y el Germánico, mientras que rara vez se refiere a los Estados protestantes. Una corta anotación en el escrito "De Subjectione Exemptione Clericorum", prueba que él poseía una clara idea acerca de la constitución de la Iglesia. Amisaeus sostiene que "Hoy consta que Enrique VIII cuando se proclamó cabeza y príncipe de la Iglesia, tanto en los asuntos temporales como en los espirituales habría convocado para sí toda la jurisdicción y todos los derechos, dejando al Consistorio de los Obispos el conocimiento de todas aquellas cosas, que se pueden decidir por medio de las Sagradas Escrituras y según sus conciencias. Así se procede en todas las Iglesias reformadas y así puede observarse en Alemania, Francia, Dinamarca y Suecia, quedando a salvo siempre la supremacía del derecho superior (esto es, el Estado)". Esta es una de las pocas oportunidades donde se refiere a los reformadores Melancton, Calvino, Flacius Illyricus y a la Confesión de Augsburgo<sup>42</sup>. Pero no los cita como autoridades sino

como fuentes de una información histórica<sup>43</sup>. Su esfuerzo por mantener una neutralidad confesional llega tan lejos que busca contradecir la pretensión de Bellarmino de representar a la teología católica como la única y exclusiva filosofía válida del Estado y del derecho. Su referencia a la doctrina señalada es completamente contradictoria con Bellarmino. En cambio, la doctrina de Arnisaeus tiene mayor similitud con españoles y franceses, en todo caso filósofos católicos practicantes<sup>44</sup>. En este contexto llama especialmente la atención la constante referencia a Tomás de Aquino<sup>45</sup>. El escrito antipapista no debía aparecer anticatólico. Su argumentación llega, incluso, más allá del cristianismo: No sólo a la historia judía del Antiguo Testamento, sino que con el mismo peso toma material del paganismo grecoromano y del Islam para determinar la recta relación entre el Sacerdocio y el Estado<sup>46</sup>.

De acuerdo al criterio político para analizar el surgimiento de la Iglesia, Henning Arnisaeus propone una especie de sincretismo del cristianismo con elementos políticos propios de las religiones de la antigüedad. Es así como afirma que mediante la aparición de Cristo sólo se ha delimitado una frontera. Para los cristianos —según Arnisaeus— no puede existir el primado sacerdotal, que sería extremadamente útil para el Estado, porque es la forma más estable de la relación entre la Iglesia y aquél<sup>47</sup>. Arnisaeus nombra como ejemplos de unificación de la función del monarca con el cargo de Sacerdote Supremo al reino egipcio, al Emperador chino, al Estado turco y al Imperio abisinio<sup>48</sup>. Cristo separó expresamente

---

versidad); Nº 15 (*ad securitatem reipublicae facit, ut haec jura sint penes summan potestatem politicam*); De subjectione (n. 39), cap. 3, 11 (la situación jurídica de los religiosos).

<sup>43</sup> ARNISAEUUS (n. 39), "De Subjectione", cap. 3, Nº 12.

<sup>44</sup> Por ejemplo, ARNISAEUUS (n. 39), cap. 3, Nº 4.

<sup>45</sup> Por ejemplo, ARNISAEUUS (n. 39), cap. 5, Nº 7: *Si Thomae et maiori parti Scholasticorum credimus*; ibid. Nºs. 11 s. (sobre la posición del Papa).

<sup>46</sup> Por ejemplo, ARNISAEUUS, "De Jure Majestatis" (n. 37), lib. 2, cap. 1, Nº 4 y cap. 3, Nº 13.

<sup>47</sup> ARNISAEUUS, "De Jure Majestatis" (n. 37), lib. 2, cap. 1, Nº 5. Vs. también a Heckel: "Cura Religionis, Jus in Sacra" (Darmstadt, 1962).

<sup>48</sup> Por ejemplo, ARNISAEUUS, "De Jure Majestatis", lib. 2, cap. 7, Nº 15.

<sup>40</sup> ARNISAEUUS (n. 39), cap. 5, Nº 17.

<sup>41</sup> Sobre todo para las tesis *ecclesia est pars Reipublicae, de Subjectione* (n. 39), cap. 3, Nº 1 (Soto, Molina), *Privilegia clericorum non nisi concessione imperatoris*, ibid., cap. 3, Nº 8, *Decimas non deberi clero ex jure divino*, ibid., cap. 4, Nº 1 (Vázquez, Covarrubias, Soto).

<sup>42</sup> Por ejemplo, "De Jure Majestatis", 2, 6, 10 (Relación del Estado con la curia y la elección de Obispos); Nºs. 11-13 (Convocación de Concilios); Nº 11 (Derecho a fundar una Uni-

la función sacerdotal de gobierno o monarquía tanto como su intento de dominio temporal. Además privó de todo fundamento religioso o jurídico la pretensión de dominio universal de los Papas. En todo caso, este principio de drástica separación del rol gubernativo de la Iglesia respecto al Estado sólo es válido para los creyentes de su confesión, que, además, había rechazado la Fórmula Concordia. Este rasgo le da al luteranismo un carácter muy liberal. Evidentemente Arnisaeus poseía una preferencia secreta por la teocracia, pero con el propósito de justificar la actitud obediente del súbdito al Estado<sup>49</sup>.

