

De la condición política medieval: el paradigma político antes de la crisis

JOSÉ MARÍA ROSALES

Universidad de Málaga

RESUMEN

El trabajo presenta algunos de los rasgos básicos de la condición política moderna. Esboza así su génesis interna desde la sacralización del ámbito político hasta los inicios de la secularización en el siglo XIII. Para ilustrar ambos momentos la filosofía política de Santo Tomás (elaborada a la luz de los textos de Aristóteles) provee una argumentación básica que, aun siendo incompleta para reconstruir este tránsito, resulta significativamente clarificadora.

PALABRAS CLAVE

FILOSOFIA POLITICA MEDIEVAL—HISTORIA DEL PENSAMIENTO POLITICO—SANTO TOMAS DE AQUINO

ABSTRACT

The paper presents some of the basic features of the medieval political condition. Thus, it outlines the genesis from the sacralization of the political realm to the beginnings of secularization in the XIIIth century. To illustrate both moments, Saint Thomas' political philosophy (worked out in the light of Aristotle's texts) provides a significant, though incomplete, argumentative basis.

KEYWORDS

MEDIEVAL POLITICAL PHILOSOPHY—HISTORY OF POLITICAL THOUGHT—AQUINAS

EN EUROPA, LA POLÍTICA DE LA EDAD MEDIA entreteje una historia de continuas fragmentaciones y redistribuciones de los centros de poder, iniciada a raíz de la escisión del Imperio romano durante el siglo III entre los imperios de Oriente y Occidente. La invasión desde entonces por los pueblos no romanizados transforma el equilibrio de poder y el marco mismo de la civilización del antiguo imperio. La Europa medieval nace así con la consolidación de los reinos del norte y la formación de Centroeuropa como síntesis territorial, cultural y política entre Oriente

y Occidente. Pero nace escindida del sur integrado en el Imperio de Oriente, el sur irreductible del mundo islámico. Avanzado el siglo V, el Imperio de Occidente entra en un proceso de desintegración, mientras que Bizancio consolida, por su parte, la unidad del Mediterráneo. Una notable, pero efímera excepción se produce desde el siglo IX con el proyecto unificador de los territorios occidentales que emprendiera el emperador Carlomagno. Su fracaso y la evolución posterior, sin embargo, pusieron de relieve las dificultades que iba a encontrar el proyecto de creación de una unidad universal y definieron ya con suficiente nitidez el significado de la idea política de Europa, nacida de una cohesión imperfecta y escindida entre la aspiración a la unidad y la imposibilidad de reducir la diferencia.

Pero la historia de la fragmentación de los centros de poder no constituyó, paradójicamente, un desmentido de la idea de una Europa política. Sí lo fue, en cambio, del proyecto de una Europa imperial. Entre las diferentes Europas fraguó una cierta experiencia de unidad política, siempre fragmentaria, pero asumida como alternativa insustituible para la paz. Junto a ello surgió una nueva idea de unidad, aún más poderosa: la identidad que confería la participación en una cultura común y, sobre todo, la identidad colectiva que proveía el proyecto universalista, más allá de las fronteras políticas, de una Europa espiritual, de una unidad espiritual consolidada en torno a la civilización cristiana.

Sobre ese sustrato integrador, aunque nunca homogéneo, de una identidad cultural y espiritual, habría de asentarse el proyecto de una nueva identidad, superpuesta a la anterior, de carácter constitucional o político en torno a la construcción de la unidad política del continente. Ambas dimensiones, la cultural y la política, definirían desde entonces una historia común, no exenta de conflictos o de desencuentros, pero al fin y al cabo una historia que acabó por sentar los fundamentos, y por transmitir las contradicciones, de la Europa moderna. La más flagrante de éstas puede haber sido el intento de fundar la unidad política sobre la unidad cultural hasta el extremo de diluir las razones políticas para una Europa unida, o al menos no enfrentada internamente, en razones de pretendida universalidad cultural. Justo ante los brotes de nacionalismo y de vindicación de las diferencias étnicas y culturales, desde la reacción anti-ilustrada del siglo XVIII hasta los nacionalismos post-industriales que abren el siglo XXI, la armazón política ha mostrado su lado oculto: un gigante con pies de barro justificado por una argumentación imposible. La enseñanza ha sido una y otra vez la misma: el proyecto de una Europa política sólo podrá fraguar sobre bases políticas y habrá de prescindir de toda otra argumentación que distorsione este estricto planteamiento. Su resultado, ciertamente, ya no podrá responder a los designios de un imperio y, sin embargo, seguirá manteniendo la razón de la paz como el argumento cohesionante para una Europa plural.

De las dos dimensiones, la cultural no sólo se muestra como la más difícil de acotar conceptualmente. Es también la que mejor ha resistido el paso del

tiempo y ha sobrevivido a los cambios políticos. A pesar de su irreductible diversidad, la identidad cultural ha llegado a describir una historia común, de enfrentamientos y de intercambios, que a la postre ha servido como guía de la unidad espiritual para el crisol de pueblos que dieron origen a Europa. Si acaso, ha habido dos grandes momentos de integración cultural, cuyas huellas aún no se han borrado. El primero, entre los siglos XI y XIII, el periodo de consolidación de la Europa feudal, pero también de la Europa de las ciudades, del auge del comercio interior y de la creación de una comunidad intelectual y científica en el marco de las universidades; el segundo, también a partir del siglo XI, a raíz de la formación en Italia de la cultura del Renacimiento, que más tarde se expandiría al resto de los países. El Renacimiento significó en términos del debate de las ideas una exploración en la identidad europea originaria, un intento por reconstruir la continuidad argumentativa de la cultura europea con la tradición clásica (una reconstrucción alternativa y crítica de la transmisión medieval), que permitiera así transitar la vía hacia la civilización del Mediterráneo bizantino y del mundo árabe.

I. EUROPA UNIVERSALIS

Esa Europa de la unidad espiritual llega a materializarse bajo la impronta de la religión. La Europa cristiana consigue, en efecto, perpetuarse espiritualmente. Pero no sólo eso. También institucionalmente consigue configurar un *imperio*. Eso sí, tras más de siete siglos incorporada y subordinada al poder secular. No obstante, cuando ha logrado invertir la relación de dominación entra de nuevo en crisis y, esta vez, en una crisis de consecuencias irreversibles que culmina con la escisión de la comunidad cristiana y da paso a la transformación secularizadora del mundo medieval. La Iglesia de Roma, la comunidad espiritual de los fieles, hereda la utopía de culminar un imperio. Hasta el siglo XII, sin embargo, la *communitas christiana* no llegará a tener una auténtica autonomía política (no será, por tanto, *respublica*), y lo habrá conseguido sobre los antecedentes del proyecto unificador de Carlomagno en el siglo IX. Escindida Roma de la Iglesia de Oriente dos siglos más tarde, su fusión con el Imperio carolingio fragua en torno al siglo XIII en el *Sagrado Imperio romano-germánico*.

No obstante, el resultado se distancia radicalmente de la experiencia institucional del Imperio romano: lo que define a esa unidad de poder no es ya un territorio determinado, sino la autoridad del emperador, como ha destacado Berman (1983, p. 89). La realidad del *imperium* ha asumido los rasgos de la idea de *auctoritas*. Geográficamente, la unidad es una quimera, pues la Europa medieval constituye el contraejemplo territorial de la unidad del imperio. Políticamente, la experiencia de la ciudadanía se vive como una experiencia multiforme y local, sin la condición de pertenencia a una comunidad universal, salvo en lo

religioso, donde se mantiene la instancia imaginada de una ciudadanía ecuménica y hasta trascendente. Administrativamente, la idea de gobierno se ha fragmentado en correlación con el surgimiento de los nuevos estados. Confederados constituyen el nuevo Imperio, pero su autonomía interna revela bajo el aparato formal de poder la existencia de gobiernos descentralizados.

