

EL ESTADO MODERNO, ESTADO LAICO

OMAR GUERRERO*

INTRODUCCIÓN

Cuando se consulta la historia de algunos de los países a mediados del siglo XIX resulta claro que el Estado *moderno* todavía está por arribar. En esas sociedades se evidenciaba una estructura de tipo feudal donde se alzaban divisiones sociales corporativas que enclaustraban en su seno a la persona humana, enervando sus fuerzas vitales de iniciativa y de actividad emprendedora; junto con su incapacidad para elevar el espíritu público hacia un activismo ciudadano fecundo. En el espacio político el retardo es patente: a falta de un espíritu cívico que eleve lo público como base de un orden comunitario general, las libertades cívicas no son efectivas, sino desconocidas. El Estado mismo, que debiera encarnar hegelianamente hablando la universalidad del espacio público, no desempeña aún las funciones que cualquier sistema político actual atiende. De hecho, la Iglesia Católica y su funcionariado está a cargo de esas tareas. Tampoco, weberianamente hablando, el Estado es definible a plenitud como organización coercitiva en su espacio territorial, de manera monopolística, porque parte de la fuerza física la ejerce en nombre de la Iglesia, no del propio. En el orden económico no existe riqueza pública propiamente hablando, porque sus tres cuartas partes están *privatizadas* en las manos de la Iglesia. El clero, propietario efectivo,

* Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (FCPYS-UNAM).

la mantiene en “manos muertas”. Tampoco existe la circulación de la riqueza, ni empresarios activos que generen fuentes de trabajo ni giros industriales suficientes. La Iglesia no sólo es acaudalada, sino afortunada, porque el Estado sostiene a su burocracia como parte del servicio público, toda vez que el erario está a su servicio como cobrador de impuestos.

La Iglesia Católica es el poder efectivo. De hecho, como la santísima trinidad, se halla personificada de tres modos: en primer lugar, dotada con las prendas de *estatalidad* por cohabitar con el Estado como titulares del poder, integrando una diarquía *de facto* y *de jure*. Incluso una dependencia de la administración pública, el Ministerio de Negocios Eclesiásticos, se encargaba de los asuntos mundanos, de suyo relevantes. Como cogobernante del país, el Estado le cobra los diezmos y usa la fuerza física para mantener incólumes sus corporaciones religiosas y parareligiosas. No se trata propiamente, empero, de un poder privado, sino de una potestad de Estado, como la autoridad estatal en sí. La Iglesia ejercita el poder público. Por sí misma administraba el matrimonio y el registro civil por cuanto los consideraba como propios e inherentes a su naturaleza. En segundo lugar, ella era asimismo un ente paraestatal que en sustitución del Estado desempeñaba funciones educativas, sanitarias y asistenciales. En fin, la Iglesia Católica funge como embajada de ese poder mundial cuya sede es el Vaticano, un orden supraestatal con alcances planetarios que interviene en los asuntos interiores de los países, asistido por una de las burocracias mejor organizadas y entrenadas; quizás el primer servicio profesional de carrera de la historia occidental, caracterizado por ser competente, disciplinado y políticamente adiestrado.

Auscultar el proceso histórico de la simbiosis entre Estado e Iglesia, unión ancestral y milenaria, permitirá explicar de un modo más pleno la dificultad inherente a su separación como *conditio sine qua non* de la constitución del Estado moderno.

SOBRE EL CONCEPTO "ESTADO MODERNO"

Desde el punto de vista de la órbita propia de la cultura occidental, el Estado moderno es inherentemente *laico*; es decir, está separado de la Iglesia. Tal cualidad no es la única, pero sí una de las más importantes por significar plenitud de soberanía hacia dentro y hacia fuera. Esa cualidad se explica a partir del estudio de la relación histórica entre el Estado y la Iglesia. Ese nexo ha tenido, pues, un carácter existencial para ambos, toda vez que siendo diversos y al mismo tiempo similares, el Estado y la Iglesia pudieron vivir muchos años una vida común y compartida que parece haber llegado a su final.

El Estado

El examen del Estado moderno se inicia necesariamente con el estudio previo del Estado en sí, es decir, tanto en su concepto general, como en lo que toca a su presencia en las diversas etapas y escenarios de la historia. Por principio conviene adoptar la definición weberiana de Estado, debido no sólo a motivos del consenso sobre su utilidad científica, sino por su especificidad. En efecto, Max Weber se propone tratar específicamente al Estado planteando que no puede ser definido en función de sus fines porque difícilmente podría hallarse una tarea que no haya tenido que ver con alguna asociación política, al mismo tiempo que no hay una sola tarea que haya sido siempre exclusiva y peculiar de esas asociaciones, hoy en día entendidas bajo el título Estado.¹

Por lo tanto, el Estado moderno, así como toda asociación política precedente, sólo es definible en función del medio específico que le es peculiar, es decir: el uso de la fuerza física. Esta, es verdad, porque si las instituciones sociales existentes no conocieran el uso

¹ Véase Max Weber, "La política como vocación", *Revista de Ciencias Políticas y Sociales*, núms. 16 y 17, 1959, pp. 243-244.

de la coacción el concepto de Estado sería eliminado, surgiendo en su lugar una situación diversa: la anarquía. De manera que “en el presente, un Estado es una comunidad humana que reclama (con éxito) el monopolio del uso legítimo de la fuerza física en un territorio determinado”.² Weber da énfasis al territorio como una característica relevante del Estado, por cuanto en la actualidad el derecho a usar la fuerza física sólo se adscribe a otras instituciones en la medida en que lo permite el Estado, porque él constituye la única fuente del *derecho* a usar la violencia.

A pesar de la definición weberiana de Estado, es necesario identificar cuando menos algunas funciones inherentes al mismo, y a lo largo de la existencia de las diversas instituciones políticas, porque de otro modo resulta difícil seguir su trazo y hallar sus similitudes. A través de la historia han existido una variedad de instituciones políticas preexistentes al Estado, el cual constituye su versión *moderna*. Aquéllas se han caracterizado por el uso de la fuerza como factor de su identificación, así como por desempeñar funciones inherentemente “políticas”.³ Todas ellas están caracterizadas por el desarrollo de un orden peculiar que se personifica como un “sistema político”. En efecto, los sistemas políticos son subsistemas de la sociedad cuya función consiste en el logro de las metas colectivas, labor con la cual colabora en la perpetuación de la sociedad y de su continuidad en el tiempo.⁴ Todo intento de alcanzar las metas sociales requiere, pues, de un sistema político, lo cual, dicho de un modo solemne, como lo hace Hegel, no significa otra cosa sino que la historia universal sólo es propia de los pueblos organizados en Estados, pues el “Estado es, por lo tanto, el objeto inmediato de la historia universal”.⁵

² *Ibid.*, p. 244.

³ Véase S. N. Eisenstadt, *The Political Systems of Empires*, The Free Press of Glencoe, Nueva York, 1963, p. 5.

⁴ *Ibid.*, pp. 363-364.

⁵ G. W. F. Hegel, *Filosofía de la historia*, Revista de Occidente, dos tomos, 1928 y 1946, tomo I, Buenos Aires y Madrid, pp. 90-91.

EL ESTADO MODERNO

Ahora podemos pasar al análisis de la institución política actual, el Estado moderno, cuya adjetivización emana de su diferenciación ante el Estado medieval.⁶ Por lo tanto, es necesario delinear la relación genealógica del Estado moderno con aquél otro que le precedió, debido a que los fenómenos históricos se encadenan en forma tal que la época temprana de un tipo es, al mismo tiempo, la época tardía del precedente; es decir, que la época temprana del Estado moderno representa al mismo tiempo la época tardía del Estado feudal.⁷ Esto explica también la peculiar fluctuación en la delimitación temporal del Estado moderno, pues del mismo modo que se entiende toda la vida estatal en la época moderna occidental, que arranca con la culminación de la Edad Media, se comprende también la vida estatal moderna a partir la Revolución Francesa.⁸

De allí resultan cuatro abstracciones que se complementan y se superponen, “representando en conjunto el tipo ideal del Estado moderno, tal como se ha configurado desde la Edad Media”.⁹ Son el Estado soberano (*Estado de poder soberano* en el marco del sistema europeo de Estados); el Estado con funciones económicas (*Estado comercial* relativamente cerrado con una forma capitalista-burguesa de la sociedad y la economía); el Estado de derecho (*Estado liberal de derecho* y constitucional orientado hacia la libertad personal del individuo); y el Estado-nación (*Estado nacional*, que abarca y acrecienta las tendencias precedentes con orientación hacia la democracia). A esos tipos ideales debemos agregar el Estado laico (*Estado secular*,

⁶ Otto Hintze, “Esencia y transformación del Estado moderno”, *Historia de las formas políticas*, Revista de Occidente, Madrid, 1968, p. 293.

⁷ *Ibid.*, pp. 298-299.