La sucesión de pensamientos contenidos en las proposiciones de Arnisaeus y el estilo de los dos escritos dan la impresión al lector que ellos están dirigidos a la opinión pública científica y sobre todo a los frentes teológico-políticos. Sin duda que Europa constituyó para Arnisaeus una unidad espiritual. En sus escritos no hay indicios de una división entre reforma y contrarreforma. Tampoco la "Reforma" y el "Renacimiento" separaron a una Edad Media. Después de Cristo el punto de inflexión de la historia yace más bien en Carlomagno, con la adopción del Imperio de los germanos. Este punto de inflexión tiene, para nuestro autor, una significación sólo en la esfera político-temporal. Aunque la relación entre Iglesia y Estado en la Edad Media—según Arnisaeus— está alterada por los Papas, el poder de éstos siempre será un suceso pasajero.

Arnisaeus afirma que los franceses, por ejemplo, nunca se sometieron a las pretensiones de la curia. Agrega que el presente no se puede ver de una manera diferente que en la Edad Media. No incorpora una separación entre los Estados católicos y protestantes respecto a la relación entre Iglesia y Estado. Esto queda demostrado en el título de su obra mediante la comparación entre Inglaterra y Venecia. A pesar de esta neutralidad consecuente, se dan, sin embargo, en el transcurso de la exposición algunas expresiones que muestran su particular posición teológica y, especialmente, sus ideas acerca de la Iglesia.

Una expresión como *Romanus episcopus in tyrannide ecclesiastica se stabiliverat*<sup>50</sup>, está muy aislada en su dureza, pero sí en un contexto típico: siempre está presente allí el ejemplo de la Iglesia preconstantina y romano tardía, que es invocado como argumento de derecho canónico. La supremacía

del Papa en la Iglesia Católica, anclada definitivamente por el Concilio de Trento en el derecho canónico y teológico, es para él un fenómeno relativamente nuevo, que no corresponde de ninguna manera a la organización primitiva de la Iglesia<sup>51</sup>. La *Ecclesia primitiva* se caracterizaba porque junto a los eclesiásticos, también los laicos participaban en la elección de sacerdotes y obispos, en que éstos tenían sólo patrimonios modestos y obedecían a la autoridad pagana en los asuntos estatales. Su posición teológica se muestra en su definición de las tareas de la Iglesia: "El verdadero fin de gobierno de la Iglesia es la vida eterna, procurando los medios que fueron prescritos por Dios mediante la predicación y exposición de los sacramentos"<sup>52</sup>. Se apoya en Marcilio de Padua, al que cita expresamente, pero sobre todo en la Confesión de Augsburgo (1530), aunque no la nombra<sup>53</sup>. Esta clara delimitación de la esfera eclesiástica coincide con la teología de Lutero, pero no se deriva de ella. Como siempre, Arnisaeus presenta su opinión como una opinión cristiana en general. Con Lutero coincide también su rechazo al biblicismo, a la construcción de un *jus divinum* a partir de leyes y sucesos de la historia judía transmitida por el Antiguo Testamento. También rechaza, como el reformador, designar al derecho eclesiástico originado posteriormente como *jus divinum*. Arnisaeus expresa que la ley divina es inmutable y, por consiguiente, las reglas consideradas como ciertas por los canonistas no pueden constituir un argumento de certidumbre respecto a la inmutabilidad eclesiástica<sup>54</sup>. Su interpretación de la

<sup>51</sup> ARNISAEBUS (n. 39), cap. 3, Nº 10; cap. 4, Nº 5; "De Jure Majestatis" (n. 37), lib. 2, cap. 6, Nº 9.

<sup>52</sup> ARNISAEBUS (n. 39), cap. 1, Nº 3: "Confessio Augustana", cap. 7. De Ecclesia: "Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in quo evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta" en: "Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche" (Göttingen, 1959), p. 61; cfr. también la "Apología de la Confesión de Augsburgo", de Melancton, Art. 16. También Del Gobierno Terrenal, ibid., pp. 297 s. y De la Iglesia, art. 7, pp. 233 s.

<sup>53</sup> ARNISAEBUS, "De Subjectione", cap. 4, Nº 11.

<sup>54</sup> ARNISAEBUS (n. 39), cap. 3, Nº 5 y Nº 4. Quod si jus est, ita ex jure divino aliquid derivare, nullum ert officium, quod non jus divinum approbet, quia nullum, est, cuius nomen vel cuius conjugatem aliquod in sacris literis non invenitur.

<sup>49</sup> ARNISAEBUS (n. 37), lib. 2, cap. 6, Nº 15.

<sup>50</sup> ARNISAEBUS (n. 39), "De Subjectione", cap. 6, Nº 8.