Carlomagno y sus sucesores no gobiernan en el sentido tradicional del emperador que gobierna su reino (*ibid.*, pp. 482 ss.). Ejercen, en cambio, como jueces dentro de su jurisdicción. Su poder es la autoridad para administrar la ley. Y para crearla. La influencia sobre su reino era difusa, pero le confería unidad, la unidad de la ley que aglutinaba a otras formas inferiores de autoridad. La comunidad cristiana participaba de esa unidad del imperio. Aunque jurídica y políticamente subordinada a la comunidad secular, tenía en el emperador el mismo y supremo representante. Pero, además, la costumbre de siglos había convertido en ley la subordinación y, más aun, la asimilación de la Iglesia al entramado institucional secular. Conviene matizar, no obstante, que ni siquiera así la subordinación entrañaba una pérdida absoluta de autonomía y que sólo hacia el siglo X la práctica del cesaropapismo fue vista como una auténtica usurpación, pues el poder del emperador era un poder relativo, no plenamente cohesionado, que se ejercía distributivamente entre sus numerosos territorios.

En cualquier caso, la filosofía política, la secular y la teológica, debía justificar este orden de cosas apelando al origen divino de la autoridad imperial. La misma argumentación que con el tiempo habría de ser utilizada por el «vicario de Cristo», el Papa, en su defensa de la libertad eclesial. De lo que no cabe duda es de que la relación entre las dos comunidades, la religiosa y la secular, era tan estrecha que hacía incluso artificioso todo intento de distinción. De hecho, el cambio de mentalidad hacia la nueva idea de imperio, la medieval, y el cambio institucional que lo describió no hubieran sido posibles, como señala Berman, si desde la adopción del cristianismo por el Imperio no se hubiera formado un *pueblo* cristiano, una comunidad universalista que englobaba y unificaba a la multitud de comunidades locales y otras unidades políticas que constituían el verdadero mosaico político del Imperio medieval. «La comunidad preexistente de fe y lealtad», escribe Berman, «no fue sólo una precondition necesaria para la posterior emergencia de la nueva y separada identidad legal de la iglesia bajo el papado; fue también un fundamento necesario para esa identidad legal, pues sin ella no habría existido realidad social alguna que se identificara legalmente» (*ibid.*, p. 51).

El nuevo derecho nacía sistematizado y codificaba, a su vez, las tradiciones tribales y locales de los pueblos europeos. Es decir, de los pueblos que vivían bajo el Imperio (el magiar o los pueblos eslavos, por ejemplo, no pertenecían a la cristiandad). Por otra parte, antes de esa sistematización, la Iglesia tenía ya de hecho su propia legislación (los cánones articulaban su propia

autorregulación jurídica interna), pero participaba asimismo de un ordenamiento común compartido por otros órdenes institucionales. A pesar de su autonomía, había estado imbricada durante siglos con el conjunto de las instituciones y de las tradiciones seculares que conformaban la mentalidad jurídica medieval.

Como cabía esperar, la evolución secular la alejó de sus orígenes y la obligó a adaptarse a los nuevos tiempos. La Iglesia tuvo que modernizarse y para ello fue adaptando sus estructuras a los cambios operados. Sin embargo, en su seno se harían también patentes, como reacción niveladora, intentos por recuperar los principios fundacionales del cristianismo. Con todo, el punto de inflexión que determinó el cambio de rumbo en su trayectoria secular no se produjo hasta el siglo XI, aunque la reacción espiritualista de la Abadía de Cluny en el siglo IX introdujo ya una importante novedad de método al establecer que los monasterios de la orden iban a estar subordinados a la autoridad del prior, una autoridad religiosa, y no al emperador. Este ejemplo, que llevaba a efecto por primera vez una distribución de la autoridad eclesial, hasta entonces concentrada en la figura del papa, se vería con los años acompañado por otros intentos que cuestionaban, por otra parte, la supremacía del poder imperial en la Iglesia. Esta crítica pondría de manifiesto el paulatino desfase entre la práctica del cesaropapismo (originada en Oriente y que había sido incorporada por Carlomagno) y la realidad de una institución como la Iglesia cada vez más organizada y con sentido de autonomía propia.

La realidad fragmentaria del Imperio se correspondía así con la fragmentación del poder eclesial. En un contexto geopolítico de crecientes conflictos interterritoriales, la autoridad del emperador se ponía en juego en cada momento. De esta forma, su dominio sobre la comunidad religiosa acabó por acusar el exceso de intervencionismo y puso de relieve lo disfuncional de su papel, máxime cuando la Iglesia había desarrollado sus propios órganos de autoridad y, de hecho, la figura del papa se había convertido en el verdadero poder ejecutivo de la comunidad. Confluían así en un mismo tiempo la realidad de un poder imperial debilitado, por el carácter mudable de su jurisdicción, con la consolidación del poder eclesial, que había logrado establecer un sistema autónomo de instituciones cuya influencia alcanzaba de lleno a la comunidad secular.

Ese punto de inflexión lo marcó la «revolución papal» (Berman) que llevó en 1075 al Papa Gregorio VII, y tras décadas de demanda teológica (la disputa de las investiduras), a proclamar sus *Dictados Papales* en exigencia de autonomía. A partir de Gregorio VII «los papas y sus defensores sostuvieron la opinión unánime de que por lo que se refería a la sustancia, el poder temporal así como el espiritual pertenecían a la Sede de Pedro y que la separación ordenada por la ley divina afectaba sólo a la administración y no a la sustancia» (Gierke 1900, pp. 107-108, n. 13). La vindicación teológica por la soberanía de la Iglesia dentro de su reino espiritual desembocó, tras la respuesta violenta del em-

perador Enrique IV de Sajonia, en un conflicto militar. La guerra *civil* afectó a Europa y a pesar del Concordato de Bec de 1107, para Inglaterra y Normandía, la paz entre la Iglesia y el Imperio no se logró hasta 1122, con la firma del Concordato de Worms. Los casi cincuenta años que mediaron vieron la sucesión de ambos gobernantes, pero quizá el cambio de mayor calado que se produjo en seno de la Iglesia fue la puesta en marcha de la Primera Cruzada, entre 1096 y 1099, una acción que revelaba ya los contornos de la nueva identidad religioso-secular de la Iglesia (*ibid.*, pp. 85 ss.).

Desde entonces la Iglesia acomete una política agresiva de conquista, de *recuperación* de los territorios *sagrados*. Se convierte en un auténtico poder terrenal, en pugna con otros estados para defender su supervivencia. Su estatuto de poder independiente le permite entrar en dicha pugna bajo las mismas reglas de juego y asumiendo las mismas consecuencias que el resto de los estados. La Iglesia actúa en coherencia con su nuevo papel: hace la guerra, negocia alianzas y ciñe su jurisdicción temporal (si bien no la espiritual) a los límites de su territorio conquistado. De ese antecedente resultaría su reducción a un mero estado soberano, cada vez más lejos con el tiempo sus aspiraciones de hegemonía mundial, aunque conservaría y podría desplegar, no obstante, su ambición universal al asimilarse al estado moderno como comunidad dentro de la comunidad, como religión oficial. La Iglesia funda su precaria unidad en una política de teología militante, en una teología de la unidad política de la cristiandad, tan distinta de la unidad política y cultural que consolidara Bizancio entre los siglos X y XIII (Morris 1988).

