



La ciencia política en el Medioevo Occidental

HERNANDEZ GODOY, Jesús

Universidad Católica Cecilio Acosta
jhernández@unica.edu.ve

Resumen

En este artículo se estudia la política y la ciencia del derecho en el medioevo occidental, donde debido al desconocimiento de los escritos Aristotélicos, difícilmente podemos hablar de la política como ciencia. En este período se verificó el claro dominio de la supremacía eclesiástica sobre el poder civil, y las continuas luchas, tanto desde el punto de vista teórico como desde el punto de vista práctico, que éste último perpetró para reivindicar su independencia. Luego se plantea, gracias a las traducciones del árabe al latín, la recepción del pensamiento Aristotélico, así como la complejidad y consecuencias de dicha recepción. Con la llegada del insigne helénico, se eleva finalmente la política lugar que antigua y legítimamente le corresponde: de especulación a conocimiento científico; de apéndice de la filosofía a ciencia propiamente dicha.

Palabras clave: Ciencia política, ciencia del derecho, poder civil, supremacía eclesiástica.

Political science in the Western Medieval period

Abstract

This paper studied the policy and science of law in the Medieval West where, because Aristotelian writings were unknown, it was difficult to speak of politics as a science. The clear dominion of ecclesiastical supremacy over civil power during this period and the continual struggles the latter perpetrated to claim its independence were verified from a theoretical as well as a practical point of view. The study then presented the reception of Aristotelian thought, thanks to translations

from Arabic to Latin, as well as the complexity and consequences of this reception. With the arrival of the famous Greek, politics was finally raised to the place that since ancient times legitimately corresponded to it: from speculation to scientific knowledge, from an appendix of philosophy to a science in itself.

Key words: Political science, science of law, civil power, ecclesiastical supremacy.

Introducción

A falta del texto de Aristóteles, es considerable la dificultad en definir la “política”, designando una única obra, desde el punto de vista del contenido y del método, como una disciplina entre las disciplinas filosóficas.

En tal sentido, en el ámbito tradicional de la filosofía moral sólo nos encontramos con el escrito *De officiis* de Cicerón. Es verdad que esta obra viene ocasionalmente mencionada en la primera mitad del siglo XIII como manual para el examen universitario de “política”; sin embargo, tal obra no podía fundar (tal y como la haría poco tiempo después la política aristotélica), la disciplina desde el punto de vista sistemático en el cuadro de un principio de pensamiento del todo nuevo. De hecho, la obra políticamente correspondiente de Cicerón, *De Republicae*, no estaba disponible: de ella sólo se conocían pequeños fragmentos (al menos hasta 1820) y referencias esporádicas encontradas en los escritos de Latancio, Nono y San Agustín¹.

1 Latancio: autor identificado dentro de los llamados Padres de la Iglesia que vivió durante los siglos III–IV, cuya famosa traducción del libro III “*res publica*” de Cicerón no puede ser catalogada sino con el apelativo de “oscura”. Sin embargo tiene el mérito de ser una de las pocas fuentes conocidas de la ciencia de la política y del derecho antes de recuperarse los escritos de Aristóteles. Nono: nacido en la provincia de Panápolis en el alto Egipto. Vivió en el siglo V y fue autor en su juventud del poema épico “*Las Dionisiacas*”. Posteriormente se convirtió al cristianismo y compuso en hexámetros la *Paráfrasis del Santo Evangelio de Juan*. El tercer autor, san Agustín, no necesita presentación alguna.

1. Política y ciencia del derecho

La literatura ético-política surgida apenas un siglo antes del grupo de la escuela humanista de Chartres, nos muestra la riqueza que podía ofrecer el escrito *De Officiis* de Cicerón: nos referimos al importante *Policraticus* de Juan de Salisbury². Juan utiliza los conceptos – guías Ciceronianos de la ética de los deberes, como las nociones de honesto (*honestum*) y útil (*utile*) para mostrar los principios y límites de la interpretación y aplicación adecuada (*equa*) del derecho.

Sin embargo, este autor tuvo muy poca influencia sobre los juristas especializados los cuales estaban más interesados en el derecho positivo que en conceptos político-filosóficos, e incluso marcaron una clara línea de separación según el principio fundamental: “nada de esto se refiere al derecho, sino a Cicerón” (*nihil hoc ad ius, ad Ciceronem*).