Biblia es sobria e histórica como la de Lutero. Frente al argumento, por ejemplo, que la expulsión de los mercaderes del templo es una prueba que Cristo esgrimió la "espada terrenal", opina: *In primis vero apparet illum id fecisse zelo quo-dam propheticum*, en imitación de profetas anteriores<sup>55</sup>. Reacciona sarcásticamente frente al argumento de que el Papa debiera esgrimir la espada como Pedro lo hizo en Getsemani: *Es ridiculo querer inferir que la posesión de la espada por parte del Papa, que tiene un número infinito de súbditos puede también, en virtud de esta facultad, atribuirse el derecho de hacer uso de las armas, adjudicándose algo que sólo es una propiedad de los magistrados*<sup>56</sup>. Su preferencia por los escritos paulinos del Nuevo Testamento pertenece al mismo contexto luterano. La concepción de Arnisaeus de la Iglesia, su antipapismo, la drástica separación del reino terrenal del espiritual —como su mutua delimitación—, su concepción del derecho canónico como orden terrenal y su interpretación de la Biblia, todo esto demuestra en él a un luterano. Y, sin embargo, pareciera como si todas estas concepciones las hubiera sacado exclusivamente del estudio de los filósofos, de los padres de la Iglesia, de las doctrinas acerca del Estado y de los relatos históricos. Se puede percibir tan poco de la piedad de Lutero como de su escatología. En Arnisaeus sólo es efectiva esa parte de la teología que libera al mundo de la Iglesia. No ocurre así, por el contrario, con la nueva teología que penetra toda la relación inmediata del creyente con Dios. En definitiva, Arnisaeus no podía señalar exclusivamente sus ideas acerca de las relaciones Estado-Iglesia en una doctrina protestante.

Su teoría del gobierno soberano de la Iglesia es completamente extraña a la teología luterana del siglo XVI. Esta doctrina sólo adquiere rasgos definidos en el primer y segundo decenio del siglo XVII<sup>57</sup>. En todo caso había algunos intentos en este sentido en las profesiones de fe y en las órdenes eclesiásticas de los territorios protestantes. Como ya señaláramos, Melancton había formulado el fundamento teológico en una carta a Butzer en 1534, que debía ser el principio fundamental del gobierno de la Iglesia por parte de los príncipes: el príncipe tiene, como príncipe cristiano, la *custodia utriusque tabulae* y, por

lo tanto, debe ser considerado como *Praecipium ecclesiae*. A él, como el *custus utriusque tabulae*, se orienta no solamente la teología, sino que también la teoría política de los protestantes durante el siglo XVI y en el caso de los luteranos ocurre bastante avanzado en el siglo XVII. Estos fundamentos pertenecen tanto a los conceptos centrales del derecho canónico evangélico, como al derecho público alemán que entonces nació. Pero estas reflexiones teológicas no constituían para Arnisaeus un punto inicial, porque él no partía de la Iglesia sino del Estado. Un principio fundamental de su consideración es la *utilitas reipublicae*, del provecho para el Estado: "*In hoc enim consistit Salus Reipublicae ut cives fidelem superioribus praestent obedientiam, ad quam rem, qui religione putat esse aliud medium efficacius, longe mea quidem sententia et omnium politicorum decipitur. Pergimus ostendere, ad securitatem majestatis et reipublicae quietem nihil excogitari posse efficacius, quam si summa religionis inspectio, eo quo dixi, modo, maiestati attribuantur*"<sup>58</sup>. El Estado se mantiene por la mutua confianza de los ciudadanos y por la obediencia frente a las leyes y a la autoridad. Nada es más capaz de garantizar la obediencia y la fidelidad a las leyes de parte de los ciudadanos que el miedo al castigo de Dios. Entonces la función más importante de la religión es mantener este temor en la comunidad estatal<sup>59</sup>. En este aspecto el juramento posee una significación especial porque vincula expresamente la ruptura de la acción prometida con el castigo de Dios. Para el Estado esta función puede ser cumplida por cualquier religión que no niegue la realidad de los dioses o de Dios. *Ita superstitio et vera religio hoc quoque habent commune*<sup>60</sup>. De manera reveladora para esta opinión, cita a Montaigne y a Maquiavelo como autoridades. Para Arnisaeus es digno de admiración, por ejemplo, la valentía y fidelidad del soldado turco, que él deriva de la religión del Islam<sup>61</sup>.

Entonces la religión del ciudadano es el presupuesto que el Estado pueda cumplir sus

<sup>58</sup> ARNISAEUUS.

<sup>59</sup> ARNISAEUUS, "De Jure Majestatis" (n. 37), lib. 2, cap. 6, N° 15.

<sup>60</sup> *Hoc igitur primum sit in omni Republica, ut cives meto Dei imbauntur, quem ubique vindicem timent magis, quam judicium humanum, praesentis poenae metu ad molliendum contra ordinationem divinam detinentur.* ARNISAEUUS, "De Jure" (n. 37), lib. 2, cap. 6, N° 1.

<sup>61</sup> ARNISAEUUS (n. 37), lib. 2, cap. 6, N° 3.

<sup>55</sup> ARNISAEUUS (n. 39), cap. 5, N° 17.

<sup>56</sup> ARNISAEUUS (n. 55).