⁸ La “modernización” del Estado no ha sido de golpe y para siempre, sino un proceso progresivo que comprende en su inicio al Renacimiento, prosigue con la Reforma luterana y la Ilustración, continúa con la Revolución Francesa y luego se sustenta con la Revolución Industrial, hasta llegar a nuestros días. Su genealogía, dentro de la historia universal, fue magnamente trazada por Hegel. Véase Hegel, *op. cit.*

⁹ *Ibid.*, pp. 299 y 312-313.

desvinculado del ejercicio de funciones religiosas), cuya plenitud de poder se alcanza a partir de su separación de la Iglesia, y su funcionamiento con base en principios políticos, no en cánones espirituales ni morales. Estos cinco tipos, que considerados conjuntamente forman al Estado moderno, aparecieron sucesivamente y se fueron sobreponiendo cada uno al anterior, fundiéndose en él para darle su forma hasta el presente. Su fusión condensa la esencia del Estado moderno como se fue configurando desde el final de la Edad Media hasta la actualidad.¹⁰

La laicidad deriva de la diferenciación histórica del concepto “secular”, antaño usado para significar una época, un tiempo determinado. De aquí la connotación de “siglo” como época, como algo diverso al reino eterno de Dios. Hacia finales del siglo XI esa voz comenzó a usarse junto con la idea del gobierno “temporal”, como sinónimos, y asimismo, como antónimos de aquél reino.¹¹ Desde entonces, el Papado extendió sus facultades jurisdiccionales que aplicaba al clero en asuntos de fe y moral, hacia la grey de laicos en materias del orden civil, despojando de tales atribuciones al emperador. Por lo tanto, laico es el Estado que reasume esa potestad judicial, segregando a la Iglesia de la jurisdicción civil sobre aquellos que no son eclesiásticos.¹² En suma, Estado laico es aquel que, realizando solamente y en plenitud las funciones inherentes a su naturaleza, ha dejado de desempeñar toda actividad eclesiástica directa o indirecta.

¹⁰ Uno de los indicios primigenios de la modernidad es visible en el pensamiento de Juan de Salisbury, uno de los primeros filósofos en percibir la emergencia de instituciones seculares durante el siglo XII. De aquí su fama de ser uno de los primeros hombres *modernos*. Véase Matías García Gómez y Tomás Zamarrigo, “Introducción”, en Juan de Salisbury, *Policraticus*, Editora Nacional, Madrid, 1984, p. 61.

¹¹ Harold Berman, *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México, 1996 (1983), pp. 108-109, 119-120 y 125.

¹² Marsilio de Padua enfatizó la condición laica como diversa a la clerecía, pues lo que distingue a esta última es el ejercicio del sacerdocio. “Laico”, pues, es lo diverso a lo clerical, y por extensión, a lo sacerdotal. Véase Otto Gierke, *Political Theories of The Middle Age*, Beacon Press, Boston, 1958, p. 58.

El Estado hierocrático

La Iglesia Católica también es, como el Estado, una organización de dominación, pero de índole diversa. Ella constituye lo que Max Weber entiende como un instituto hierocrático caracterizado por la actividad continuada, sobre todo en la medida en que su personal administrativo es capaz de mantener el monopolio legítimo de la “coacción hierocrática”, de suyo diversa a la coerción física. Es, entonces, una asociación de dominación capaz de aplicar la coerción psíquica para garantizar su orden en la medida en que concede o rehúsa bienes de salvación, lo que constituye su forma de coacción hierocrática. Hay que resaltar que para una asociación de este tipo no es característica decisiva la clase de los bienes de salvación que ofrezca, en este mundo o en el otro, sino que su administración sea el fundamento de su dominación espiritual sobre un conjunto de hombres congregados en la Iglesia. Para el concepto *iglesia*, entonces, “es característico su carácter de instituto racional y de empresa (relativamente) continuada, como se exterioriza en sus ordenaciones, en su cuadro administrativo y en su pretendida dominación monopólica”.¹³

Pero nuestro interés por la Iglesia no radica en su poder psíquico, sino en el desempeño de funciones “temporales”, que son las que la dotan directa o indirectamente de potestad física. Es decir, el uso potencial o efectivo de la fuerza sobre la comunidad cristiana congregada en su seno, lo cual la asimila a la condición de Estado, condición de su pasado reconocida por conspicuos autores. Aunque virtualmente ayuna de ese recurso de poder, porque la Iglesia constituye una sociedad voluntaria y no coercitiva, su tendencia natural como instituto eclesiástico para inhibir una dominación territorial hierocrática no ha frenado el desarrollo de una autoridad temporal tan evidente como la del Estado.

¹³ Max Weber, *Economía y sociedad*, FCE, México, 1966, dos tomos, tomo I, pp. 44-45.

Habida cuenta de que el Estado y la Iglesia cohabitaban todavía en el siglo XIX, y que esta forma de relación simbiótica se remonta a muchos siglos atrás, toda vez que no siempre fue ésta su relación, es necesario comenzar examinando cuándo y por qué se convino su unión. La simbiosis del Estado y la Iglesia Cristiana, es decir, su mutua dependencia vital,¹⁴ tiene un punto de origen preciso: principia con la cristianización del Imperio Romano, que no es otra cosa que la incorporación de la Iglesia Cristiana al seno del Estado. Ambas instituciones, originalmente constituidas por separado y dotadas con características diversas, se vinculan por medio de la asimilación de la segunda al primero, brindándosele a la Iglesia una nueva forma de organización que en sus fundamentos ha llegado hasta nuestros días.

Gestación de la simbiosis Estado-Iglesia

El hecho esencial y primigenio emanó de la conversión de Constantino al cristianismo, y el sucedáneo reconocimiento de la religión cristiana como la oficial del Imperio. Es cierto que en 313 el emperador promulgó el *Edicto de Milán*, por el cual se concedió a todos los habitantes del Imperio la libertad religiosa, es decir, cesó la religión de Estado, toda vez que el emperador se hizo cristiano hasta el año 324.¹⁵ Incluso, antaño usó el título de *pontifex maximus* (pontífice máximo), toda vez que el culto del dios sol era oficial. Ahora bien, la tolerancia al paganismo cesó a partir del 324 cuando se condenó el culto a Apolo, se suprimió el culto imperial y se prohibió a los

¹⁴ Altusio concibe la *simbiosis* como el arte de unir a los hombres entre sí para establecer la vida social común, la cual debe ser cultivada y conservada. Véase Juan Altusio, *Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990 (1614 [1603]), p. 5.

¹⁵ Véase Jacques Ellul, *Historia de las instituciones de la Antigüedad*, Aguilar, Madrid, 1970, p. 399.

magistrados ofrecer sacrificios a los dioses paganos. De modo que el reconocimiento del cristianismo como religión oficial del Imperio (con el paréntesis de la reacción pagana de Juliano de 360-363) tuvo consecuencias decisivas para la evolución del mismo,¹⁶ comenzando con la persecución a los paganos, lo que a partir del 331 implicó el levantamiento del inventario de los bienes de sus templos con miras a la confiscación, así como de la clausura de sus inmuebles. El proceso prosiguió en 380-382 cuando se prohibieron los sacrificios paganos y se confiscaron las últimas rentas de los templos, y culminó en 391 cuando se establecieron penas para quienes visitaran los templos paganos y adoraran sus estatuas.

Sin embargo, la estrategia imperial implicó una medida general altamente impopular por ir en contra de la mayoría de la población, que profesaba el paganismo, y provocó una crisis institucional por motivo de la hostilidad del Senado, los magistrados y el pueblo mismo, que se prolongó hasta 430, cuando por fin el emperador logró que el cristianismo comenzara a ser mayoritario. Paradójicamente, la simbiosis no fue alcanzada desde un principio porque el Imperio no logró captar a los cristianos como fuente de apoyo, ni estimular en ellos el interés por los asuntos del Estado y la administración pública, pues ellos se concebían a sí mismos como miembros de la Iglesia y practicantes de la vida moral, no como militantes de la vida cívica.¹⁷ La desafección por la vida pública se extendía a los cristianos intelectuales, que se ocupaban más de la teología que del derecho. El resultado fue que el Imperio se vio falto de una clase política nueva que supliera a los paganos, vetados para las funciones públicas, así como de juristas, estadistas y generales. Este fue el motivo por el cual Teodosio tuvo que llamar a los paganos para ocupar los más altos cargos de la administración.

¹⁶ Véase Warren Treadgold, *Breve historia de Bizancio*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 39.

¹⁷ Ellul, *op. cit.*, p. 400.

Otra consecuencia relevante fue la formación de un nuevo centro de autoridad, junto al trono imperial, pues la Iglesia se organizó como un poder religioso con carácter temporal. Esto nunca ocurrió en la época del paganismo debido a su evidente diversidad plasmada en una multitud de cultos, instituciones, fundaciones y *collegia* (colegios), la que impidió que se alzara como una resistencia efectiva frente al Estado, lo cual únicamente sucedió en la época de las persecuciones. En contraste con el paganismo, la Iglesia Cristiana “era en todas partes idéntica a sí misma”,¹⁸ y desde que se la reconoció como oficial, de inmediato adoptó una estructura centralizada y uniforme, que es precisamente la cualidad de toda organización poderosa.¹⁹ Surgió así una diarquía en la cual el Estado se halló ante un poder temporal con el cual no sólo debía de contar, sino en ocasiones pactar.²⁰

Desde entonces, la lucha política adquiere una nueva fisonomía, pues con el paso del tiempo el Estado fue trabando contiendas interiores con la Iglesia, toda vez que los partidos que dividen a la Iglesia apelaron al Estado para resolver las contiendas con carácter teológico o disciplinario. Sin embargo, el emperador solía intervenir sin que la Iglesia lo solicitara porque el Estado se inclina por aceptar las divisiones religiosas y orientar su política en función de sus decisiones al respecto. Al mismo tiempo, como contraparte, quienes rechazan una decisión de la Iglesia aceptada por el emperador tornan en rebeldes políticos, no sólo en heréticos. Fue este el caso cuando, Constantino resolvió, en 325, la querrela entre arrianos y ortodoxos en favor de los segundos, después del Concilio de Nicea.²¹ Emperero,

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Uno de los padres de la teoría de la organización, James Mooney, ha llamado la atención sobre el carácter emblemático de la Iglesia Católica como organización por excelencia. Véase James Mooney, *The Principles of Organization*, Harper & Brothers, Nueva York, 1954 [1931], cap. 14.