La referencia a ambos derechos nos conduce fuera del ámbito de competencia de los filósofos moralistas y de los filósofos en general. De hecho el derecho eclesiástico, en cuanto ámbito de la teología práctica (y que rápidamente se haría autónomo), pertenece a los teólogos, puesto que éste se comprende a sí mismo sobretudo como desarrollo eclesiástico y aplicación práctica de las normas bíblicas. Y el derecho romano (o mejor dicho, la codificación hecha por Justiniano en los años 529-565) es materia de los juristas de profesión; su contenido y estudio se amplían y profundizan en el siglo XI, a partir del redescubrimiento del Digesto y de partes

2 Filósofo inglés nacido en Old Sarum 1115 y muerto en Chertres 1180. Fue secretario del Arzobispo de Canterbury, primero de Teobaldo y después de Tomás Becket, a quien acompañó al exilio y cuya biografía escribió. En 1176 se convirtió en Obispo de Chartres. De su colección destaca esta obra, *El policraticus*, que es considerada como el primer tratado de filosofía política de la edad media en el que se mostró partidario de la separación absoluta entre Iglesia y Estado; y *Metalogicon*, donde expuso la lógica aristotélica y defendió la necesidad de reformarla.

dispersas del *Codex* y de Las Novelas³, sobrepasando así el estudio de las *artes*.

El haber tomado ambos derechos como fuentes de la “política” nos parece del todo justa, en cuanto viene realizada no sobre la base de una disciplina científica llamada “política”, sino mas bien sobre la base de la extraordinaria importancia de ambos derechos en la concepción del poder y en la formación de las teorías políticas. Así lo testimoniaba Robert Kilwardby (1250), en su importantísima doctrina sobre la ciencia del derecho⁴.

De hecho, en los tiempos de la llamada “lucha por las investiduras” (a finales del siglo XI), la lucha política, la formación de teorías políticas y la ciencia jurídica se unifican y compenetran cada día más y de manera siempre más estrecha. Una teoría política no puede ser autosuficiente sin un fundamento jurídico; y una confrontación política no puede prescindir de esta teoría o marco ideológico. Por tanto la ciencia jurídica canonística-teológica y aquella romano-secular, y los juristas de profesión, vienen llamados directamente en causa para fundamentar teóricamente la política, y sus discípulos escolares (en medida creciente) para llevarla a la práctica. Esta unión de ciencia jurídica y política alcanza velozmente los vértices del poder espiritual y mundano, y de allí se difunde.

A partir de los siglos XII y XIII, con el amplio proceso de escritura y sistematización de la vida jurídica, cambia la forma y la comprensión que la cristiandad tenía de sí misma y de sus miembros. La cristiandad coincide, como antes, con la Iglesia (*ecclesia*) en cuanto cuerpo místico de Cristo (*corpus Christi mysticum*) que

- 3 El *Codex Iustinianus* es la recopilación de todas las constituciones imperiales desde el emperador Adriano; el *Digesto o Pandectas* era la compilación de la jurisprudencia romana; las *Instituciones* era un verdadero manual de derecho; el las *Novelas* era la recopilación de los edictos publicados entre 534 y el 542: todas conforman el famoso *Corpus Iuris Civilis*.
- 4 Robert Kilwardby, un inglés que vivió en el siglo XIII, fue un importante maestro de la ciencia del derecho en París, posteriormente se convierte en monje dominico, llega a ser Cardenal –Arzobispo de Canterbury– y muere en 1279.

comprende a todos los bautizados, clérigos y laicos. Pero la Iglesia Latina asume ahora una configuración jurídica institucionalizada siempre más determinada, que proviene del papado y a éste está dirigida. Tal configuración hace definitiva la ruptura de la cristianidad entre Oriente y Occidente, haciendo de la jerarquía de los oficios de los ordenados *in sacris* (consagrados), guiados por el Papa, una estructura determinante.

A esta jerarquía, que se basa sobre los oficios eclesiásticos y sobre la administración de los sacramentos, los reyes, considerados hasta ese momento y también según la tradición eclesiástica como personas “consagradas” en modo sacramental por la unción recibida al momento de su coronación, no pueden, de ahora en adelante, tener parte alguna en ella. Estos deben estar al vértice del mundo laico, netamente separado del mundo jerárquico eclesial; y ser simultáneamente una parte de la Iglesia subordinada a la jerarquía de los clérigos. Por tanto el Papa es el único representante (*vicarius*) de Cristo en la tierra y sólo los “consagrados” comunican toda la gracia divina; es cierto que los reyes tienen la función de defender a la Iglesia, pero no deben participar en el gobierno de las cosas espirituales.