<sup>57</sup> J. HECKEL: "Cura Religionis, Ius in Sacra, Ius circa Sacra" (Darmstadt, 1962), p. 7. Cfr. ARNISAEUUS, "De Subjectione", cap. 3, N° 12.

tareas, conservar la paz y mantener un orden legal. Ella es el fundamento del Estado. Debido a esta significación fundamental le debe ser dado a la soberanía el derecho de vigilancia de la religión. De otra manera actuaría como el médico que deja que el paciente y sus amigos decidan sobre la parte más importante de la terapia: la dieta. *Quia etiam ad maiestatem imperatoris, ad salutem reipublicae et quietem ecclesiae pertinent, ut summa ecclesiae inspectio penes principem remaneat*<sup>62</sup>. Además, agrega Arnisaeus, la historia reciente demuestra cómo las luchas teológicas inciden en el desorden y la intranquilidad en los Estados. Dedicar todo un capítulo a probar cuantas desventajas se originan para el Estado, debido al gran poder y a los derechos demasiado amplios que el Papa poseía en el Imperio medieval<sup>63</sup>. El derecho del Estado a supervigilar a la Iglesia proviene no solamente del provecho de la religión para el Estado, sino que también porque ella puede ser una fuente peligrosa de guerras civiles y desórdenes. La mejor solución ciertamente sería que el mismo monarca tomara para sí las tareas de sumo sacerdote. Los ejemplos paganos muestran que una vinculación de este tipo hace que el Estado sea extraordinariamente resistente y firme<sup>64</sup>. Sin embargo, los ejemplos judíos y paganos no son modelos; la religión cristiana prohíbe que se unan el oficio espiritual y el terrenal<sup>65</sup>. Ciertamente que junto a los fundamentos históricos y de derecho natural encontramos la argumentación que postula el *ius divinum* para fundamentar la supremacía del Estado. Arnisaeus se apoya para esto casi exclusivamente en el texto del Nuevo Testamento —también favorito de Lutero—, la carta de Pablo a los Romanos: No existe potestad suprema que no venga de Dios. Aquellos que son establecidos como gobernantes la han recibido de Dios<sup>66</sup>. Arnisaeus deriva de este texto sus argumentos en favor de la completa independencia del Estado con respecto a la Iglesia. En

esta oportunidad apela a la glosa que parte desde la primitiva historia de la Iglesia pasando por la autoridad de los Padres de la Iglesia y, finalmente, se apoya en los teólogos hasta Bernardo de Clairvaux. Para Arnisaeus la razón de Estado, como algo provechoso para el Estado y para la comunidad estatal, es un mandamiento del reino divino. Esto vale para cualquier Estado, ya sea cristiano o pagano. La relación inmediata con Dios adquiere con esto una especial significación. Arnisaeus no lo interpreta como justificación de la gracia de Dios sobre una determinada persona, o sea, como la soberanía de los príncipes, sino que única y exclusivamente para la defensa e independencia del Estado con respecto a la Iglesia<sup>67</sup>. Pero como para la mantención del Estado también se requiere la conservación de la religión, se deriva el derecho de soberanía del Estado secular en el *ius in res sacras* de la doctrina de Cristo. Entonces, la razón de Estado es el criterio del derecho canónico estatal y también del Estado cristiano. Sólo como añadidura, Arnisaeus introduce los argumentos que establecen la posición del príncipe cristiano en su Iglesia territorial y enlaza esta idea con el pensamiento protestante tradicional. Esto es, a los laicos les corresponde dentro de la Iglesia el mismo peso que a los religiosos. Asimismo, el príncipe, llamado a tener la responsabilidad del pueblo cristiano, tiene una especial obligación por la Iglesia<sup>68</sup>. Estos, argumentos desaparecen completamente en el escrito contra el Cardenal Bellarmino, a pesar que allí tiene un gran espacio la argumentación que vincula el *ius divinum* con la historia de la Iglesia. En cambio, en el tratado sobre los derechos de la soberanía, el acento yace con más fuerza sobre la discusión realista y de derecho natural. Arnisaeus separa con gran intensidad las tareas eclesíásticas y las estatales, concluyendo que los religiosos tienen la responsabilidad por lo trascendental, la vida eterna por medio de la prédica y la celebración de sacramentos, *finis potestatis reipublicae sit salus reipublicae*.

La limitación de las tareas eclesíásticas tiene como consecuencia, en primer lugar, que Arnisaeus niega toda intrusión de los religiosos en el Estado. En su escrito contra el cardenal Bellarmino proporciona una multitud de argumentos históricos, legales y lógicos, para contradecir la doctrina medieval de la supremacía directa del Papa sobre los príncipes. De mayor alcance y más aguda es su crítica a una nueva teoría de Bellarmino en relación a que

<sup>62</sup> ARNISAEUUS (n. 61), N<sup>o</sup> 5.

<sup>63</sup> ARNISAEUUS (n. 61), N<sup>o</sup> 10.

<sup>64</sup> ARNISAEUUS (n. 61), N<sup>o</sup> 5.

<sup>65</sup> *Ea cum sine sui et Reipublicae detrimento secarere non posse viderint, multi Reges et Principes morem hunc observarunt, ut reges simul se facerent et Pontices. Nihil enim ad suam salutem et Reipublicae tranquillitatem efficacius poterant...* Como ejemplo, allí, entre otros, el reino abisinio, en el que desde hace 2600 años domina la misma dinastía, ARNISAEUUS (n. 61), "De Jure", N<sup>o</sup> 15.

<sup>66</sup> ARNISAEUUS (n. 65), y "De Subjectione" (n. 39) cap. 1, N<sup>o</sup> 15.