En efecto, tras la escisión del Imperio romano en el siglo III, Bizancio conservaría, a pesar de la separación geopolítica, la tradición jurídica y política romana, factor éste que habría de garantizar finalmente la unidad de su imperio, pues la identidad que procuraba un derecho común se mostró más duradera que la identidad de la fe y aseguró en definitiva la transmisión de su legado histórico. Es más, desde el siglo VI, el Código bizantino del emperador Justiniano habría de servir de referencia unificante para la práctica de la justicia en toda la Europa medieval.

El Código, sin embargo, se abrió a una enriquecedora fusión con la tradición jurídica germánica. Mientras, el Imperio de Occidente nacía fragmentado ante el vacío de un sistema unitario de instituciones. La conversión de Constantino en el siglo IV tuvo el significado de *cristianizar* el orden secular, incluso de otorgar una nueva legitimidad a un Imperio en descomposición, hasta tal punto que, cuando faltó una tradición política cohesionante, la Iglesia confirió unidad al Imperio. La cristiandad se identificó entonces con el Imperio de Occidente y proyectó sobre sus restos la sombra de su cosmovisión espiritualista. Todos los órdenes de la vida, la individual y la social, se vieron afectados por esa impronta teologizadora, que tuvo verdadera relevancia política, como se ha destacado, sólo a partir del siglo XI.

II. LA COSMOVISIÓN TEOCRÁTICA MEDIEVAL I: LA SACRALIZACIÓN DE LO POLÍTICO

Hasta la adopción del cristianismo como religión oficial del Imperio la relación entre la Iglesia y el estado había sido de mutua independencia. Para la primera mentalidad medieval el mundo se dividía en dos órdenes, la realidad se componía de dos dimensiones: la espiritual y la secular. La primera, eterna y la segunda, perecedera. Cada uno de los órdenes tenía asignado, a su vez, una escala de valores y una comprensión (parcial y complementaria) de la razón de ser del mundo y de la vida en el mundo. La separación de los dos órdenes significaba su estricta independencia y desde ambas perspectivas el derecho (el eclesiástico y el civil) regulaba cualquier interacción.

Pero la cristianización del Imperio resultó ser, sin embargo, un proceso en ambas direcciones. En principio, tuvo el efecto de añadir una forma de legitimidad religiosa a la autoridad del emperador. La reforzaba, además de desplazar la argumentación hacia el terreno, racionalmente resbaladizo, de la profesión de fe. Pero a largo plazo se produjo un efecto inverso, la secularización del orden cristiano, cuando las instituciones del Imperio acabaron por reproducirse en el organigrama de la Iglesia. Fue entonces cuando, paradójicamente, la cosmovisión teocrática inspirada por el cristianismo mostró toda su virtualidad interpretativa y todo su poder sobre la mentalidad medieval. Especialmente, desde que se formalizara la relación entre el cristianismo y el Imperio, la afinidad y la independencia entre el orden de lo religioso y el orden civil se convirtieron en objeto de debate teológico o, con otros términos, dieron lugar al debate, académico y jurídico, de la *teología política*. Si bien es cierto que sus antecedentes son anteriores, avanzada ya la Edad Media la sistematización del debate religioso había alcanzado un nivel que le permitía articularse críticamente con el debate político.

Para los creyentes, y el Imperio se declaraba confesional, la dualidad remitía en última instancia a un origen común, y sobre ese punto se mantuvo un acuerdo generalizado entre los teólogos: todo poder, el espiritual y el temporal, como así habían enseñado los Padres de la Iglesia, derivaba de Dios. Este era la fuente última de toda soberanía. Su poder era la forma suprema de autolegislación, la ley divina que gobernaba el universo y de la que derivaba todo derecho: el derecho natural, que era expresión de la voluntad divina ordenadora (y que los hombres conocían por su razón natural), y el derecho civil, expresión de la voluntad humana autolegisladora. No existía en un principio, por tanto, oposición entre la ley divina y la ley civil; ni entre el poder espiritual, que actuaba sobre la comunidad de los fieles, y el poder temporal, que actuaba sobre la comunidad de los súbditos; ni entre la Iglesia y el Imperio.

El problema se planteó por las consecuencias que sobre el modelo de instituciones secular habría de ejercer la nueva legitimación religiosa del poder imperial. El efecto retórico se demostró fulminante: se sacralizaba la transmisión

del poder y se impedía toda mediación contractual entre el emperador y la ciudadanía. De modo inverso, aunque en un momento posterior, el modelo civil de instituciones y la práctica de la política civil ejercieron su influjo sobre el orden religioso. El debate académico se hizo eco del conflicto de las libertades y de la demanda de racionalidad como presupuesto fundamental de la libertad humana, que exigía un replanteamiento profundo de los términos de la discusión teológica sobre el significado de lo político. Ambos momentos articulan esta historia de interacción crítica y a sintetizarlos se dedican los párrafos que siguen.

El primero de los cambios es el descrito por la evolución institucional de la Iglesia, que creció dentro del Imperio hasta consolidarse como una especie de *república religiosa* dentro de la república civil. No resultaría fortuito, en efecto, que a raíz del debilitamiento del imperio (en el sentido jurídico de debilitamiento de la autoridad del emperador), la Iglesia asumiera progresivamente las riendas del poder civil. Es decir, de la autoridad jurídica civil. El derecho eclesial, que reclamaba para sí una legitimidad sagrada, acabó por subordinar al propio derecho civil y, en consecuencia, la administración de la justicia se convertiría en una administración eclesiástica de la justicia civil. El efecto de esa suplantación se haría cada vez más patente a medida que el Imperio se desmembraba (esto es, que su autoridad se disolvía) y aparecían las primeras repúblicas independientes, los primeros estados independientes en el escenario de la política europea. Hasta tal punto fue así, que la Iglesia de Roma, un estado más entre los estados, se vio abocada, como ya se ha señalado, a mantener una doble identidad, cada vez menos coherente, entre su papel como comunidad espiritual universal y su papel como república temporal, en vista de que entre ambas ciudadanías, y entre ambas lealtades cívicas, se perdía paulatinamente su correspondencia original.

El equilibrio original entre el orden civil y el orden religioso evolucionó hasta definir la primacía del primero sobre el segundo y, desde ahí, una nueva evolución invirtió radicalmente los términos de la relación. El derecho civil acabó por convertirse en un apéndice del derecho eclesial en razón no sólo de su filiación con la ley divina, sino también de preeminencia por su identidad con el derecho natural. La práctica que sucedió al cesaropapismo con la investidura del emperador por el papa trastornó, en efecto, las relaciones de poder en la república civil y dejó notablemente mermada la independencia de la autoridad y del derecho civil. Para el siglo XIII la cosmovisión teocrática había consolidado ya plenamente en el terreno de la imaginación política la condición religiosa que haría inteligible cualquier discurso político. La teología política se había convertido en el *paradigma* del pensamiento político. De ahí que la crítica no pudiera expresarse sino como pensamiento pagano, o incluso clandestino, que circulaba al margen de la discusión pública oficial. Sólo posteriormente, entrado el siglo XIV, conseguiría el pensamiento crítico interno definir un discurso alternativo. Para entonces la crisis del paradigma medieval

cristiano, de la cosmovisión política cristiana, se había desatado, justo cuando su influencia alcanzaba, paradójicamente, el momento culminante.