A partir del Papa Gregorio VII (1073-1085), la reforma alto-medieval de la Iglesia, afianzada en una instancia cada vez más espiritual, eleva tales pretensiones a niveles nunca antes vistos y busca afirmar el principio que, una sola persona, al interno del único *corpus Christi mysticum*, decide en última instancia todas las cuestiones referidas a la forma de vida ligada a la salvación de todos los cristianos en el mundo⁵.

La solución a tal dilema, desde un principio, se presentó de estampa romana y jurídica: las antiguas reglas actualizadas (cáno-

5 A pesar que tal principio hoy en día nos parece normal y basado en una ancestral teología de la cristiandad católica, se trataba para la época de un principio altamente controvertido y de no fácil solución, porque ponía en el tapete un problema jurídico de profundo contenido teológico. La relación Iglesia-Estado aún no estaba tan claramente definida como en la actualidad.

nes) y el derecho eclesiástico regularían de manera vinculante las diversas formas de vida cristiana en el mundo⁶.

De manera que el poder terrenal se pone, ideal y políticamente, a la defensiva, y para colmo de males, el imperio germano entra en una profunda crisis; los reyes y emperadores alemanes son los primeros en ser golpeados y abrumados por la nueva determinación papal de la relación entre la Iglesia y el mundo: esto a causa de su posición predominante en Occidente, de la irrenunciabilidad a su influencia sobre la “Iglesia imperial”, y de su particular relación con la Iglesia romana.

Por tal motivo, reyes y emperadores germanos son obligados a aceptar el reto de producir una definición propia de su legitimación y de su derecho. Ciertamente esta definición no podía ser tan clara y consecuente como la definición papal: el imperio, que encarna la dignidad suprema del poder mundano, no ha tenido nunca a su favor ni pretendido estar por encima (a diferencia de su “rival”) del máximo poder espiritual, aunque se hallan hecho ocasionalmente tentativos de esta índole sobre los ciudadanos individualmente considerados.

Estaba claro que el poder temporal (específicamente el imperio) quería ser reconocido de “rango similar” al espiritual, y como éste último, puesto directamente por Dios y ante éste responsable. Pero su doctrina de “rango similar” se encuentra decididamente en desventaja en comparación con la afirmación hecha por el papado referente a la responsabilidad última; de hecho, una afirmación del género es, en esencia, totalmente extraña a los asuntos temporales.

Por ello el imperio no puede y no quiere responder a las “cuestiones” que sobre este particular le vienen solicitadas. Por el

6 Para empezar, la concordancia con la Iglesia romana es más que necesaria: es una obligación! O tal y como se entiende hoy en día: *Roma Locuta causa finita*. Por otro lado, cuando hablamos de derecho eclesiástico, nos referimos al desarrollo de un rápido proceso creador que se verificó por parte de los papas desde Alejandro III (1159-1181) en adelante, y que trajeron importantes consecuencias que se tradujeron en reformas jurídicas en el ámbito eclesial y secular.

contrario, el imperio quiere conservar su derecho tradicional y su dignidad sagrada, y resolver posibles puntos de conflicto en la práctica (a través de la confrontación política o el acuerdo) y no así en la teoría, tal y como había sucedido en precedencia. Y sin embargo, obligados a defenderse aclarando su posición contestada, los reyes y emperadores alemanes acopian títulos y argumentos de las fuentes más diversas: de la Biblia, de la historia, del uso y del derecho romano. Su inmediata gracia divina la encuentran fundamentada en la Biblia⁷, prefigurada en la dominación imperial “teocrática” de Constantino y Carlo Magno, atestiguada en el uso constante e inveterado, fijada y acreditada en el derecho de Justiniano.

Ya anteriormente emperadores y reyes habían acudido a cada una de estas fuentes, y esporádicamente al derecho romano. Pero sólo a partir de ese momento éstas son reunidas en una argumentación más fluida y elaborada. En un primer momento, el experto del derecho Petrus Crasus⁸ defendió el poder real del rey Enrique IV utilizando el derecho romano de manera más rica de cuanto fuese utilizado con anterioridad, comprendiendo ahora el Digesto, los cuales no se utilizaban desde hacía más de medio siglo.