²⁰ Ellul añade que el Estado tiene que hacer política sin dejar de considerar las decisiones de la Iglesia, un verdadero poder junto a él, que fue imponiendo nuevos géneros de vida como el ascetismo, que lucha contra la cultura antigua, y colabora en la formulación de la política sobre los paganos y los bárbaros. Véase Ellul, *op. cit.*

²¹ La conclusión del Concilio de Nicea fue la condena del arrianismo como herejía. Véase Treadgold, *op. cit.*, p. 39.

cuando la contienda renació, los emperadores tomaron partido alternativamente por unos y por otros: “todo esto demuestra que, por una parte, el Estado no era libre en su política, que se debilitaba en divisiones no políticas y, por otra, que ya no es posible concebir al Estado al margen de sus relaciones con la Iglesia”.²²

Absorción de la Iglesia por el Estado

El Estado como modelo de la Iglesia

A partir de su reconocimiento, la Iglesia se constituyó de conformidad con el modelo que le ofrecían las organizaciones del Estado romano, toda vez que siendo como el Imperio “una y organizada”, la asimilación de ese modelo fue plena y acelerada. Consiguientemente, la administración eclesiástica fue paralelamente una emulación fiel de la administración imperial a pesar de que la autoridad religiosa era completamente diferente de la administración civil, ya que el emperador fue el único lazo entre ambas.²³ La Iglesia adoptó las divisiones administrativas del Imperio, de modo que en cada *civitas* residió un obispo y en cada provincia un metropolitano, al mismo tiempo que los obispos ocasionalmente fungieron como representantes políticos de las *civitates*; en tanto que, en términos mundanos, para funcionar como organización tuvo que adoptar el derecho romano. El obispo se convierte en un funcionario del Estado de índole especial, pues es investido con poder jurisdiccional a partir de que los cristianos tenían el hábito de elegir al obispo como árbitro de sus disputas, y Constantino sencillamente formalizó la situación. Asimismo, frecuentemente el obispo fue nombrado como defensor *plebis* o defensor *civitatis*.

El Imperio utiliza a la organización territorial de Iglesia para prestar algunos de los servicios públicos, de modo que los sínodos provin-

²² Ellul, *op. cit.*, pp. 399-400.

²³ *Ibid.*, p. 401.

ciales sustituyen a las asambleas provinciales, antes dedicadas al culto imperial ya suprimido, al mismo tiempo que el emperador convoca concilios ecuménicos generales para imponer su autoridad en el territorio del Estado. Al procurar tener ante sí a un único representante de la Iglesia, el emperador será uno de los artífices principales de la supremacía del obispo de Roma, el papa. Ellul asegura que “el emperador, al introducir la Iglesia en el Estado, precisamente cuando éste se hacía monárquico, apela a un poder derivado del pueblo [puesto que todos los representantes de la Iglesia son elegidos] y trata de asentar la autoridad imperial sobre una nueva legitimidad”.²⁴

Durante su periodo primigenio dentro del Estado romano, la Iglesia se transformó en un organización jurídica en el pleno sentido del término, dejando para siempre su forma original como “organización espontánea”. De suyo, la nueva organización entraña una compleja forma tridimensional como ordenación democrática con base en la raíz social del clero, aristocrática por cuanto a los derechos de los obispos, y monárquica por su carácter jerárquico culminante en el papa. Se trató de la fundación de un tipo de institución pública adoptada del derecho romano, pero que se esfuerza por sintetizarlo en comunión con las normas jurídicas del *Antiguo Testamento* y los preceptos éticos de los padres de la Iglesia. De esta síntesis emanó un nuevo sistema jurídico: el derecho canónico —básicamente consuetudinario, pero también manifiesto a través de una decisión del papa o de un Concilio—, que comenzó a ser obligatorio desde principios del siglo IV.²⁵ En esta condición, sus normas eran aceptadas por el emperador, que las sancionaba. Desde entonces la Iglesia contó con su propio derecho, diversificando la unidad jurídica del Imperio, pues el derecho eclesiástico se separa del derecho del Imperio.

²⁴ *Ibid.*, pp. 399-400.

²⁵ En 314, el Concilio de Ancira resolvió que la Iglesia estaba dotada del poder para formular leyes obligatorias para todos los cristianos y que, como en calidad de derecho supone sanciones, se podría decretar la excomunión contra quienes la desobedecieran. En el 341, en el Concilio de Antioquía, se definió el estatuto jurídico del Episcopado y de los bienes de la Iglesia. Véase *Ibid.*, p. 403.

Efectos de la unión Estado-Iglesia

La incorporación de la Iglesia en el Estado tuvo ventajas e inconvenientes para los dos. Entre las primeras destaca que los cristianos dejaron de ser una minoría perseguida para convertirse en una sociedad poderosa, toda vez que la Iglesia pudo utilizar el poder imperial contra sus enemigos, tanto paganos como herejes. Ello no hubiera sido posible sin la intervención imperial, sobre todo durante la crisis arriana, pues la Iglesia necesitó de la protección material del Estado. Paralelamente, la Iglesia, cada vez más intolerante y perseguidora, reclamó con mayor frecuencia el fácil expediente del uso del poder material del Estado para impulsar esas prácticas, de donde “se crea entonces la teoría del brazo secular al servicio de la Iglesia”.²⁶ Ellul cree, sin embargo, que fueron mucho más considerables los inconvenientes, porque la Iglesia tuvo que aceptar la intervención del Estado en sus asuntos, sobre todo, que fuera quien fijara la fidelidad de la verdad cristiana. La herejía fue asimilada al crimen, produciendo una migración masiva de perseguidos hacia el seno de la Iglesia, que bajo la amenaza del empleo de la coacción física escapaban así de las penas y castigos, pero que no eran cristianos auténticos. Esta forma de reclutamiento resultó ser nociva para la Iglesia en sí, porque esos grupos introdujeron en su seno una moral diversa, junto con la magia, la superstición y un politeísmo latente.

Quizá lo peor fue que la Iglesia se vio forzada a reconocer la autoridad del emperador, además de ser una dependencia del Estado, derivando de ello que aquél fuera declarado representante de Dios, y que ejerciera su poder en virtud del derecho divino. Antes de que el cristianismo se hiciera oficial en el Estado, éste era considerado por sus fieles como un mal, o al menos como un mal necesario; después se le comenzó a juzgar como un bien que procede de Dios. Gracias a esta doctrina, el emperador romano alcanzó lo que se había

²⁶ *Ibid.*, pp. 399-400.

propuesto: el fundamento legítimo de su poder.²⁷ Desde entonces, la Iglesia estima como válidos los servicios del Estado, entre ellos el reclutamiento militar, y hace reos de excomulgación a quienes rehúsen prestarlos. Asimismo, aconseja a los cristianos que se conviertan en buenos ciudadanos en el ámbito temporal. En fin, es utilizada por el Imperio para superar problemas políticos o encubrir sus excesos, ya sea para asegurar el poder del emperador en una época indómita, ya lo sea para aprobar crímenes de Estado. De acuerdo con lo dicho, plena razón asiste a Hamilton y Madison cuando concluyen que de ser los hombres ángeles no requerirían de gobierno.²⁸

El papel histórico de la Iglesia

Debemos resaltar que la relación entre la Iglesia y el Estado tuvo una suerte diversa en Oriente y en Occidente, pues en el primero el emperador estaba completamente por encima de la Iglesia y la sometió sin freno. Allí el poder imperial continuó como potestad divina. Pero en Occidente, con el hundimiento del Imperio, retornó a la Iglesia su libertad, facilitando su función de transmisora a la nueva sociedad de todo lo que había asimilado de la civilización romana. “La Iglesia va a ser aquí el puente entre el ya caído Imperio Romano y el mundo bárbaro, conservando todos los valores de la civilización e informando un mundo nuevo”.²⁹

En el Occidente, las instituciones de la Iglesia fueron en la sociedad merovingia el único elemento estable y organizado, toda vez que ejerció un papel de mediación y transición entre el mundo romano y el mundo germánico. Fue la mediadora en el plano cultural y el ámbito institucional porque conservó en gran parte las instituciones romanas, como es observable en la organización jerárquica y las cir-

²⁷ *Ibid.*, pp. 401-402.