El cristianismo medieval había construido una cosmovisión política a imagen y semejanza de su interpretación teológica del mundo: escindida entre los órdenes sagrado y profano, jerarquizada por la autoridad divina, orientada por la causa final del cumplimiento de la promesa bíblica de la redención, que era ciertamente redención por la justicia, por la promesa de un juicio final. El orden político era concebido como un orden derivado, inmanente, transitorio y en cuya trascendencia o sublimación se cifraba la salvación del mundo. La política, de acuerdo con la cosmovisión teocrática, era la antesala especulativa del arte del gobierno *more theologico*. Gobernar era, en efecto, el arte de reproducir en un mundo finito la idea acabada de la justicia divina y de adaptar en sus contingencias la recta razón del gobierno de la Iglesia. Mucho antes del paroxismo teocrático San Agustín se había planteado si una justicia humana desvinculada de su antecendencia divina seguía aún siendo justicia (*De civitate Dei*, XIX. xxi. 1). A su juicio, y éste era opinión y canon en la Iglesia, la idea misma de bienestar público, la idea republicana de *salus publica*, resultaba inconcebible e impracticable sin la mediación divina.

Por otra parte, en el marco de la cosmovisión teocrática el espacio público de la comunidad de ciudadanos quedaba justificado no por su función civil, sino más bien por constituirse como el espacio institucional para la pedagogía de lo sagrado. Era purgatorio y vía de salvación; tránsito, imagen distorsionada de la república de Dios. El espacio público se configuraba como un entramado de representaciones de lo sagrado cuyo argumento revelaba la existencia de un mismo hilo conductor en todas sus escenas: la historia de la comunidad espiritual en su tránsito por el mundo. En el lenguaje de la teología política, esa historia representaba el curso de la redención desde la caída original, la posibilidad de salida de un mundo finito hacia un reino espiritual. Ambas comunidades, argumentaba San Agustín, vivían entremezcladas y sólo tras el juicio final se separarían y lo eterno habría subrogado a lo temporal (*ibid.*, I. xxxv).

En los términos de la cosmovisión cristiana, el universo es la creación, el orden creado a partir del caos, del que deriva todo orden inferior y al que refleja todo elemento de la creación. El orden político reproduce a su vez la armonía del orden universal. Recrea como orden de justicia el modelo universal de la justicia divina. Pero la comunidad política, reconoce la teología cristiana, debe su origen al derecho civil, a la voluntad de autogobierno de la ciudadanía, y no a la ley divina. Es orden creado por convención, unidad creada a partir de la pluralidad de voluntades de los ciudadanos. Se configura, por tanto, como comunidad de gobierno fundada en un derecho y una autoridad independientes. Y aun así, el orden político sigue siendo orden *derivado* del orden natural, de la voluntad divina ordenadora de todo lo creado: su ordenación

refleja la ordenación natural de la creación guiada por la providencia divina. El orden revela, en efecto, su presencia. Todo orden, como había enseñado Aristóteles, se orienta hacia un fin, pero el cumplimiento de su causa final descansa sobre la acción de una voluntad gobernadora del mismo orden. El fin del orden político es la justicia. Cuando ésta falta la idea de comunidad pierde su sentido. O mejor, como había transmitido la tradición republicana, el sentido de la comunidad civil no era otro que la creación de un orden justo y éste presuponia la instauración de una autoridad que guiara a la comunidad hacia ese fin. San Agustín, a través de su exégesis de Cicerón, hereda y adapta a la cosmovisión cristiana los principios fundacionales del republicanismo. Así, por ejemplo, puede comprobarse en *De civitate Dei*, XIX. xxiii.

Pero la realización de la justicia temporal es sólo una condición para el desarrollo pleno del fin de la comunidad. Permite alcanzar la felicidad pública, aunque sólo como paso intermedio en el itinerario completo de la *política de salvación*. El gobierno del interés común, defenderá San Agustín, recordando a Cicerón, aunque indirectamente a Aristóteles, tiene como fundamento la libertad y como fin la justicia. Pero la política del mundo es ante todo propedéutica de la política de Dios, que es la política como liberación total, como participación de la libertad plena en la ciudad de Dios. «Así, pues, la voluntad libre de aquella ciudad será no sólo una en todos, sino también inseparable de cada uno, liberada de todo mal y llena de todo bien, gozando sin merma de la felicidad de los placeres eternos, olvidada de las culpas, olvidada de las penas», escribirá San Agustín (*De civitate Dei*, XXII. xxx. 3). Política liberadora que aúna en un mismo destino a la comunidad de los súbditos que habita la prisión temporal y a la comunidad de los fieles: la ciudad celestial, que vive según la fe, aspira también a la paz terrena, pues vive en la ciudad terrena transitoriamente, en ella «pasa la vida de su peregrinación como cautiva, con la promesa ya de la redención» (*ibid.*, XIX. xvii). La dimensión emancipadora de la política no permite albergar dudas: la salvación es *de* este mundo, no se produce *en* este mundo. Pero necesita de su cumplimiento parcial en la justicia mundana. Su razón es orientada por la realización de la justicia política y su gobierno remite a la existencia de una autoridad inmanente a la propia comunidad política.

III. LA COSMOVISIÓN TEOCRÁTICA MEDIEVAL II: LOS INICIOS DE LA SECULARIZACIÓN

Cómo hubiera de constituirse esa autoridad común fue uno de los problemas centrales planteados por el debate político medieval. Con ello pasamos a comentar el argumento que, por una parte, mejor definió el efecto de la legitimación religiosa del poder imperial, pero que, por otra parte, y debido al debate que generó, condujo a un replanteamiento de la interpretación religiosa de lo político. Se trata, en efecto, del influjo de la política secular sobre la política

religiosa. Un influjo que se demostró irreversible desde los primeros momentos del cambio de rumbo en el debate y que obligó a restablecer claves hermenéuticas no teológicas que permitieran entender el problema de la legitimidad del gobierno desde una perspectiva civil.

Si bien la traducción en el orden político de la idea de orden universal ponía de manifiesto que la correspondencia más aquilatada con la idea de gobierno era la ofrecida por la forma de gobierno monárquica, y sobre ello abundaban numerosos textos doctrinales de Santo Tomás (por ejemplo, en *Summa contra gentiles*, IV. lxxvi; o en *De regimine principum*, I. ii), lo cierto es que el propio Santo Tomás consideraba necesario limitar el poder del gobierno monárquico de forma que no degenerase en tiranía. Así, en efecto, en *De regimine principum*, I. vi había escrito: «Dado que el régimen de un [hombre] es preferible por ser el mejor, y puesto que puede convertirse en tiranía, que es el peor, según se ha dicho [anteriormente], es preciso trabajar con diligente estudio para evitar que el pueblo, gobernado por el rey, no lo sea por un tirano». De ahí que el poder del gobernante, continuaba Santo Tomás, «deberá estar temperado», habrá de ser un poder limitado, es decir, limitado por otro poder, el legislativo, la ley.

Su preferencia final, tras esta ponderación, se inclina por el régimen republicano y aunque no abandone una cierta añoranza por el régimen monárquico, en sus comentarios a la *Política* de Aristóteles argumenta de modo concluyente en favor del régimen mixto (*In octo libros Politicorum Aristotelis expositio*, III. viii y xiv; también en *Summa theologiae*, II. i, q. 95, a. 4). A este respecto, su argumentación se acerca bastante a la argumentación de San Agustín, quien, como ya se ha señalado, no hacía sino transmitir el legado republicano de Cicerón (para este punto, *De republica*, I. xxix). Este caso, fundamental, debería contribuir a poner de relieve el hecho de que el pensamiento político medieval, incluido el religioso, llevó a cabo en realidad una exégesis del pensamiento greco-latino con muchos más matices que los sugeridos al hablar de una cosmovisión política medieval.