A partir de este momento el vínculo común entre los “doctos” que estudiaba e interpretaban la codificación jurídica del emperador romano Justiniano y de los emperadores y reyes germanos se fortaleció de tal manera que se mantuvo firme durante siglos. Este vínculo se hizo posible gracias a la idea política de Roma. Esta indicaba la convicción que el reino imperial franco-alemán no se trataba solamente de una “renovación” del antiguo imperio romano, sino que era aquel reino romano que continuaba a subsistir ininterrumpidamente hasta el final de los tiempos por fuerza (obra

7 Por ejemplo Daniel, 4, 14; Reyes 14, 14; Romanos 13, 1-6.

8 Petrus Crasus, experto laico del derecho que defendió el poder real de Enrique IV en su obra *Defensio Henrici IV regis*, en *Monumenta germaniae Historica, Concilia, Epistolae, Libelli de Lite* 1, pp- 432-453. Esta obra fue escrita entre los años 1080-1084, y gira alrededor del binomio ley-derecho.

y gracia) de la transferencia de poder (*translatio imperii*) por voluntad de Dios. De modo que el conteo de los emperadores empieza con los Salios hasta llegar al propio Augusto o Cesar, y a su gran obra de derecho le viene atribuida una validez que se extiende en el tiempo.

Así, la pretensión del imperio (ahora romano-germánico) y la autoridad del derecho romano se sostenían mutuamente: por medio de las máximas del derecho romano, la dimensión imperial afirmaba derivar inmediatamente de Dios y de ser universal; asimismo se comprendía a sí mismo como sacro (*sacrum imperium*) y al emperador como un legislador que crea –análogamente– a la Iglesia papal y en cooperación (y competencia) con ésta. El derecho romano influye directamente sobre la idea y estilo sobretudo de dominación imperial de los Staufen, así como, de manera continua, sobre el ejercicio del poder en Italia.

Como hemos visto, la “recepción” del derecho romano ha demostrado ser un proceso mucho más complejo y rico de lo que se creía en precedencia: proceso que trajo múltiples consecuencias. Una de estas consecuencia, quizás las más impredecible, es que el papado y la Iglesia aprovechan, de manera más intensa, el desarrollo de la nueva ciencia jurídica. El derecho canónico clásico (cuyo padre Graciano, alrededor del año 1140, en su condición de profesor de teología en el enclaustrado de los santos Felice y Naborio y no aún como jurista eclesiástico de la universidad de Bolonia), se asemeja desde el punto de vista tanto teórico como práctico al derecho romano; es más, gracias a éste último, el derecho canónico debe (en general) su superioridad evidenciada en la forma jurídica.

Si bien es cierto que es en la propia tierra de los emperadores romano-germánicos (antes que en cualquier otro lugar) que el derecho romano se hace valer y sentir, no es meno cierto que tal validez se basó, por vía indirecta, en el derecho eclesiástico, es decir, a partir de la política de reforma iniciada por el IV Concilio Lateranense, y por tanto actúa en el ámbito secular trámite su pensamiento jurídico y en general a través del modelo suministrado por todo

el derecho canónico codificado. Y en materias donde no existan disposición jurídica alguna, el derecho eclesiástico hace valer el derecho romano, y le confiere al derecho común fuerza subsidiaria de ley. En descargo del derecho imperial, del lado mundano, valía la secuencia inversa aunque no era tan común como del lado espiritual.

Pero para que el derecho común pudiera ser aplicado como ley, éste debía ser catalogado. En realidad, esto sucedía ya desde el año 1220 y se había extendido rápidamente por toda Europa; y en Alemania se produjo en la medida que se dio a conocer el derecho canónico.

El modo tradicional de proceder jurídico, cuya observancia y realización eran consideradas funciones principales de la política, vienen absorbidas por la nueva ciencia del derecho. Desde los últimos decenios del siglo XIII, los principios jurídicos y las codificaciones mundanas habían sido entendidos en toda Europa no tanto como conservación escrita del derecho consuetudinario, sino como legislación que procede de la plenitud del poder real (plenitud de poder imperial), prescindiendo del hecho que en la práctica venía declarada sólo la costumbre (aprobada, redactada o cambiada con el consentimiento de los “grandes” de los reinos) o la ley real.

Con esta nueva visión, se manifestaba un nuevo pensamiento sobre el poder político y sobre el derecho. Desde el punto de vista del derecho constitucional, la doctrina de la plena potestad legislativa real era sólo una espléndida teoría, que no tendría nada en común (al menos durante un buen tiempo) con la oscura realidad, en la cual se mezclaban derechos, pretensiones ilegítimas e intereses personales de fuerzas diversas.