<sup>67</sup> ARNISAEUUS (n. 39), cap. 3, N<sup>os</sup>. 2 s.

<sup>68</sup> ARNISAEUUS (n. 39), cap. 1, N<sup>os</sup>. 1 y 2, también N<sup>o</sup> 4.

el Papa posee un poder indirecto sobre el Estado por medio de su posición sacramental y teológico-moral. Ni los príncipes ni los súbditos tienen obligación de acatar órdenes o indicaciones del Papa o de los religiosos en los asuntos del Estado. Incluso la ética es separada de la sabiduría del Estado... *non exaudit imperium Ethicae sapientia nec Imperatoria Ecclesiasticae, quando quaestio est de condendis legibus civilibus, regendis subditis, constituendo principe vel deponendo, quia haec mere politica et actibus propriis a spiritualibus officiis distincta*<sup>69</sup>. Por supuesto que se refuta la doctrina de la permisón u obligatoriedad de la resistencia y levantamiento contra un príncipe herético. Según Arnisaeus, esta convicción de Bellarmino generaliza no solamente de manera indebida la soberanía popular, sino que sobre todo hace de la religión la medida de los asuntos estatales, lo que atenta contra el *ius divinum*<sup>70</sup>.

Como prueba de las ideas señaladas y a modo de ejemplificación, recordemos la querrela de las investiduras y la disputa medieval entre el Papa y el Emperador, con todos sus argumentos, así como las luchas entre el Emperador y el Papa en la temprana historia bizantina y las luchas religiosas en los países de Europa Occidental. Para Arnisaeus, la historia del Imperio aparece como la historia de la destrucción del Imperio por los Papas<sup>71</sup>. La Iglesia no solamente no está por sobre el Estado, sino que tampoco está fuera del Estado. "*Ecclesiae est pars Reipublicae, et religio debet esse in Republica, non contra*"; Arnisaeus toma esta cita del teólogo español Domingo de Soto, y confirma esta opinión por medio de Molina, Vásquez y Covarrubias<sup>72</sup>. Los religiosos son ciudadanos de acuerdo al derecho divino, iguales a todos los otros ciudadanos, y no pueden derivar ningún privilegio especial ni del derecho divino ni del derecho natural<sup>73</sup>. En caso que no tuvieran la categoría de súbditos, habría que tratarlos como a extranjeros. Bajo esta condición, serían aún más de temer, ya que poseerían la confianza de los ciudadanos e, incluso, podrían penetrar en los secretos

del Estado<sup>74</sup>. Arnisaeus quiere mostrar con muchos ejemplos que el Papa y los religiosos agitan a la gente contra el príncipe, y alaba la conducta de los sacerdotes venecianos que se impusieron frente a una Interdicción del Papa. También considera infundada la pretensión de la Iglesia a percibir el diezmo<sup>75</sup>. Lo que Arnisaeus sostiene para las pretensiones legales del Papa vale en la misma medida para los religiosos: *Quando porro taciti consensus et concessionis imperator iae mentionem facit, Covarrubias fatetur ipsemet, Pontifici non aliud jus competere in hac causa, nisi quantum imperatores concesserint aut tacito admiserint*<sup>76</sup>. Por el contrario, el Estado que renuncia a su jurisdicción sobre los religiosos comete una transgresión contra el *ius divinum*, que le impuso la tarea de garantizar el castigo de los delitos<sup>77</sup>. Según Arnisaeus, en los asuntos de la Iglesia se pueden distinguir dos componentes, aunque no se pueden separar<sup>78</sup>. Al ámbito correspondiente al Estado pertenece, entre otras cosas, la propiedad eclesiástica, el comportamiento civil de los religiosos, el nombramiento de las autoridades religiosas y de las universidades y colegios. Por el bien de la comunidad el Estado puede disponer de la propiedad de la Iglesia<sup>79</sup>. Aún más, el Estado puede reglamentar la envergadura de las donaciones a la Iglesia de manera conveniente, lo que destaca Arnisaeus, para evitar el daño si con esto la propiedad se repartiera de manera unilateral<sup>80</sup>. Otro aspecto que cae bajo el control del Estado son los impuestos eclesiásticos. El príncipe posee una suerte de patronato sobre la Iglesia: por un lado tiene que proveerla de edificios y de elementos necesarios, y por otro lado, puede disponer de su propiedad a su favor o en favor del Estado<sup>81</sup>.

El nombramiento de los religiosos afecta de dos maneras al monarca. Como era común en la vieja Iglesia, el príncipe, en cuanto cristiano y en cuanto laico, está asociado a la elección de los religiosos. Sin embargo, es falso, agrega Arnisaeus, que este derecho general de los laicos le esté reservado exclusivamente al monarca, como es costumbre en Francia<sup>82</sup>.

<sup>69</sup> ARNISAEUUS (n. 39), cap. 2, N<sup>o</sup> 4, "De Jure Majestatis" (n. 65), N<sup>o</sup> 12 y 13.

<sup>70</sup> ARNISAEUUS, "De Subjectione" (n. 69), N<sup>o</sup> 3.

<sup>71</sup> ARNISAEUUS (n. 39), cap. 5, N<sup>o</sup> 18-22.