En San Agustín la huella del republicanismo clásico, a través de la obra de Cicerón, es más que circunstancial: orienta más que ninguna otra referencia su reflexión política sobre el problema de la legitimidad del gobierno. Reproduce San Agustín para comentarla la definición de pueblo que Cicerón propusiera (*De republica*, I. xxv): «la unión de socios por el acuerdo del derecho y por la comunión del interés» (*coetum iuris consensu et utilitatis communione sociatum*) (*De civitate Dei*, II. xxi. 2). Pues bien, de acuerdo con Cicerón, la república es lo que concierne al pueblo (*res publica, res populi*) y ésta condición sólo se cumple «cuando se gobierna bien y con justicia» (*cum bene ac iuste geritur*) (citado por San Agustín, *ibid.*). La constitución mixta republicana, había argumentado Cicerón, conjugaba las excelencias de las formas de gobierno monárquica, aristocrática y democrática. Pero su legitimidad no se

basaba sólo en sus probadas virtualidades para mantener la paz, gracias al equilibrio de poderes que instauraba, sino ante todo en la defensa que emprendía del interés general de la comunidad política. San Agustín asume, aunque matizado, el precepto ciceroniano que identifica el gobierno de la república con el gobierno de la comunidad, es decir, con el gobierno del interés común (*De civitate Dei*, XIX. xxiv) y asume igualmente la tesis republicana que cifra la idea de la justicia en el logro del bien de la comunidad, pero cristianiza ya esta tesis al considerar que la justicia de la república se orienta por el designio de la justicia divina.

Será, sin embargo, Santo Tomás quien elabore la síntesis más ambiciosa entre cristianismo y pensamiento republicano y al hacerlo afronte el problema de la difícil conjunción entre la constitución de la comunidad política en torno a un derecho y una autoridad establecidos por convención y la tesis cristiana del origen divino del poder. Con todo, Santo Tomás continúa pensando lo político en los términos de la cosmovisión teocrática. A su juicio, la ley divina no suplanta a la ley humana, pero la ordena como su causa final (*Summa theologiae*, II. i, qq. 90 ss.), y esta preeminencia da razón de la naturaleza subordinada del orden civil. Pero, a pesar de su condición de hombre medieval y religioso, Santo Tomás actúa como puente, una mediación considerada legítima (teológicamente autorizada) por la Iglesia, entre el pensamiento clásico pagano y la teología cristiana. No llega en realidad a *cristianizar* a Aristóteles en sus comentarios, pero sí consigue clarificar su argumentación y, en no pocos lugares, reforzarla incluso. De forma que, sujeto a la ortodoxia, sienta las bases para una lectura no teológica de los escritos aristotélicos. La transición se esboza en sus *Comentarios* a los escritos políticos de Aristóteles y en uno de sus opúsculos, *De regimine principum*.

Este cambio se inserta, en realidad, en un cambio más profundo que anticipa la modernidad política y que se manifiesta con creciente nitidez en el lenguaje político, que conjuga los términos de la tradición con innovaciones semánticas producto de una nueva recensión crítica de los textos clásicos¹. Los antecedentes del lenguaje político moderno se encuentran en autores medievales de transición: Juan de Salisbury, Hugo de San Víctor, Marsilio de Padua, Guillermo de Ockham, pero sin duda fue la traducción al latín de los textos morales y políticos de Aristóteles el argumento que transformó la hermenéutica del pensamiento político clásico y abrió en el terreno del lenguaje el debate político de la modernidad (Sternberger 1982, Rubinstein 1987). Las traducciones de los términos griegos primero al latín y de ahí a las lenguas romances

¹ Los párrafos que siguen hasta el final de este apartado reelaboran un fragmento de otro trabajo anterior, «Política democrática como política cívica», aparecido en J. Rubio-Carracedo y J. M. Rosales, eds., *La democracia de los ciudadanos*. Suplemento 1 (1996) de *Contrastes*, pp. 331-333.

reflejan la evolución semántica en virtud del uso cambiante del lenguaje y dan prueba de los intentos por reasignar significados a términos de la tradición, o incluso por combinar términos o crear nuevas expresiones, que permitieran testificar la historia de los cambios institucionales de los regímenes políticos. En 1260 aparece publicada la traducción latina de la *Política* de Aristóteles, que serviría de base para la exégesis de Santo Tomás. Su autor, el dominico Guillermo de Moerbeke, compagina en su traducción los términos latinos acostumbrados con transliteraciones de los propios términos griegos que llegan a modificar significativamente la argumentación original de Aristóteles. Desde luego, en una medida mayor y de más honda repercusión que la traducción anterior de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles por Roberto Grosseteste, donde ya aparecían ejercicios similares de hermenéutica.

Para los términos griegos derivados de *polis*, como *polites*, *politikos* o *politika*, el latín había acomodado los términos de la familia de *civitas*, *civis*, *civilis* o *civilitas* (éste último en el latín tardío). Pues bien, la traducción literal o, mejor, la transliteración de Guillermo de Moerbeke, lingüísticamente heterodoxa aunque sin voluntad de desvirtuar el sentido original, permitió que en el latín de la filosofía política medieval, de donde pasaría al resto de las lenguas romances y demás lenguas europeas, se integraran los términos originales transliterados, produciendo un efecto polisémico cuyos recursos siguen todavía hoy explorándose, pues los términos latinizados «hacían referencia y no hacían referencia» a la idea y, sobre todo, a la realidad histórica de la *polis* o de la *civitas* (Sternberger 1982, pp. 27-28).

Esta traducción *política* afecta a los tres sentidos reseñados de la idea griega de *politeia*: la constitución política, la comunidad de ciudadanos y el estatuto mismo de la ciudadanía. Sin seguir este orden expreso, comentaremos ahora el giro interpretativo de la traducción latina. Rubinstein trae a colación dos pasajes que resultan especialmente clarificadores de este cambio. Así, en primer lugar, en la *Política* 1252 a 7-9, en la presentación de los rasgos genéricos de la ciudad y de quienes la habitan, Aristóteles sostiene que «no dicen bien quienes piensan que el político, el rey, el administrador y el déspota son lo mismo». Guillermo de Moerbeke traduce así el pasaje: «Quicumque igitur quidem existimant politicum et regalem et oeconomicum et despoticum, idem non bene dicunt» (sigo el texto *actualizado* en la edición de Marietti de los *Comentarios* de Santo Tomás: *In octo libros Politicorum Aristotelis expositio*, I, i, n. 3). El traductor vierte el masculino acusativo *politikon* (hombre político, o ciudadano simplemente) como el neutro acusativo *politicum*, que designa, en cambio, la idea de *régimen* político (Rubinstein 1987, p. 42).

En segundo lugar, en la *Política* 1279 a 37-39, a propósito de los tipos de régimen (*politeia*) y de gobierno (*politeuma*), Aristóteles señala que «cuando el pueblo se gobierna de acuerdo con el interés común, se le da el nombre común de todos los regímenes, política (*politeia*)». Guillermo de Moerbeke lo

vierte en los siguientes términos: «Quando autem multitudo ad commune conferens vivit, vocatur communi nomine omnium politiarum politia» (*ibid.*, I. vi, n. 254), distinguiendo *politia* (*politeia*) del resto de los regímenes. Esta lectura y otras similares son «clarificadas con autoridad» por Santo Tomás en su *Comentario*, como advierte Rubinstein (*ibid.*, p. 43). Así, el sentido queda mucho más explícito en la glosa de Santo Tomás: «Sed quando multitudo principatur intendens ad utilitatem communem, vocatur respublica, quod est nomen commune omnibus politiis» (*Politicorum*, I. vi. 391).