²⁸ Véase Alexander Hamilton, John Jay y James Madison, *The Federalist*, The Modern Library, Nueva York, 1937, p. 337.

²⁹ Ellul, *op. cit.*, p. 402.

cunscripciones administrativas romanas, que hizo propias, pasando por su obra al mundo germánico. Asimismo, conservó el derecho romano, y los sistemas del tráfico y relaciones jurídicas, adaptando al pueblo germánico a esas formas jurídicas. “La nacionalidad romana se identifica hasta tal punto con la Iglesia, que dentro del sistema de personalidad de las leyes, la Iglesia queda enteramente sometida al derecho romano”.³⁰ Facilitando la transición social, sirvió también de mediadora entre usos y costumbres diferentes: como la Iglesia personificó la “patria de las poblaciones romanas”, los galo-romanos la consideraron como la única y verdadera representante de Roma. Ocupando el lugar del Imperio, fortalece sus cualidades de Estado.³¹ Al intensificarse su autoridad en el ámbito temporal tiene más recepción entre las poblaciones que protege, al mismo tiempo que se enriquece merced a las donaciones que recibe. Con la forma de Estado se organiza con una administración y una jurisdicción independientes, toda vez que simultáneamente la Iglesia permanece “universal” por cuanto se organiza como sociedad autónoma y general.

Al mismo tiempo que maduran sus cualidades estatales, surgen los primeros brotes de sus atributos supraestatales. Hasta el año 476 la cristiandad se había identificado con el Imperio Romano, el cual, desaparecida su parte occidental, plantea el problema de una Iglesia institucionalmente independiente de las fronteras de los reinos que brotan de sus ruinas. Una Iglesia universal estable y trascendente a las rupturas políticas, capaz de extenderse más allá de los límites del Imperio. De aquí que en el siglo VI se fundara en Inglaterra una Iglesia dependiente de Roma. Gracias a la ruptura del Imperio, la Iglesia afirma con mayor fuerza su unidad.³² Ésta sólo era posible en la medida

³⁰ *Ibid.*, p. 520.

³¹ Es un hecho que la Iglesia gobernó Roma después de la reconquista de Justiniano e, incluso, poco antes de la retirada bizantina de suelo italiano. Véase Louis Halphen, *Études sur l'administration de Rome au moyen âge (751-1252)*, Burt Franklin, Nueva York, 1974. Consúltese especialmente la parte I, capítulo I.

³² *Ibid.*, pp. 520-521.

en que el Papado era más poderoso, lo que ocurre a finales del siglo VI, cuando el papa Gregorio Magno (590-604) logra oponerse con éxito a la tendencia de formación de iglesias nacionales en la Galia, España y África.

LA IGLESIA COMO ORGANIZACIÓN DEL ESTADO

En contraste con la *Pars Occidentis*, que al hundirse dejó en libertad a la Iglesia para diseñar su futuro, en la *Pars Orientis* ella permaneció dentro del Estado. La concepción bizantina de las relaciones entre una y otro tuvo como base la doctrina de su mutua solidaridad, pues se concebía que ambos formaban un solo organismo dirigido al unísono por el emperador y el patriarca, por cuanto aquél reinaba sobre los cuerpos y este otro sobre las almas. Es decir, es inconcebible la existencia de la Iglesia sin el Estado, toda vez que la prosperidad del mundo depende de su armonía. Así, lejos de atrincherarse cada uno en su esfera de poder, ambos organismos se compenetran de un modo tal que el emperador ejerce su autoridad en la esfera de la Iglesia y el patriarca la suya dentro del Estado.³³

Los más de mil años vividos por el Imperio Bizantino representan para la cultura occidental en su conjunto el mejor ejemplo del modo como la Iglesia se acomodó en el Estado, y del modo como, en su seno, desempeñó sus funciones temporales.

³³ Louis Bréhier ha explicado que “hasta el último día de su vida histórica fue la teología en Bizancio asunto de Estado y los emperadores se creyeron con derecho a pronunciar la decisión final en las controversias, como si poseyeran una especie de infalibilidad en materia de fe. Finalmente, se hizo absoluta la contaminación entre política y teología durante el periodo de los Paleólogos” [dinastía reinante entre 1261 y 1453]. Véase Louis Bréhier, *Le monde byzantin: les institutions de l'empire byzantin*, tomo II, Editions Albin Michel, París, 1970, pp. 345-346 y 348.

El protectorado imperial

El emperador, como defensor de la Iglesia, velaba por la pureza de la fe, así como por el orden que debía reinar en ella a través de la observancia de los cánones, el respeto a la jerarquía y el cumplimiento de los fieles con respecto a sus deberes religiosos. Por lo tanto, la ley civil presta su apoyo a la Iglesia, respeta sus privilegios y los defiende incluso contra los funcionarios imperiales. Existió en Bizancio un grado tal de familiaridad entre la Iglesia y el Estado, que los dominios espiritual y temporal se confundieron, propiciando que el emperador legislara también en materia de la disciplina eclesiástica. El hecho de que la Iglesia estuviera sujeta a la intervención perpetua del *basileus* obedece, pues, a la confusión existente entre las esferas espiritual y temporal, así como por ser el emperador en esto último su personificación.³⁴ Si bien, desde el ángulo del derecho canónico el *basileus* como fiel estaba obligado a obedecer las leyes de la Iglesia, por motivo de los ritos de su coronación y consagración se convierte en su protector, asumiendo el deber de defenderla contra infieles y herejes. Por extensión, cuando vela por sus privilegios dotando las arcas de la Iglesia con recursos regulares y extraordinarios, cuida las fundaciones de los monasterios y sus obras pías, facilita el aumento de sus riquezas y propiedades, y protege a los misioneros, ensanchando así el campo del cristianismo. Es más, cuando manifiesta su piedad o su obediencia a las disposiciones eclesiásticas constituye un ejemplo vivo para los súbditos, toda vez que los obligaba a cumplir con sus deberes religiosos.³⁵

³⁴ Este hecho da la razón a Thomas Hobbes cuando explica que el poder temporal y espiritual solamente son dos palabras “traídas al mundo” para confundir a los hombres con respecto a su legítimo soberano: el rey. Véase Thomas Hobbes, *Leviatán*, FCE, México, 1940 [1651], p. 388.

³⁵ Estas razones, que explican el protectorado del emperador sobre la Iglesia, sirven al mismo tiempo para desmentir la afirmación de ser un *cesareopapismo*; porque, “en realidad, no merece el régimen religioso de Bizancio, según dijimos, el calificativo de *cesareopapismo*; más bien fue una teocracia en la que el emperador ocupaba un preponderante, pero no exclusivo, lugar, y esto es lo que da justificación a sus constantes intervenciones en la legislación canónica”. Véase Bréhier, *op. cit.*, p. 352. El énfasis es nuestro.

A pesar del sometimiento al poder imperial, así como al llano servilismo hacia algunos emperadores, la Iglesia siempre se consideró a sí misma como un “sagrado depósito [de] las doctrinas fundamentales” expuestas por los *padres* en lo referente a las relaciones entre la Iglesia y el Estado; es decir, que el emperador es un fiel más que está sometido a leyes más altas que las suyas, y por lo tanto, que su autoridad queda limitada por la potestad de la Iglesia.³⁶ Posteriormente, cuando en los últimos tiempos del Imperio se desarrollaron tentativas de unión religiosa con Roma, la Iglesia de Oriente se opuso tenazmente.

Gobierno del Patriarcado

Con todo, el patriarca, cabeza de la Iglesia oriental, fue un personaje poderoso cuya potestad se “manifestaba especialmente por la importancia que había adquirido su administración”, cuyos miembros constituían una jerarquía paralela a las *taxis* (precedencias) palatina, funcional y militar. La administración del Patriarcado, que se confundía con la gestión de Santa Sofía –catedral del arzobispo de Constantinopla–, ya estaba dotada desde el siglo VI con un denso cuerpo de personal eclesiástico, el cual incluso causó inquietud a los emperadores por su crecido número.³⁷

El desarrollo de la carrera sacerdotal, que culminaba en el Patriarcado, está claramente personificado por su primer dignatario: el *syncellos*, cuyo titular, en un principio simple confidente del patriarca, se convirtió en su hombre de confianza y su auxiliar en la administración eclesiástica. Incluso en el siglo VII, además de tener la posibilidad de fungir como titular de varios oficios patriarcales, fue su papel de importancia tal en la administración que se convirtió en el sucesor natural del patriarca. La simbiosis Estado-Iglesia favoreció que el

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ *Ibid.*, pp. 394-395.

syncellos fuera incluido en la jerarquía palatina, y en el siglo X asimilado a los *magistroi*,³⁸ jerarquía administrativa de alto rango en el Imperio. Para entonces, el *syncellos* ya era nombrado por el emperador y su promoción (nombramiento) se realizaba en el palacio sagrado, como ocurría con los funcionarios públicos, sin intervención alguna del patriarca.