<sup>72</sup> ARNISAEUUS (n. 39), cap. 5, N<sup>o</sup> 17. Cfr. también N<sup>o</sup> 26: *Papa non potest haereticos aut degeneres principes temporali poena coercere*.

<sup>73</sup> ARNISAEUUS, "De Subjectione", cap. 3, N<sup>o</sup> 1.

<sup>74</sup> ARNISAEUUS (n. 73), cap. 3.

<sup>75</sup> ARNISAEUUS (n. 39), cap. 4, N<sup>o</sup> 1.

<sup>76</sup> ARNISAEUUS (n. 39), cap. 4, N<sup>o</sup> 8.

<sup>77</sup> ARNISAEUUS (n. 39), cap. 3, N<sup>o</sup> 9.

<sup>78</sup> ARNISAEUUS, "De Jure Majestatis", lib. 2, cap. 6, N<sup>o</sup> 9.

<sup>79</sup> ARNISAEUUS, "De Subjectione", cap. 4, N<sup>o</sup> 6.

<sup>80</sup> ARNISAEUUS (n. 79), N<sup>o</sup> 7.

<sup>81</sup> ARNISAEUUS, "De Jure Majestatis", lib. 2, cap. 6, N<sup>o</sup> 10.

<sup>82</sup> ARNISAEUUS (n. 81), N<sup>o</sup> 9.

Como portador de la soberanía le corresponde a él el nombramiento o, al menos, la confirmación de los dirigentes religiosos, esto es, el derecho de soberanía *in res sacras*<sup>83</sup>. Como príncipe cristiano, éste también tiene el derecho a convocar asambleas eclesiásticas, como lo hicieron los emperadores después de Constantino<sup>84</sup>. Su tarea consiste en proteger con las armas a la Iglesia contra los enemigos externos, contra los del interior, mediante la mantención de la paz en la Iglesia<sup>85</sup>. Para Arnisaeus la separación de la esfera específicamente teológica tiene como consecuencia que la Iglesia mantenga una autonomía como ninguna otra esfera de la sociedad, aparte de la familia, en su concepción del Estado<sup>86</sup>. De acuerdo a nuestro autor, los teólogos y religiosos deben, antes que nada, escuchar las decisiones estatales sobre los asuntos eclesiásticos, y el príncipe debe apoyarse en los religiosos para resolver en los asuntos teológicos. En cuanto a la prédica y a dispensar los sacramentos, los religiosos no están sometidos a la autoridad estatal<sup>87</sup>. El núcleo central de la Iglesia permanece entonces independiente y libre. De todas maneras este pensamiento es expuesto fugazmente por nuestro autor. De sus reflexiones aparecen más argumentos que hablan en favor de una ampliación de la esfera estatal, antes que motivos para su limitación. De la influencia recibida, Arnisaeus deduce que los religiosos deben estar sometidos a prestaciones concretas, como los impuestos, pero no a los de tipo personal como el servicio militar<sup>88</sup>. Concede también a los religiosos, y con el mismo argumento, derechos a la honra y una gran dignidad e importancia, pero establece que de ellas jamás se puede derivar una posición de poder<sup>89</sup>.

Sin embargo, a los religiosos como al pueblo cristiano no les está permitido ejercer derecho de resistencia contra el Estado, ni llamar al derrocamiento del príncipe cuando él se aparta de la verdadera fe. Contra una acción herética del Estado sólo se permite la prédica o la emigración<sup>90</sup>. Solamente la destrucción

del Estado puede justificar la expulsión del tirano; no incurre en riesgo de expulsión debido a un cambio de fe o por hacerle daño a la Iglesia. Arnisaeus ve por cierto que los castigos eclesiásticos como la excomunión no pueden ser abolidos en cuanto medios de disciplina. Pero exige que estos recursos no se empleen contra el monarca<sup>91</sup>, porque en ese caso el poder estatal estaría amenazado. En suma, el portador de la soberanía estatal es liberado de las acciones disciplinarias de la Iglesia. El monarca está, en cuanto a eslabón de la Iglesia, inmediato a Dios como su súbdito. Pero los castigos de la Iglesia son separados de los castigos terrenales. El Estado decide si se deben relacionar ambas penas, y asimismo no se debe transgredir el derecho natural, por ejemplo, al confiscar la propiedad: *Excommunicatio nomine privat suarum rerum dominio*. Por ello el príncipe hereje permanece como portador legal de la soberanía. Por el mismo motivo no le está permitido a la Iglesia liberar al súbdito de su juramento y promesas de fidelidad al príncipe, si éste ha sido condenado por sanciones eclesiásticas<sup>92</sup>.

La presentación del *jus majestatis in res sacras* muestra con especial claridad la secularización de la concepción del Estado en Arnisaeus. Pareciera como si la relación de supremacía de la Iglesia sobre el Estado, generalmente reconocida en la Edad Media, hubiera sido invertida a una supremacía del Estado sobre la Iglesia. El Estado recibe el más alto puesto en el mundo y es completamente independiente de la Iglesia en su fundamento legal y en sus tareas. Aunque Arnisaeus tiene ante sus ojos al Estado Cristiano de los príncipes territoriales luteranos, le abre paso a una concepción netamente secular del Estado. Sin duda aquí yace su más grande parentesco con Bodino (1530-1596), y también con T.G. Hegel quien declaró más tarde que "El Estado es la marcha de Dios sobre la Tierra"<sup>93</sup>.