Por otra parte, la traducción latina de *arkhe politike* (gobierno político) como *politica* respeta el sentido aristotélico del gobierno político como preferible al gobierno despótico o *despoteia* en razón de su sometimiento al derecho y del respeto de la libertad (Aristóteles, *Política*, 1255 b 16-20). En la *Política* se lee: «Resulta evidente por estas razones que el gobierno despótico y el político no son lo mismo [...] pues uno es propio de los libres por naturaleza y el otro, de los esclavos». A continuación Aristóteles diferencia, como regímenes legítimos, entre monarquía y política, entre el gobierno de uno solo y el gobierno colectivo: «La economía [el gobierno del hogar] es monarquía (pues toda casa tiene un único soberano) y la política es el gobierno de los libres e iguales». La traducción latina del segundo pasaje es como sigue: «Et oeconomica quidem monarchia; ab uno enim regitur omnis domus; politica autem liberorum et aequalium principatus» (*Politicorum*, I. v, nn. 54-55), de donde Santo Tomás concluye, asumiendo la argumentación aristotélica: «Non est ergo idem principatus, despotica et politica, sed politica est praeeminentior» (*ibid.*, I. v. 89).

¿Qué quería decir *régimen político* en la argumentación de Santo Tomás? Desde luego, no simplemente *política*, sino un tipo de gobierno, el *político*, esto es, aquél caracterizado por el respeto del derecho y de las libertades civiles. El gobierno propio del régimen republicano. Cuando en la *Política* 1277 b 34-35 se pregunta Aristóteles si el «verdadero ciudadano es aquél a quien le está permitido tomar parte en el poder», tras conceder que existen diversos tipos de ciudadanos concluye que la ciudadanía plena no se entiende sin la participación política, es decir, sin la participación en el poder colectivo de la comunidad de los ciudadanos. Santo Tomás comenta: «Primo ostendit, quomodo aliquis diversimode in diversis politiis est civis. Secundo ostendit, quod maxime civis est in qualibet politia, qui potest participare principatu» (*ibid.*, III. iv. 381). Pero antes de continuar, recordemos otra novedad de la traducción latina que será autorizada por Santo Tomás.

Al traducir el griego *koinonia* mediante el término *communitas* consigue Guillermo de Moerbeke trasladar el sentido original de la idea de comunidad, referida al modo de acción colectiva de la comunidad de ciudadanos, como ha destacado Quillet, que se orientaba teleológicamente hacia la realización de su naturaleza propia, esto es, el interés común (Aristóteles, *Política*, 1252 a 4). *Com-*

munitas politica o *communitas civitatis* traducen *koinonia politike*, una expresión equivalente a la de *polis* (traducida ya por los autores latinos como *civitas*). Mediante ambas versiones el traductor logra expresar incluso con mayor precisión que *civitas* la idea de comunidad constituida por ciudadanos y su doble significación en tanto que comunidad política y moral (el fin de la *koinonia* se orienta por la búsqueda deliberativa y la construcción del bien común, *koinon agathon*). En su contexto romano originario la idea de *communitas* designaba a la comunidad de derecho, a la *respublica*, pero todavía no hacía referencia a la idea de comunidad moral. Sin embargo, la traducción en el latín tardomedieval *communitas* (y más en concreto, *communitas politica*) se refiere ya intencionalmente al doble carácter moral y político de la comunidad civil griega. Esta versión sería plenamente asumida por Santo Tomás, quien de hecho la toma como base de lectura (recordemos que no conocía el griego y su dependencia de la traducción latina era vital) para su glosa de los textos políticos de Aristóteles (donde, por ejemplo, *koinon agathon* es traducido como *bonum commune* en un sentido decididamente político). Pero la exégesis de Santo Tomás asume en este punto, en coherencia con la versión de Guillermo de Moerbeke, la interpretación natural o inmanente de Aristóteles (frente a la interpretación teológica en los términos de sobrenatural) acerca del origen de la comunidad política (Quillet 1988, pp. 526-529).

Al inicio de la *Política* manifiesta Aristóteles: «Vemos que toda ciudad (*polin*) es una comunidad (*koinonian*) y que toda comunidad se constituye en torno a algún bien, pues todo el mundo actúa de acuerdo con lo que considera bueno, y si todas [las comunidades] se orientan hacia algún bien, de ahí se sigue que la principal, que a todas subordina, es la llamada ciudad, la comunidad política (*koinonia politike*)» (1252 a 1-7). Pues bien, sobre la traducción de Guillermo de Moerbeke («maxime autem principalissimum omnium maxime principalis, et omnes alias circumplectens. Haec autem est quae vocatur civitas, et communicatio politica», *ibid.*, I. i, n. 2), Santo Tomás no sólo amplifica la argumentación de Aristóteles en defensa de la *polis* como modelo de convivencia civil (*ibid.*, I. i. 9-41), sino que la sitúa en el Proemio de sus comentarios como uno de los ejes de su propia argumentación. La comunidad política (*communitas civitatis*), sostendrá Santo Tomás, se encuentra ordenada «ad per se sufficientia vitae humanae». Y continúa: «Unde inter omnes communitates humanas ipsa est perfectissima» (*ibid.*, Proemium, 4). Pero si su lectura de Aristóteles revela una profunda afinidad, la lealtad teológica de Santo Tomás lo identifica como un hombre del siglo XIII. Su mundo ya no es el de la *polis*, pero anhela encontrar un mundo semejante y, sin embargo, es consciente de que la homogeneidad de la cosmovisión política medieval ha comenzado a fracturarse. Santo Tomás intenta, por último, conciliar los presupuestos de fe de la teología cristiana con la racionalidad de una construcción política que perfila ya los rasgos del republicanismo moderno. Su tarea, tan ambiciosa como

necesaria, sienta las bases para una interpretación secular de lo político no enfrentada pero sí independiente de la doctrina religiosa.

Tomás de Aquino dejaría incompleto a su muerte, en 1274, el opúsculo *De regimine principum ad regem Cypri*, donde se había propuesto «de regno conscriberem», para extraer con diligencia «in quo et regni originem, et ea quae ad regis officium pertinent», no según su invención, sino «secundum Scripturae divinae auctoritatem, Philosophorum dogma et exempla laudatorum principum» (*De regimine principum*, Argumentum operis). Desde el capítulo quinto del libro segundo la autoría corresponde a su discípulo, el también dominico Tolomeo de Luca, quien efectúa, sin embargo, una sutil y decisiva transición en la intelección del mundo de lo político, que ya no era en sentido cabal el mundo de Tomás de Aquino. Pero, además, su lectura innova sobre los propios textos de Aristóteles. Si el objetivo del maestro era introducir a un joven rey en el gobierno del reino (*principatus regni*), Tolomeo de Luca, sin propósito de desvirtuar la intención original, acaba por explicar de acuerdo con esa intención el funcionamiento, bien distinto, del *principatus politicus*, del *regimen politicum*: lo que nosotros entendemos por república o por gobierno constitucional (Sternberger 1982, pp. 29-30; Rubinstein 1987, pp. 44-45). Las razones de la superioridad del principado sobre cualquier otro régimen son abandonadas en favor de las razones por un régimen político (frente al régimen despótico o tiránico) al que respalde no la investidura divina, sino la legitimidad por haber sido elegido y por encontrarse sometido a la ley (*De regimine principum*, IV. viii).