El *syncellos* fue un funcionario eclesiástico y civil, lo mismo que político y administrativo. Para entonces la Iglesia había desarrollado propiamente un servicio administrativo profesional cuya dedicación eran sus asuntos temporales, de suyo muy relevantes. De entre los administradores propiamente dichos destacaron tres dignatarios situados en la cima de la jerarquía en el siglo XI: “gran ecónomo”, “gran *skeuophylax*” y “gran *chartophylax*”.³⁹ La densidad de la burocracia de la Iglesia oriental es uno de los hechos más representativos del desarrollo de una institución administrativa centralizada y jerárquica.⁴⁰ En la época del emperador Manuel Comneno (1143-1180), un censo levantado por órdenes suyas registró un total de cuarenta mil sacerdotes, de los cuales sólo Santa Sofía disponía de tres mil de ellos, además de catorce mil monjes.

Funciones administrativas de la Iglesia

Uno de los ámbitos directos de la actividad eclesiástica fue la asistencia pública, desde la época de Constantino, ámbito que ha sido al mismo tiempo un espacio de confrontación con el Estado hasta épocas recientes. Bizancio representa de un modo emblemático esta función de la Iglesia a lo largo de su prolongada historia, hasta llegar a los últimos siglos de su vida, cuando es visible que el papel político

³⁸ Personajes poderosos, fueron situados en el grado tercero de la VII clase en el *Kletorologion* de Filoteo, documento administrativo del siglo IX que hace constar la lista de los funcionarios del Estado. Véase *ibid.*, p. 397.

³⁹ *Ibid.*, pp. 398-399.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 410.

y civil de la Iglesia siguió en aumento.⁴¹ Es célebre el *Orphanotropheion* (orfanato) fundado en los días de Constantino, y que existiendo un proyecto para ser transformado en leprosería fue restaurado como orfanato en el siglo VI. Su director, el orfanotrope, tenía a pesar de su gran importancia política y administrativa, poderes limitados a las dos fundaciones de Justino II (565-578): el *Orphanotropheion* (restaurado por él) y el hospital de Zotikos; de modo que podría equivocadamente considerarse como ministro de la Asistencia Pública.⁴²

Sin embargo, las funciones temporales del clero en la sociedad bizantina eran aún más amplias, ya que desde el siglo V los obispos intervenían en la administración pública. En Constantinopla los metropolitanos del Santo Sínodo eran parte del Senado y como tales podían ser convocados al Consejo imperial, al igual que el patriarca. Justiniano hizo participar activamente al clero en la administración del Estado, especialmente en la inspección y vigilancia de las autoridades laicas, toda vez que el obispo poseía potestad para oponerse a los actos que juzgara como arbitrarios. Asimismo, tenía la obligación de comprobar la inexistencia de prisiones particulares, visitar regularmente a los encarcelados, enterarse de las causas de su detención y velar por que los magistrados aplicasen lo prescrito por las normas imperiales, so pena de denunciarlos por negligencia. Como desde tiempo atrás los obispos fungían en calidad de defensores de la ciudad (*defensor civitatis*) para proteger a las poblaciones contra la rapacidad de los gobernadores, Justiniano reglamentó y acrecentó su autoridad en materia administrativa municipal, misma que comprendía la hacienda municipal, la conservación de los baños y graneros públicos, así como los acueductos y los puentes. Vigilaba las obras públicas y se ocupaba de comprobar las pesas y medidas.

⁴¹ En el *Kletorologion* ocupó el lugar 11 de la clase de los *Sekretikoi*, el 46° rango en la lista de dignatarios por edicto y el 59° en los banquetes imperiales, *ibid.*, p. 417.

⁴² Esta opinión de Bréhier quizás está dirigida a Bury, quien explícitamente le asigna ese carácter. Véase J. B. Bury, *The Imperial Administrative System in the Ninth Century (with a revised text of The kletorologion of Philotheos)*, Burt Franklin, Nueva York, 1958 [1911], pp. 103-104.

En los últimos siglos de la historia bizantina el papel político y civil de la Iglesia siguió aumentando en importancia, como lo muestra el hecho de que el sistema judicial pusiera en manos de los obispos la acción interventora en los procesos judiciales del Imperio.⁴³ Una vez que Constantinopla cayó en manos de los turcos, la Iglesia emprendió una intensa actividad administrativa reconocida por los conquistadores, pues los obispos asumieron las funciones de las autoridades civiles, entregando certificados de salud y pasaportes a los navíos y los viajeros.

La Iglesia formó parte del Estado bizantino a lo largo de toda su vida, es decir: 1,123 años y 18 días. Nunca en la historia occidental existió un sistema político tan longevo.⁴⁴ Ahora bien la incorporación de la Iglesia al Estado no obedeció a principios éticos ni vocaciones propiamente cristianas, sino a motivos y causales políticos. De haber sido del primer modo, Bizancio hubiera desarrollado una cultura cristiana con un pueblo admirablemente devoto, unido y altruista, repleto de virtudes y cualidades morales que todavía admiraría la humanidad entera, pero fue el segundo el modo dominante, como lo atestigua la fama de Bizancio como tierra de los golpes de Estado y las rebeliones sangrientas. De sus 109 soberanos, 65 fueron asesinados, doce murieron en monasterios o prisión, luego de ser derrocados, y tres perecieron de hambre. Hay que añadir que 18 fueron mutilados o cegados, y el resto desaparecidos de las maneras más diversas. Los 65 destronamientos se alternaron con otros tantos levantamientos palaciegos o populares, o emanados de conjuras de cuartel. Un autor ha podido afirmar que “de Bizancio también se hubiera podido decir que era una monarquía absoluta mitigada por el asesinato”.⁴⁵

⁴³ Bréhier, *op. cit.*, pp. 416-417.

⁴⁴ Véase Thomas Caldecot Chubb, *Los bizantinos*, Joaquín Mortiz, México, 1964, p. 29.

⁴⁵ René Guerdan, *Grandezas y miserias de Bizancio*, Luis de Caralt, Editor, Barcelona, 1964, p. 179.

Queda entonces la sensación de que, desde el punto de vista ético, la relación Estado-Iglesia en Bizancio fue paradójica. Todo apunta al hecho de que la incorporación del cristianismo no tornó mejores a los bizantinos, aunque quizá tampoco peores. Más de mil años de existir como Estado confesional tampoco hizo de los bizantinos un pueblo más cívico ni armónico. Ello se debe a que la religión no es un asunto propio de ciudadanos, sino de fieles. Incluso desde el ángulo estético tampoco faltan las controversias porque si bien habrá quien sostenga que al menos el cristianismo dio a Bizancio su arte, esto también es objetable. Sobre este punto, el conspicuo conocedor de las disciplinas estéticas, Manuel Toussaint, juzga que su arte fue “más que religioso, místico”.⁴⁶

LA INDEPENDENCIA DE LA IGLESIA

La Iglesia oriental nunca pudo liberarse del Estado bizantino, sino hasta su hundimiento en 1453. Sin embargo, la situación que guardaba en el Imperio de Constantinopla era similar a la vigente en el Occidente, donde se había liberado del Imperio Romano tras su derrumbe. En efecto, hasta finales del siglo XI el clero occidental (obispos, sacerdotes y monjes) estaba sometido por lo general a la autoridad de soberanos como emperadores y reyes, pero también de señores feudales cuyo poder era muy inferior a la potestad papal. Por lo tanto, la mayor parte de propiedad de la Iglesia pertenecía a esos personajes, pues todos ellos, en calidad de propietarios laicos, regían las tierras y los ingresos de las iglesias, y nombraban personas para ocupar los obispados y otros cargos eclesiásticos que eran parte de su propiedad, con frecuencia seleccionadas entre sus parientes directos.⁴⁷ La facultad de nombramiento de los cargos eclesiásticos,

⁴⁶ Salvador Miranda, *El gran palacio sagrado de Bizancio*, Editorial Stylo, México, 1955, p. 5.

⁴⁷ Berman, *op. cit.*, p. 98.

llamada “beneficio”, era de suyo muy lucrativa porque los cargos implicaban la obligación de aportar ingresos y servicios en las tierras correspondientes. De modo que usualmente un obispado consistía en una gran finca feudal bajo el control de señores que administraban la economía agrícola y cumplían sus deberes militares, apoyados en el campesinado que aportaba la mano de obra.

Además, la Iglesia estaba sometida en cuanto a su organización propia al dominio de los emperadores y reyes, quienes convocaban los concilios eclesiásticos y promulgaban el derecho de la Iglesia, toda vez que los obispos y otros clérigos de alto rango formaban parte de los organismos gubernamentales en la esfera local, así como de las baronías reales e imperiales; y era usual que los obispos fueran miembros prominentes de la jerarquía feudal. Es más, con frecuencia el obispado era una dependencia importante de la administración civil del Imperio o del Reino.⁴⁸ Como las bodas de sacerdotes eran usuales, ello les brindaba importantes nexos de parentesco con los señores locales. En fin, ya que los emperadores y reyes investían a los obispos no sólo con base en su autoridad civil y feudal, sino también con fundamento en su potestad eclesiástica, emanó de ello la fusión de las esferas religiosa y política. Del mismo modo que una disputa por la jurisdicción de un obispo podía terminar en Roma, también podía terminar en el tribunal de un rey o del emperador.