Como dijimos al comenzar, Bodino como Arnisaeus era antes que nada un humanista, el escrito de Bodino "Colloquium heptaplomeres", mantenido en secreto por mucho tiempo, muestra que él se ocupó intensamente de cuestiones teológicas. Su relación con la Iglesia Católica fue siempre distante y escéptica, a pesar de su pertenencia oficial a ella. Representó una tolerancia religiosa de fundamento cristiano humanístico y su ideal político consistía en que esta tolerancia también se im-

<sup>83</sup> ARNISAEUUS (n. 81), N.º 4.

<sup>84</sup> ARNISAEUUS (n. 81), N.º 11.

<sup>85</sup> ARNISAEUUS (n. 81), N.º 9.

<sup>86</sup> ARNISAEUUS (n. 85).

<sup>87</sup> *Illa nec clericus, gradu ecclesiastico insignatus, immus est a foro regio nisi quod officium suum, quod consistit in praedicatione verbi et administratione sacramentorum.* "De Subjectione", cap. 3, N.º 1.

<sup>88</sup> ARNISAEUUS (n. 87), cap. 4, N.º 10.

<sup>89</sup> ARNISAEUUS (n. 87), cap. 3, N.º 13.

<sup>90</sup> ARNISAEUUS (n. 87), cap. 5, N.º 26; cfr. "Auctoritae", cap. 2, N.ºs. 8 y 11; "De Jure Majestatis", lib. 2, cap. 6, N.º 6.

<sup>91</sup> ARNISAEUUS, "De Jure Majestatis", lib. 2, cap. 6, N.º 9; "De Subjectione", cap. 3, N.º 14.

<sup>92</sup> ARNISAEUUS (n. 91), lib. 2, cap. 6, N.º 6.

<sup>93</sup> HEGEL.

pusiera en el Estado con la completa preservación de su soberanía<sup>94</sup>. Arnisaeus, por el contrario, nunca consideró como un *desideratum* la tolerancia religiosa en el Estado. El siempre partía del supuesto de una uniformidad en la confesión, y, como lo muestra su preferencia por el cesaropáismo, consideró esta situación como el Estado óptimo, aunque él conocía y reconocía también la posibilidad de la existencia de autoridades heréticas o paganas.

De su humanismo, Arnisaeus obtuvo solamente el planteamiento idealista del Estado absoluto, casi total, pero no una teoría de derecho natural del Estado confesional, neutral o tolerante. Tenía la convicción que su concepción coincidía con el pensamiento fundamental de la paz religiosa de Augsburgo: *Nec intentionem suam obtineret pacificatio, si subditis liceret diversitate religionis Rempubli- cam aut pacem publicam disjicere*. El derecho de elección de la religión corresponde solamente a los portadores de la soberanía, sea en una monarquía o en democracia. En las democracias corresponde a la totalidad de los ciudadanos, como es el caso de ciertas ciudades imperiales<sup>95</sup>. La posición de Arnisaeus en su situación contemporánea puede ser iluminada con mayor claridad por medio de las dedicatorias de sus libros. El libro "De Jure Majestatis" lo dedicó en 1610 al hijo de su señor, el elector Johann Sigismund von Brandenburg. En esta época Arnisaeus era profesor de medicina y, según muchas noticias, también de ética en la Universidad de Frankfurt/Oder<sup>96</sup>. Tres años después de la dedicatoria del libro, el elector Johann Sigismund se convirtió al calvinismo junto a toda su familia y a numerosos funcionarios de la Corte. Seguramente este paso sucedió por una convicción interna, pero junto a los motivos religiosos se entremezclan fuertes razones políticas y el margrave estaba vinculado por matrimonio, política y concepción del mundo a los príncipes calvinistas de Alemania Occidental y de los Países Bajos. El margrave no logró llevar a los súbditos a la conversión, de modo que en los territorios brandenbúrgueses se rompió con el fundamento de *cuius regio, eius religio*. Se llegó entonces a la tolerancia de diversas

confesiones dentro del Estado, cosa no prevista por Arnisaeus. Por otro lado se impuso, sin embargo, por este medio un concepto secular del Estado cristiano ideal del príncipe, puesto que en razón del derecho de majestad, el elector permaneció como calvinista *summus episcopus* de la Iglesia luterana territorial. Introdujo un desarrollo, que conduciría a una concepción secular del gobierno de la Iglesia, típico de la historia posterior de Prusia. "El gobierno espiritual y el gobierno terrenal ya no eran dos funciones idénticas, unidas en la fe del cuerpo cristiano, sino que el gobierno espiritual aparecía ahora como un atributo del dominio terrenal, como un accesorio del poder del Estado. Sólo ahora la Iglesia llegó a ser una Iglesia estatal, subordinada al Estado", escribía Otto Hintze sobre las consecuencias de la confesión de Johann Sigismund en 1613. La política eclesiástica prusiana aparece como una relación consecuente de la doctrina de Arnisaeus. En el futuro también sería válido para la Iglesia que la paz es el primer deber del ciudadano. En todo caso esta paz no se lograría por medio de la unificación de las confesiones en el Estado, como lo quería Arnisaeus, sino que por medio de la tolerancia de diversos credos. Pero aquí como allá el instrumento era el gobierno de la Iglesia por los príncipes, derivado exclusivamente de la soberanía<sup>97</sup>.