La argumentación del discípulo no es en absoluto reactiva. Más bien, aparece como una investigación lineal que continúa el esquema de Santo Tomás hasta extraer algunas consecuencias que de por sí resultaban coherentes con la argumentación primera, aunque no hubieran estado programadas. Y resultaban coherentes sobre todo al ser contrastadas con la lectura que del Aristóteles político había ensayado Santo Tomás. Tolomeo de Luca dirige la atención crítica hacia el problema de la justificación del principado y retoma así el argumento de base aristotélico sobre la distinción entre política y despotismo. Como Aristóteles, Tolomeo distingue también dos tipos de régimen o de poder, el político y el despótico. El régimen político es aquél gobernado conforme a derecho: «*politicus quidem, quando regio, sive provincia, sive civitas, sive castrum, per unum vel plures regitur secundum ipsorum statuta*» (*ibid.*, II. viii). El régimen despótico, en cambio, se funda en la superioridad del gobernante sobre la ley («*non legibus obligatus*») y en este sentido podría incluso reducirse a la monarquía, aunque, como ya defendiera Aristóteles, el régimen despótico constituye una degradación de la monarquía, que en tanto que régimen legítimo debía ser un orden sujeto a derecho (*ibid.*, II. viii-ix; IV. viii).

Sin embargo, Tolomeo da un nuevo paso que lo aleja de la tradición filomonárquica medieval y lo acerca a la tradición republicana (la postaristotélica, que constituiría el modelo para el «republicanismo cívico» del Renacimiento).

Así, llegará a distinguir entre *principatus regni* y *principatus politicus*. El primero, objeto de la investigación de Santo Tomás, es el gobierno, legítimo, de un individuo sobre la comunidad. El segundo, que Tolomeo refiere a la argumentación aristotélica sobre la *politeia*, es el gobierno de la *polis* misma, de la pluralidad de los ciudadanos, el autogobierno cívico basado en el derecho (ibid., IV. i). Correlaciona aquí Tolomeo la idea de *polis* con el significado de *pluralitas* («póliV, quod est pluralitas, sive civitas») señalando la continuidad morfológica y semántica entre ambos términos, una lectura errónea en términos filológicos que le lleva a asociar *polis* con *polys*, como ha sugerido Sternberger (1982, p. 30), pero suficientemente explícita de su intención hermenéutica y del resultado al que llega: el régimen político es el régimen racionalmente preferible en virtud de la relación de derecho que establece entre el oficio del gobierno y el bienestar de la comunidad.

Siguiendo a Aristóteles, Tolomeo afirma que la *civitas*, la comunidad política, es la forma suprema de comunidad humana y, por esa razón, «su constitución debe ser necesaria», pues sin ella no tendríamos conocimiento de la excelencia política (ibid., IV. iii). Pero es más, el régimen político, declara en uno de los capítulos finales, es el único que puede proveer la «felicitas politica». Y éste ha sido, en efecto, el rasgo definitorio del régimen *republicano*, la «perfecta politia» (ibid., IV. xxiii). En este punto crucial Tolomeo de Luca se ha apartado manifiestamente del significado que *politeia* tiene en el texto de Aristóteles y lo identifica no ya con el régimen político sin más, sino que entiende que sus características son propias de un régimen político específico, el identificado (desde Roma) como régimen *republicano*.

El *princeps politicus* no es ya, como puede verse, el gobernante cuya autoridad subordina a la ley. Al contrario, el gobernante se encuentra sujeto al imperio del derecho. Posee, en efecto, los caracteres que Maquiavelo, más de dos siglos después, analizara en el «principado civil», aquél constituido «cuando un ciudadano privado no mediante el crimen ni ninguna otra intolerable violencia, sino con el favor de sus conciudadanos se convierte en príncipe de su patria» (*Il principe*, IX). Llegamos así al punto culminante de este itinerario de referencias cruzadas desde el mundo tardomedieval sobre el mundo clásico y desde éste hacia la modernidad, iniciado en el capítulo segundo. Un itinerario manifiestamente incompleto, pero ilustrativo en alguna medida de la evolución, o mejor, de la coevolución de la idea y de la experiencia de la política y de la ciudadanía en la época de transición hacia el mundo moderno.

IV. DE LA SEPARACION ENTRE LA AUTORIDAD CIVIL Y LA ECLESIASTICA COMO ANTECEDENTE DE LA MODERNIDAD POLITICA

No puede olvidarse que en la época de Santo Tomás el episodio de la disputa de las investiduras, entre 1075 y 1122, había definido el nuevo marco de las

relaciones entre la teología y la filosofía políticas. Si recordamos, en 1075 el papa Gregorio VII critica en un documento oficial de la Iglesia la legitimidad de una tradición (el cesaropapismo) que había conseguido hipotecar la independencia de la Iglesia en el Imperio. En su respuesta, el emperador Enrique IV pone en cuestión el alcance de la autoridad papal dentro del dominio del Imperio y consecuentemente lo destituye. El papa responde excomulgándolo, acto éste por el que el emperador se ve privado de la autoridad de su oficio, emanada de la autoridad divina. El sorprendente resultado del debate, con el obligado arrepentimiento del emperador en 1077 para recuperar su advocación divina, no cerraba en realidad la disputa teológica sobre la relación entre el poder civil y el poder religioso, sino que anticipaba con suficiente precisión el sentido que habría de adoptar en los siglos venideros, y que reflejaría también, sin duda, el estado de la relación entre la Iglesia y el Imperio.

Para la época de Santo Tomás, el siglo XIII, la tesis del origen divino del poder se ha convertido en el paradigma que articula el debate sobre la soberanía. En la teoría política y en la política real se acaba por instaurar la primacía de la autoridad religiosa sobre la autoridad civil, en razón de su preeminente filiación con la soberanía divina. El papa gobierna de acuerdo con la ley divina. Pero, de acuerdo con la argumentación teológica, el gobierno de la comunidad espiritual, orientado hacia el fin último de la salvación, habrá de estar basado lógicamente en principios superiores a los principios del gobierno de la comunidad política, de ahí que el gobierno de la Iglesia posea preeminencia sobre el gobierno del Imperio. En el opúsculo citado desarrolla Santo Tomás este razonamiento analógico: «Para mantener los asuntos espirituales separados de los terrenales, el ministerio de este reino [la Iglesia] ha sido comisionado no a los reyes terrenales, sino a los sacerdotes y, especialmente, al supremo sacerdote, el sucesor de Pedro, vicario de Cristo, el Pontífice de Roma, a quien deben estar sometidos todos los reyes del pueblo cristiano, como si se tratara del mismo Señor Jesucristo. Pues a quienes pertenece el cuidado de los fines últimos deben estar subordinados quienes cuidan de fines anteriores y deben estar gobernados por su poder» (*De regimine principum*, I. xiv). En virtud del derecho divino, y de la ley natural, la autoridad del emperador quedaba subordinada a la autoridad divina del papa. El emperador, no obstante, era soberano en su reino, pero debía acomodar el ejercicio de su soberanía a los preceptos de la ley divina (pues habría de ser investido emperador por el papa) y a la jurisdicción del poder eclesial.