En el año 1000 la Iglesia, liberada del Imperio Romano occidental siglos atrás, estaba paradójicamente sometida al sistema político que lo reemplazó. Mucho antes de que Carlomagno descendiera en el año 800 a ser coronado emperador por el papa, ya era de suyo considerado como cabeza del *imperium christianum* (Imperio Cristiano). Es más, contra la creencia común en el sentido de que el papa León III hizo emperador a Carlomagno, lo cierto es que él lo hizo papa. A favor de lo dicho está que en 813 Carlomagno coronó emperador a su hijo, sin intervención del clero.⁴⁹ Hay que destacar

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 101.

que de los 25 papas elegidos durante los cien años previos a 1059 —cuando un sínodo prohibió por primera vez la investidura de laicos—, 21 de ellos fueron nombrados directamente por emperadores y cinco derrocados por ellos mismos. Esta era la regla, no sólo en lo tocante a los emperadores alemanes, sino por cuanto a otros jefes de la cristiandad, como Guillermo el Conquistador, quien en 1067 decretó que el rey tenía el poder de determinar si un papa debía ser reconocido o no por la Iglesia de Normandía e Inglaterra.

En efecto, como lo ha expresado Harold Berman, “el sistema era similar al que prevalecía en el Imperio Romano de Oriente, que después fue denunciado en Occidente como *cesaropapismo*”.⁵⁰ Por lo tanto, no es correcto del todo llamar “laicos” a los reyes y emperadores de la Europa occidental de entre los siglos VI y XI, como así los llamó el papa después de 1075, pues antes habían desempeñado funciones religiosas. Ciertamente no eran clérigos, es decir, sacerdotes ordenados, pero sí “vicarios de Cristo” y figuras sacras consideradas cabezas religiosas por sus pueblos, como ocurría particularmente con el emperador, quien afirmaba ser el supremo dirigente espiritual de la cristiandad.

La Iglesia tenía motivos poderosos para anhelar su independencia, pues además de la situación ya narrada no faltó quien juzgara que su *estatización* debería ser perfeccionada. Este era el parecer de Marsilio de Padua,⁵¹ quien observaba al gobierno de la Iglesia como una dependencia administrativa del Estado, del mismo modo que sus bienes y sus oficios eran atributos del poder estatal.

Sin embargo, la situación de las Europas oriental y occidental era diversa en aspectos muy relevantes. En Occidente, el Imperio Carolingio fue muy distinto al Imperio de Constantino. Es cierto

⁵⁰ *Ibid.*, p. 98. El énfasis es nuestro.

⁵¹ Otto Gierke ha llamado la atención sobre el proyecto estatizador de la Iglesia desarrollado por Marsilio en su libro *El defensor de la paz* (Tecnos, Madrid, 1989), mediante el cual quedaría incorporada plenamente como una más de las organizaciones del Estado. Otros autores, más adelante, incluso propusieron el concepto del “derecho sagrado” como parte del derecho público. Véase Gierke, *op. cit.*, pp. 94–95.

que se mantuvo la ficción de continuidad con la antigua Roma, pero el vocablo carolingio "Imperio" (*imperium*) ya no designó un territorio unificado ni la federación de pueblos, sino la naturaleza de la autoridad del emperador, la cual era muy distinta de la potestad de los emperadores romanos.⁵² En contraste con el pasado romano, Carlomagno y sus sucesores no gobernaron por medio de la administración imperial, ni existió un foco político en torno a una capital como Roma o Constantinopla, toda vez que el César gobernó muchas ciudades que para la época de Carlomagno casi ya no existían. En su lugar se estableció un sistema de dominación itinerante pues el emperador y su séquito viajaban por el reino, de una localidad a otra, de Francia a Borgoña e Italia, y de Hungría a Alemania. El Imperio Carolingio fue sólo una autoridad militar y espiritual que se convirtió en el "Imperio Romano" a partir el año 1034, y en el "Sacro Imperio Romano" desde 1254 y hasta 1806, cuando fue abolido por Napoleón.⁵³

A lo largo del siglo X y comienzos del XI emergió una corriente en favor de purgar a la Iglesia de las influencias feudales y locales, cuya fuente principal emanó de la Abadía de Cluny, en la Francia meridional, donde la orden de los benedictinos logró que todos los conventos dispersos por Europa quedaran subordinados a una sola cabeza.⁵⁴ Hay que destacar la importancia de este hecho, pues antes de la fundación de Cluny en 910 cada convento benedictino había sido una comunidad independiente gobernada por un abate, bajo la jurisdicción del obispo local, unidos sólo mediante laxas conexiones con otros conventos. Los monasterios cluniacenses, quizá más de un siglo después de la fundación de la orden, eran gobernados por priores bajo la jurisdicción del abate de Cluny. Se trata de la primera

⁵² Berman, *op. cit.*, p. 99.

⁵³ Su abolición fue el efecto de la renuncia de Francisco II a la corona, por exigencia de Napoleón, ocurrida el 6 de agosto de 1806. Véase Eva Alexandra Uchmany, *La proyección de la Revolución Francesa en Alemania*, UNAM, México, 1975, p. 70.

⁵⁴ Berman, *op. cit.*, p. 99.

corporación translocal, que sirvió de modelo para la Iglesia Católica occidental en conjunto.

En 1075, luego de un cuarto de siglo coloreado por la agitación y propaganda del partido papista, Gregorio VII declaró la supremacía política y legal del Papado sobre la Iglesia, así como la independencia del clero de todo control secular. Asimismo, afirmó la supremacía del Papado en asuntos seculares, incluyendo la facultad de deponer a los emperadores y los reyes.⁵⁵ Obviamente, ello produjo una respuesta imperial, emprendiendo Enrique IV una acción militar luego de la cual estalló una lucha entre los bandos papista e imperial por toda Europa, hasta que en 1122 se signó un concordato en la ciudad alemana de Worms. Los cambios profundos que tuvieron lugar en la Iglesia occidental, particularmente en las relaciones entre autoridades eclesiásticas y seculares hacia finales del siglo XI y principios del XII, fueron llamados “Reforma de Hildebrando”, quien fue un caudillo del partido papista en el periodo que dio comienzo en 1050, y que reinó como papa Gregorio VII entre 1073 y 1085. Su otro nombre es la *Querrela de las investiduras*, es decir, la lucha del Papado por arrancar a emperadores y reyes la facultad de investir a obispos con los símbolos de su autoridad, cuyo lema era “Libertad de la Iglesia”.⁵⁶

El final de este proceso histórico fue la *doctrina de las dos espadas*, la cual implicaba que el clero administraba los asuntos espirituales, en tanto que los monarcas formulaban las leyes, incluyendo la eclesiástica. Thomas Hobbes fustigó esta separación por colocar al súbdito ante la disyuntiva de obedecer a uno de dos señores, toda vez que el poder queda peligrosamente dividido cuando se comparte entre el rey y el papa, sin descontar que la separación entre el poder espiritual y el poder temporal es puramente verbal. En fin, “Estado espiritual no existe ninguno en este mundo, ya que es lo mismo que el reino de Cris-

⁵⁵ *Ibid.*, p. 97.

⁵⁶ Berman ha dado adjetivos sumamente relevantes a este hecho, resaltando que para algunos pensadores significó el comienzo de la época moderna, en tanto que para otros fue la separación de las esferas de lo sagrado y lo profano. Véase *ibidem*.

to; reino que, como Cristo mismo dijo, no es de este mundo, sino que se realizará en el venidero”.⁵⁷

Los hechos narrados fueron a tal grado trascendentales que Harold Berman observó que “la Revolución papal dio a luz al moderno Estado occidental, cuyo primer ejemplo fue, paradójicamente, la Iglesia misma”.⁵⁸ De ser cierta semejante aseveración, Gregorio VII sería el padre del Estado moderno.

LA IGLESIA Y EL SURGIMIENTO DEL ESTADO MODERNO

Antes de la revolución papal parece difícil definir al Estado sin la inclusión de la Iglesia medieval en lo definido. Antaño, a decir de Berman, la Iglesia se hallaba mezclada con la sociedad secular, careciéndose entonces de los conceptos de soberanía y poder legislador independiente, que son el fundamento del Estado “moderno”. Ahora bien, de un modo asombroso a partir de Gregorio VII “la Iglesia adoptó casi todas las características distintivas del Estado moderno”: se afirmó como autoridad independiente, jerárquica y pública, y estando a su cabeza, el papa gozó del derecho de legislar.⁵⁹ La Iglesia comenzó a aplicar sus leyes a través de una organización administrativa por la cual el papa gobernó como lo hace todo un soberano moderno, toda vez que la Iglesia interpreta sus leyes y las aplica mediante sus cuerpos judiciales. En suma, la Iglesia ejerció los poderes legislativo, administrativo y judicial de un Estado “moderno”. Paralelamente, formuló un sistema racional de jurisprudencia, el derecho canónico, y fijó impuestos a sus súbditos en forma de diezmos y demás gravámenes. Expidiendo certificados de bautismo y de defunción estableció un registro civil, haciendo del bautismo una especie de “ciudadanía” cuya configuración era mantenida por el

⁵⁷ Hobbes, *op. cit.*, pp. 475-476 y 478.

⁵⁸ Berman, *op. cit.* p. 124.