La dedicatoria del escrito polémico "De Exemptione clericorum" de 1613 iba dirigida al duque Goerg Rudolph (muerto en 1653) de Leignitz y Brieg, uno de los señores más poderosos de Silesia. El duque era luterano, y también se convirtió al calvinismo en 1612 y tampoco pudo arrastrar a sus súbditos. La situación jurídico-eclesiástica de Silesia estaba determinada por una carta de majestad del emperador Rodolfo II en 1609, y por su confirmación por el emperador Matías en 1611. Valía el principio de la libertad de credos para luteranos y católicos. Pero con ello apenas se pudieron contener los esfuerzos contrarreformistas del obispo de Breslau, Karl von Osterreich (1608-1624). Junto con la recatolización del territorio en estas luchas se intentaba socavar y eliminar al régimen estamental prácticamente independiente, el que igualmente estaba garantizado en la carta de majestad<sup>98</sup>. Arnisaeus trata esta

<sup>94</sup> Cfr. M. GOHRING, "Weg und Sieg der Modernen Staatsidee in Frankreich" (Tübingen, 1964), pp. 99 s.

<sup>95</sup> ARNISAEUS, "De Jure Majestatis" (n. 92), N<sup>o</sup> 15.

<sup>96</sup> Cfr. biografía de Arnisaeus en mi publicación "Aristóteles y el Pensamiento Jurídico-Político en el Siglo XVII", en R.E.H.J. N<sup>o</sup> 8 (Valparaíso, 1984).

<sup>97</sup> Cfr. O. HINTZE, "Die Epochen des Evangelischen Kirchenregiments in Preussen", en *Gesammelte Abhandlungen*. T. 3, ed. por F. Hartung (Leipzig, 1943), pp. 64 ss. La cita está tomada de la página 81.

<sup>98</sup> Cfr. H. EBERLEIN, "Das Evangelische Schlesien", T. 1 *Schlesische Kirchenges-*

especial situación legal en su escrito, a pesar de que de su teoría de la soberanía estatal se deja construir una justificación de un dominio estamental. Más bien su polémica se dirige exclusivamente contra la pretensión jesuita de poner al Estado a disposición del credo, o más aún, a disposición de los fines del Papa. A pesar de que Amisaeus estaba contra la política contrarreformista del emperador y del obispo de Breslau, él no habría podido negarles la justificación si se hubieran referido exclusivamente a la *jus majestatis in res sacras*. De esta manera Amisaeus estaba en una posición muy peculiar entre los frentes políticos de la época: estaba a favor del *jus reformandi* del Estado, a pesar de que podía favorecer a la Iglesia Católica. Pero estaba en contra de una política católica confesional, que no se determinara exclusivamente según el principio de la razón de Estado.

A manera de epílogo podemos establecer que la relación Iglesia-Estado es un asunto de tan alta complejidad que no puede ser tratado en una forma generalizadora. Por esta razón, hemos decidido analizar a ciertos exponentes que están aún vigentes en la discusión de nuestro tiempo. Nos referimos al estudio del pensamiento de Maquiavelo y su idea acerca de la conservación del poder. Esto es la autonomía y la neutralidad del hacer político respecto a la ética. Luego emprendemos

el estudio de Bodino y el fenómeno de la anarquía de su tiempo. El autor propone en su escrito centrar la atención en la necesidad de un orden jurídico vinculado, en cambio, a un concepto ético de la justicia que consiste en la prudencia de gobernar con rectitud e integridad. No considera las distintas creencias de los súbditos como un obstáculo a este imperativo. Pedro Ribadeneira nos muestra el problema del Estado Confesional opuesto a la neutralidad de Maquiavelo, y propone a la Iglesia como un ente supranacional que puede intervenir en los asuntos relativos al gobierno de los príncipes, pero sin caer en el peligro de un fundamentalismo religioso. Por otra parte, Henning Amisaeus propone al mundo germano la ineludible necesidad de aceptar la tolerancia entre las distintas confesiones en el interior del Estado. De esta forma entramos a un mundo secularizante y humanista sin que pierdan las Iglesias su influencia sobre sus creyentes. La prohibición del ejercicio de la religión, esgrimida por Carlos Marx y posteriormente Lenin y muchos otros, es algo demasiado complejo y distinto a nuestro tema, de modo que no podemos referirnos a ello en esta oportunidad. En todo caso, la Iglesia permanece consciente de su universalidad, aunque acepta la presencia de Estados estrictamente ajenos a sus intereses.

---

chichte, 4ª edición (Ulm, 1962), pp. 70 s. G. HABCKEL, "Die Staatsrechtlichen Grundlagen des Kampfes der evangelischen Schlesien um ihre Religionsfreiheit", en: Jahrbuch für Schlesische Kirche und Kirchengeschichte (T. 37, 1958 y T. 38, 1959).