El emperador gobernaba su reino en tanto que juez supremo. Como tal, sin embargo, no estaba sometido al poder «coercitivo» de la ley, sino sólo a su poder «directivo», como enseñara Santo Tomás (*Summa theologiae*, I. i, q. 96, a. 5). Según el primero de los sentidos, el emperador no podía estar sometido a la ley en la medida en que su autoridad soberana la promulga y la administra. Pero sí lo estaba, en cambio, de acuerdo con el sentido directivo, al tener que respetar el

orden jurídico del que era responsable y cuya autoridad le había sido conferida por el supremo legislador, Dios. Hasta el siglo XIII la figura del emperador sigue encarnando el ideal bíblico del rey justo y, sin duda, fue Federico II, como ha estudiado Kantorowicz, el emperador romano que de forma más completa personificara esta tradición (1957, pp. 97-143). La colección de constituciones que promulgara en Melfi en 1231 (como rey de Sicilia), el *Liber augustalis*, demuestra su posición de emperador que gobierna en su reino y lleva sobre sí la responsabilidad por el cuidado de la ley: «Oportet igitur Caesarem fore iustitiae patrem et filium, dominum et ministrum: Patrem et dominum in edendo iustitiam et editam conservando, sic et in venerando iustitiam sit filius, et in ipsius copiam ministrando minister» (recogido por Kantorowicz, *op. cit.*, p. 98, n. 34). Pero no podemos olvidar que la encarnación del emperador como rey justo se debía fundamentalmente a la configuración del Imperio medieval y a la concepción de la idea de *imperium* no ya en términos territoriales, sino en los términos jurídicos de *auctoritas*.

En realidad, la personificación en la figura del emperador del ideal de justicia tuvo en el siglo XIII su momento culminante y último, en el sentido de que ponía fin a toda una tradición legal, de raigambre bíblica, y de que al entrar en crisis señalaba asimismo la transición hacia una concepción alternativa de la justicia. Es en el siglo XIII cuando en el debate de la teología política por influjo de la doctrina de los juristas (de inspiración laica), que consigue ensombrecer la hegemonía de los teólogos canonistas, como la idea de la justicia se despersonifica y aparece representada definitivamente como un sistema institucional. El cambio se sitúa en el proceso de formación de una concepción secularizada de la justicia (Berman 1983, pp. 273 ss.). En efecto, la concepción teológica resultaba cada vez más disfuncional como paradigma de la jurisprudencia civil y en este orden de cosas la figura del emperador como personificación de la ley comenzaba a ser sustituida por la tesis que lo identificaba como su mediador, en consonancia, a su vez, con la tesis que distinguía las dos naturalezas del emperador, «los dos cuerpos del rey», el humano y el regio. El primero, por su propia condición natural que lo asemejaba al resto de los mortales; el segundo, en virtud de su oficio (Kantorowicz 1957). De hecho, en los Concilios de París y de Worms del año 829 se define ya el reinado como un oficio, como un «*ministerium a Deo commissum*» (Gierke 1900, p. 141, n. 123). Pues bien, esta segunda naturaleza le era investida como naturaleza jurídica y en cuanto tal su jurisdicción se encontraba sometida al imperio de la ley. En estos términos argumentaron los juristas civiles al restablecer la interpretación del derecho natural como un derecho que establecía esferas de protección, o de seguridad jurídica, frente al poder real (Pennington 1988, pp. 436-442).

Pero, entre todos los antecedentes, no parece haber duda del especial influjo que el *Policratus* de Juan de Salisbury ejerció en su época. La obra, aparecida en 1159, recopilaba trabajos dispersos que versaban sobre cuestiones

tan distintas como las formas de gobierno, la vida moral, el conocimiento de las artes o las relaciones entre la Iglesia y el estado. Sin embargo, existía cuando menos un hilo conductor, que tenía que ver con la educación política del príncipe, una educación, sin embargo, pensada para un escenario político mental e institucional en transformación. El *Policratus* mantiene algunas de las tesis centrales de la cosmovisión medieval, como, por ejemplo, la idea del origen divino del estado (IV. i) y, en coherencia, la subordinación del poder secular a la autoridad eclesial (IV. iii). Con todo, el príncipe es considerado la «imagen» en la tierra del poder divino, es un «ministro de Dios» (IV. i).

El texto reconoce, por otra parte, que el príncipe goza de autonomía en virtud de su propia autoridad, que es, y éste es el punto más importante, una autoridad legitimada y, por tanto también limitada, por la ley. En tanto que persona privada, el príncipe debe obediencia a la ley, mientras que como persona pública, no se encuentra sometido a ésta. Su autoridad tiene que estar liberada por ser ella misma administradora de justicia. Pero el príncipe debe su autoridad a la ley: es príncipe en tanto que *persona publica*, es decir, en la medida en que ha sido investido príncipe. Por esa razón, su independencia de la ley se explica sólo por el desempeño de su oficio, y en él, sin embargo, el príncipe se muestra como «servidor de la ley» (IV. ii). Más que personificar, el príncipe actúa como mediador de la justicia. Es su representante, su ejecutor, pero al mismo tiempo, y en la medida en que se trata de un gobernante constitucional y no de un tirano, es su servidor. Con este paso el *Policratus* muestra el cambio de orientación en la idea de la justicia desde su concepción religiosa hacia una nueva concepción secular (Kantorowicz 1957, pp. 94-97), que desacralizaba la fundación de la institución humana de la justicia.

Junto a éste, aparecen esbozados, en fin, otros rasgos de un contractualismo que anticipan la modernidad. Así, por ejemplo, también defenderá Juan de Salisbury que la razón de ser del príncipe no es sino procurar el interés de la comunidad (IV. v). Su poder se definía expresamente como un «poder público», aún no derivado del poder de la comunidad, como sería entendido por el pensamiento político moderno, pero sí legitimado en virtud del cumplimiento de su función política. La fuerza de su convicción puede explicar en este caso el elaborado tratamiento del tiranicidio que realiza en el libro VIII del *Policratus*, un intento de dar respuesta a algunos de los problemas básicos sobre el poder y la justicia con que se enfrentaban los nuevos estados seculares (Berman 1983, pp. 276-288). Los tiempos de cambio prefiguran ya un escenario normativo en transición, con el avance del derecho civil sobre el eclesial en la administración secular y con la quiebra interna de la argumentación teocrática por su incapacidad de dar razón, una razón inmanente, del nacimiento de la nueva Europa de los estados.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- BERMAN, H. J. 1983: *Law and revolution: the formation of the western legal tradition*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press.
- GIERKE, O. von 1900: *Political theories of the Middle Ages*, tr. F. W. Maitland. Cambridge: Cambridge University Press.
- KANTOROWICZ, E. H. 1957: *The king's two bodies: a study in medieval political theology*. Princeton: Princeton University Press.
- MORRIS, R. 1988: «Northen Europe invades the Mediterranean, 900-1200», en *The Oxford history of medieval Europe*, G. Holmes, ed., Oxford: Oxford University Press, pp. 165-221.
- PENNINGTON, K. 1988: «Law, legislative authority and theories of government, 1150-1300», en *The Cambridge history of medieval political thought, c. 350-c. 1450*, J. H. Burns, ed., Cambridge: Cambridge University Press, pp. 424-453.
- QUILLET, J. 1988: «Community, I: community, counsel and representation», en *The Cambridge history of medieval political thought, c. 350-c. 1450*, J. H. Burns, ed., Cambridge: Cambridge University Press, pp. 520-572.
- RUBINSTEIN, N. 1987: «The history of the word *politicus* in early-modern Europe», en Anthony Pagden, ed., *The languages of political theory in early-modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 41-56.
- STERNBERGER, D. 1982: «'Politics' in language: twelve notes on the history of words and meanings», en M. Cranston y P. Mair, eds., *Language and politics/Langage et politique*. Bruxelles: Bruylant, pp. 25-39.

José María Rosales es ayudante de Filosofía Moral en la Universidad de Málaga. Coeditor con J. Rubio-Carracedo de *La democracia de los ciudadanos*, Suplemento I (1996) de *Contrastes*.
Dirección Postal: Departamento de Filosofía, Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras, Campus de Teatinos, E-29071 Málaga.