⁵⁹ Véase *Ibidem*.

requerimiento formalizado en 1215 acerca de que todo cristiano confesara sus pecados y tomara la sagrada comunión cuando menos una vez al año; e instaurando que la excomunión los privara de la “ciudadanía”. En fin, con frecuencia la Iglesia organizó ejércitos propios. Y aunque como entidad hierocrática no requiere necesariamente de territorio, en su calidad de Estado con funciones temporales hacia el año 1000 el Papado había configurado un perímetro geográfico acrecentado alrededor de Roma, que con el paso del tiempo se convirtió en los Estados papales. A mediados del siglo XIX abarcaban, en el sur, más allá de Roma, y en el norte hasta Ravena, siguiendo la orilla del Adriático.⁶⁰

Lo señalado precisa la naturaleza estatal de la Iglesia, pues su poder no lo ejerce sólo sobre los eclesiásticos, porque de ser así integraría una pura corporación. El dato central es que ejercita su autoridad sobre una sociedad de cristianos sometidos no solamente a la coerción psíquica —propia de una Iglesia—, sino a la compulsión física —inherente al Estado. La fuerza en expansión de la Iglesia obedeció, por lo tanto, al hecho de que la organización administrativa modelada en el Imperio Romano, y que ella misma perfeccionó, la desarrolló como una organización de dominación hierocrática y temporal con grandes alcances políticos. Tan grandes que, expandida planetariamente como un ente *supraestatal*, con el paso del tiempo ha logrado influenciar la política interior de los países. La Iglesia fue, como lo señaló Charles Haskins, un *Estado internacional* con aspiraciones de poder universal,⁶¹ incluidas no sólo las materias espirituales sino también las temporales, muchas de las cuales son propias de la autoridad civil.⁶²

⁶⁰ *Hamond's Historical Atlas*, Maplewood, Nueva Jersey, 1963.

⁶¹ Véase Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Meridian Books, Nueva York, 1963 [1957], pp. 212-213.

⁶² Hobbes argumenta que el papa no es “el soberano civil de todos los cristianos del mundo”, ni deben reconocer la jurisdicción temporal en sus asuntos, pues “cuando el papa aspira a la supremacía en las controversias relativas a las cuestiones humanas enseña a los hombres a desobedecer al soberano civil”. Véase Hobbes, *op. cit.*, p. 42.

A pesar de las evidencias que juzga a favor, Berman mismo considera como paradójico llamar “Estado moderno” a la Iglesia, porque el rasgo capital del Estado moderno, que lo distingue del “antiguo”, así como del Imperio Carolingio, es su carácter secular. Los últimos fueron “Estados religiosos” cuyo gobernante político supremo era también responsable del mantenimiento de los dogmas y los ritos religiosos, toda vez que con frecuencia se le conceptuó como una figura divina, o cuando menos cuasi divina.⁶³ Como la abolición del carácter religioso de la autoridad política suprema fue uno de los principales objetivos de la revolución papal, desde entonces los emperadores y reyes fueron considerados como laicos y, por lo tanto, carentes de competencia en asuntos espirituales. Sólo el clero, bajo la autoridad papal, tenía competencia en esos asuntos. Y sin embargo, Berman suscribe que por varias razones ésta no fue una “separación de la Iglesia y del Estado” en el sentido moderno del término. Ocurre de tal modo porque el Estado, en su pleno sentido “moderno” como “Estado secular” existente dentro de un conjunto de Estados del mismo género, aún no emergía; si bien algunos países se encaminaban por esa vía, como el reino normando de Sicilia y la Inglaterra normanda.⁶⁴ Allí se estaban creando las primeras instituciones políticas y jurídicas modernas. Más bien, entonces dominaban varios tipos de poder secular, incluyendo los señoríos feudales y los gobiernos municipales autónomos, cuyos habitantes estaban sometidos en muchos aspectos a un Estado eclesiástico, incluyendo a sus gobernantes, lo mismo que en el caso de los Estados nacionales emergentes.

Aunque el emperador, los reyes y otros gobernantes laicos habían perdido su autoridad eclesiástica, continuaban desempeñando un

⁶³ *Ibid.*, p. 124.

⁶⁴ En contraste con la noción de “Estado moderno” como propio de la Iglesia en el siglo XI, con las reservas del caso, en los reinos de Normandía e Inglaterra, así como en Sicilia, ese concepto es más fiel y nítido. Véanse Berman, *op. cit.* pp. 429-504; así como la obra de P. Andrieu-Guitrancourt, *Histoire de l'empire normand et de sa civilisation*, Payot, París, 1952; principalmente véase Hiroshi Takayama, *The Administration of the Norman Kingdom of Sicily*, Brill Academic Publishers, Colonia, Leiden y Nueva York, 1993.

papel muy importante en el nombramiento de obispos, abades y demás clérigos, por medio del doble sistema de la investidura, al mismo tiempo que influenciaban todavía en la política eclesiástica general. A la inversa, el clero seguía desempeñando un papel importante en la política secular, porque algunos de sus miembros fungían como consejeros de gobernantes y altos funcionarios seculares. En fin, la Iglesia retuvo considerables poderes seculares porque los obispos continuaron siendo los señores de sus vasallos y siervos feudales, así como administradores de los feudos de su propiedad, al mismo tiempo que el Papado fue afirmando su autoridad sobre la política secular interior en todos los países. Tal es el motivo por el cual Berman reclama como indispensable “condicionar la frase de que la Iglesia fue el primer Estado moderno”.⁶⁵

Más bien, la revolución papal cimentó las bases del movimiento ulterior del “moderno Estado secular” cuando despojó a los emperadores y reyes de la competencia espiritual. Paralelamente, cuando surgió el Estado secular, éste desarrolló una constitución similar a la de la Iglesia papal, con la significativa excepción de que no desempeñó la función espiritual de la Iglesia como una comunidad cuyos fieles están interesados en la vida eterna. Ello explica, a decir de Berman, por qué la Iglesia tuvo un carácter paradójico como Estado-Iglesia –un *Kirchenstaat*–, por cuanto “era una comunidad espiritual que también ejercía funciones temporales, y cuya constitución tenía la forma de un Estado moderno”. Por cuanto al “Estado secular”, tenía el carácter paradójico de un Estado sin funciones eclesiásticas, es decir, una comunidad secular cuyos súbditos constituían una comunidad espiritual con una autoridad espiritual separada. Al final del proceso, “la revolución papal dejó un legado de tensiones entre los valores seculares y los espirituales dentro de la Iglesia, dentro del Estado y dentro de una sociedad que no era Iglesia por completo

⁶⁵ Berman ilustra con el caso del canciller de Inglaterra, quien siempre fue un alto dignatario eclesiástico, con frecuencia el arzobispo de Canterbury o el de York, hasta el siglo XVI. Véase Berman, *op. cit.*, p. 125.

ni Estado por completo. Sin embargo, también dejó un legado de instituciones gubernamentales y jurídicas, tanto eclesiásticas como seculares, para resolver las tensiones y mantener un equilibrio en todo el sistema".⁶⁶

EPÍLOGO

En una época determinada pueden convivir formas de Estado diversas, incluso unas modernas y otras antiguas, pues el concepto "actualidad" implica una franja de tiempo más que una condición exacta en la evolución de esas formas. Por ejemplo, Fred Riggs destacó el hecho de que en una sola franja de tiempo y en la misma área geográfica pueden coexistir formas de administración estatal con desarrollos diversos, pues una puede ser primitiva y la otra "moderna", mientras que una más se puede situar en el intermedio de ambas.⁶⁷ Esto puede explicar por qué la Iglesia es un Estado, quizá no "paradójico", como lo define Berman, sino *sui generis*; toda vez que no es moderno, sino antiguo, puesto que hoy en día la modernidad del Estado descansa en el hecho de constituir un cuerpo político *per se*, es decir, una comunidad dada de individuos observada desde un aspecto llamado unidad política.⁶⁸

Es cierto que la revolución papal dejó un legado de tensiones entre los valores seculares y los espirituales dentro de la Iglesia, así como en el Estado y la sociedad, que no era Iglesia por completo ni Estado por completo. También que sirvió de tema para la larga exposición dedicada por Thomas Hobbes en su *Leviatán*, donde el gran politólogo define las bases para una etapa más avanzada hacia

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 125-126.

⁶⁷ Véase Fred Riggs, *Administration in the Developing Countries*, Houghton Mifflin, Boston, 1964, pp. 267-268.

⁶⁸ Véase W. F. Willoughby, *The Government of Modern States*, The Century Co., Nueva York, 1924 [1919], p. 7.

el Estado *moderno*, cuando a mediados del siglo XVII todavía se estaba sacudiendo de las organizaciones eclesiásticas. En suma, la parte III de la obra, “De un Estado cristiano”, es la primera exposición del perfil de un Estado en vías de modernización que, rechazando toda injerencia religiosa en sus procesos, al mismo tiempo que somete a la Iglesia a su poder se empeña por separar a los súbditos de cualquier obediencia ajena a la sujeción estatal.⁶⁹

Sin embargo, la modernización del Estado es directamente proporcional a su separación respecto de la Iglesia, pues a decir verdad, como lo afirmó Karl Marx, “el Estado que presupone la religión no constituye todavía un Estado auténtico, un Estado real”. El Estado, cuanto más se emancipa de la religión de Estado, es decir, cuando el Estado como tal no profesa religión alguna, es cuanto más se reconoce a sí mismo como tal.⁷⁰ De modo que el Estado, por cuanto más moderno es, alcanza más su perfección como Estado en el sentido weberiano de tipo ideal: el Estado *moderno* es el Estado por antonomasia.

Sólo falta preguntarnos sobre las repercusiones de la simbiosis Estado-Iglesia en el presente, y sobre su final y definitiva desvinculación. Baste al respecto recordar sencillamente que ambos, desde el punto de vista político y administrativo, constituyen los ejemplos emblemáticos de “inmortalidad” organizativa terrenal,⁷¹ más no celestial.

⁶⁹ Hobbes, *op. cit.* No debemos olvidar el subtítulo de la obra: “La materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil”.

⁷⁰ Karl Marx, “La cuestión judía”, en Karl Marx y Arnold Ruge, *Los anales franco-alemanes*, Martínez-Roca, Barcelona, 1973, pp. 227-230.

⁷¹ Luther Gulick, “Notes on the Theory of Organization”, Luther Gulick y Lyndall Urwick (eds.), *Papers on the Science of Administration*, Augustus M. Kelly Publishers, Nueva York, 1937, p. 43.

BIBLIOGRAFÍA

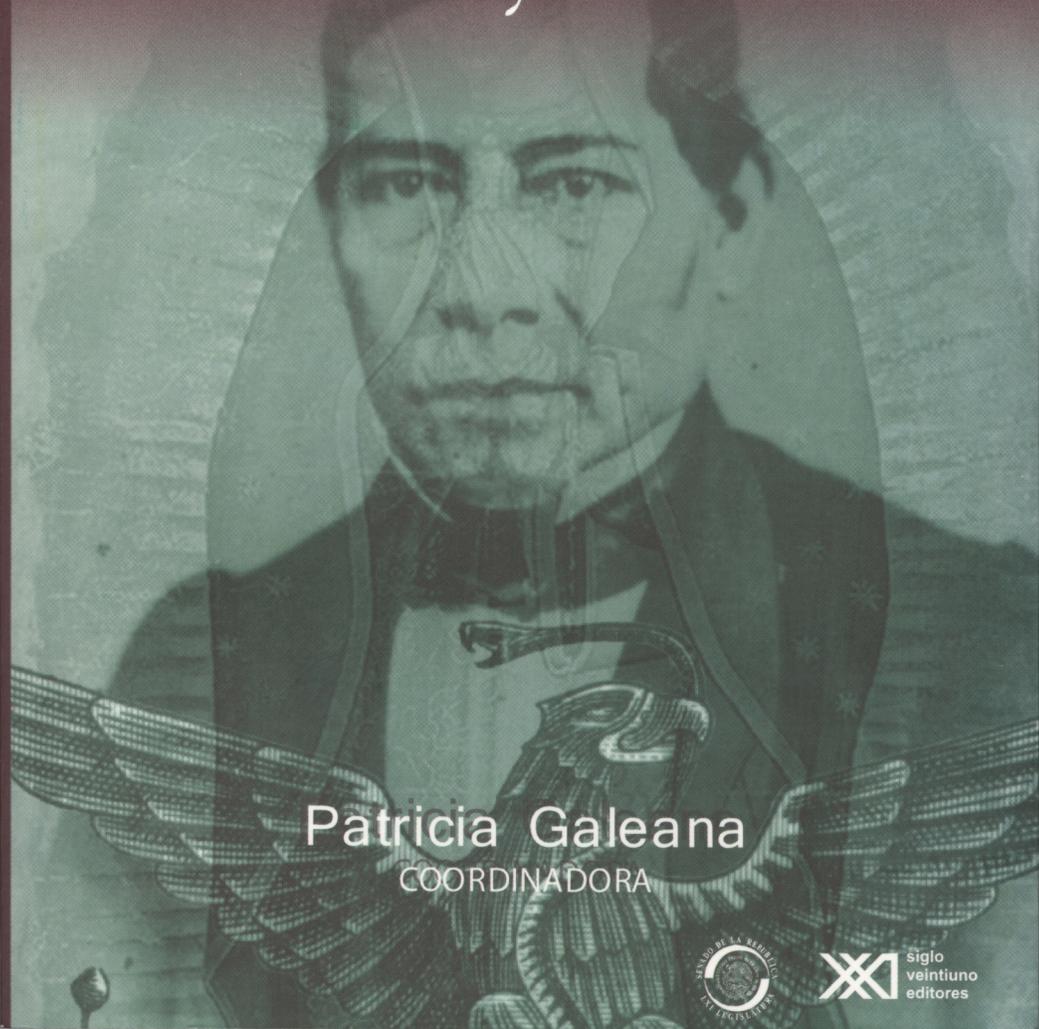
- Altusio, Juan, *Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990 [1603].
- Andrieu-Guitrancourt, P., *Histoire de l'empire normand et de sa civilisation*, Payot, París, 1952.
- Anónimo, "El secretario de Estado y del Despacho instruido. Su origen en España, sus funciones, ejercicio, máximas y manejos", en José Antonio Escudero (editor), *Los secretarios de Estado y del Despacho*, Instituto de Estudios Administrativos, Madrid, 1976, cuatro tomos.
- Berman, Harold, *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996 [1983].
- Bréhier, Louis, *Le monde byzantin: les institutions de l'empire byzantin*, tomo II, Editions Albin Michel, París, 1970.
- Bury, J. B., *The Imperial Administrative System in the Ninth Century (with a Revised Text of The kletorologion of Philotheos)*, Burt Franklin, Nueva York, 1958 [1911].
- Caldecot Chubb, Thomas, *Los bizantinos*, Joaquín Mortiz, México, 1964.
- Deutsch, Karl, "Social Mobilization and Political Development", *American Political Science Review*, vol. 55, núm. 3, Estados Unidos, 1961.
- Ellul, Jacques, *Historia de las instituciones de la Antigüedad*, Aguilar, Madrid, 1970.
- García Gómez, Matías y Tomás Zamarriego, "Introducción", en Juan Salisbury, *Polícraticus*, Editora Nacional, Madrid, 1984.
- García-Pelayo, Manuel, "Estudio preliminar", en Juan Botero (editor), *La razón de Estado y otros escritos*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1973.
- Gierke, Otto, *Political Theories of the Middle Age*, Beacon Press, Boston, 1958.

- Guerdan, René, *Grandezas y miserias de Bizancio*, Luis de Caralt (editor), Barcelona, 1964.
- Gulick, Luther, "Notes on the Theory of Organization", en Luther Gulick y Lyndall Urwick (editores), *Papers on Science of Administration*, Augustus M. Kelly Publishers, Nueva York, 1937.
- Hamilton, Alexander, John Jay y James Madison, *The Federalist*, The Modern Library, Nueva York, 1937.
- Haskins, Charles Homer, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Meridian Books, Nueva York, 1963 [1957].
- Hegel, G. W. F., *Filosofía de la historia*, Revista de Occidente, Buenos Aires y Madrid, dos tomos.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México, 1940 [1651].
- Halphen, Louis, *Études sur l'administration de Rome au moyen age (751-1252)*, Burt Franklin, Nueva York, 1974.
- Hamond's Historical Atlas*, Maplewood, Nueva Jersey, 1963.
- Hintze, Otto, "Esencia y transformación del Estado moderno", *Historia de las formas políticas*, Revista de Occidente, Madrid, 1968.
- "Manifiesto a la Nación", del 7 de julio de 1859, en *La administración pública en la época de Juárez*, Secretaría de la Presidencia, México, 1974, tres tomos.
- Marx, Karl, "La cuestión judía", en Karl Marx y Arnold Ruge, *Los anales franco-alemanes*, Martínez-Roca, Barcelona, 1973.
- Miranda, Salvador, *El gran palacio sagrado de Bizancio*, Editorial Stylo, México, 1955.
- Mooney, James, *The Principles of Organization*, Harper & Brothers, Nueva York, 1954 [1931].
- Padua, Marsilio de, *El defensor de la paz*, Tecnos, Madrid, 1989 [1344].
- Reyes Heróles, Jesús, *El liberalismo mexicano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, tres volúmenes.
- Riggs, Fred, *Administration in the Developing Countries*, Houghton Mifflin, Boston, 1964.

- Ruiz Massieu, José Francisco, *La empresa pública*, Ediciones del Instituto Nacional de Administración Pública, México, 1980.
- Takayama, Hiroshi, *The Administration of the Norman Kingdom of Sicily*, Brill Academic Publishers, Colonia, Leiden y Nueva York, 1993.
- Treadgold, Warren, *Breve historia de Bizancio*, Paidós, Barcelona, 2001.
- Uchmany, Eva Alexandra, *La proyección de la Revolución Francesa en Alemania*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975.
- Weber, Max, "La política como vocación", *Revista de Ciencias Políticas y Sociales*, núms. 16 y 17, 1959.
- _____, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, dos tomos.
- Willoughby, W. F., *The Government of Modern States*, The Century Co., Nueva York, 1924 [1919].



Secularización del Estado y la sociedad



Patricia Galeana
COORDINADORA



siglo
veintiuno
editores