Pero desde el punto de vista del derecho estatuido, esa era de gran importancia. De hecho, da expresión jurídica a una teoría política, con cuya ayuda viene comprendida y acelerada el pase de la idea de unidad cristiana a la representación de una unidad política de reinos cristianos y de dominios puestos en el mismo nivel, que se cumple durante el transcurso de los siglos XIII y XIV. La máxi-

ma de esta teoría se escucharía de esta manera: el rey, que no reconoce superior alguno por encima de su investidura, es emperador en su reino (*rex superiores non recognoscens in regno suo est imperator*); brevemente sería: *rex imperator in regno suo*.

Esta máxima era el resultado de la acción recíproca del derecho romano y del derecho eclesiástico, donde la proposición principal político-teórica de los reyes europeos venía derivada de la proposición secundaria, en sentido gramatical, de una decretal del Papa Inocencio III. La ficción jurídica la ponía en condición de transformar el derecho imperial (rechazado al inicio) convirtiéndola en un apoyo de la autonomía real y en contra del universalismo imperial, y rápidamente también contra el universalismo papal. La idea de un emperador que legisla con plenitud de poder era Justiniana; por el contrario, su aplicación a los reyes, y no sólo a los emperadores romano-alemanes, era canonística, y fue retomada en la ciencia jurídica de los legistas por la escuela eclesiástica, tal y como ocurrió en Francia, Inglaterra, Castilla, Hungría y Polonia. Bártolo de Sasoferrato⁹ aplicaba esta máxima a las ciudades del reino de Italia.

Los derechos y la nueva ciencia del derecho adquirieron desde los siglos XI y XII un doble significado para la política. Ambos signaban la concepción del poder, predisponiendo principios de interpretación y de fundación del actuar político, y de las pretensiones que a tal efecto se levantaban. Por tanto transformaron el ejercicio del poder político, haciendo posible el reconocimiento y la adopción de la legislación como competencia del poder. La inserción sistemática de la actividad legislativa en la doctrina del Estado es obra de la escolástica: fue realizada por el doctor angélico Santo Tomás de Aquino.

9 Bártolo o Bártulo, jurisconsulto italiano, nacido en Sasoferrato 1314 y muerto a Perugia 1357, es considerado el fundador de la escuela de los comentaristas. La extensión y profundidad de sus conocimientos, la práctica judicial que hizo antes de dedicarse a la enseñanza, lo nuevo de sus concepciones jurídicas y el acertado manejo que hizo de la dialéctica, dieron a sus obras y opiniones una gran autoridad.

2. La recepción de Aristóteles y la ciencia política

Los humanistas ciertamente tenían en común con la escolástica (la cual combatían y polemizaban, pero que ambas en conjunto crearon el concepto de medioevo) más de lo que las airadas discusiones permitieran reconocer. No se trata tanto de la común retoma (que persigue fines diferentes) de la antigua tradición no cristiana, sino más bien del principio conceptual que la hace posible. La recepción escolástica de Aristóteles produjo intensas y conscientes diferencias entre la fe y el saber, teología y filosofía, gracia y naturaleza, y llegó hasta la relación Iglesia y Estado.

Bajo la tutela de Tomás de Aquino (1225-1274), venía reconocido un orden propio a la naturaleza y al hombre en cuanto forma parte de ella, dirigido según un fin y una finalidad conocible por el intelecto natural, entendido como orden específico creado por voluntad de Dios. El orden natural no debía ser superado por la gracia divina, sobre la base de la motivación que la voluntad mal guiada y la conciencia no iluminada del hombre lo habrían hecho reaccionar; el orden natural debía ser llevado a cumplimiento por la gracia divina (*la gracia no suple a la naturaleza, sino que la completa*).

Por tanto, para la mayor parte de los humanistas y de los escolásticos es común la concepción según la cual no existe un “orden” invertido (que en este caso no ameritaría seguirse llamando orden) que se contrapone al orden justo, sino que existe un doble orden graduado, orientado directamente a lo justo.

Desde este punto de vista, la recepción escolástica de la filosofía del pagano Aristóteles y la apropiación humanística de los autores paganos-antiguos se apoyan sobre el mismo presupuesto conceptual. Los paganos pronto dejaron de ser los “injustos poseedores”¹⁰ de algunas verdades conciliables con la fe cristiana, de reglas éticas y de artes juveniles en relación con el anuncio cristiano;

10 Así los llamó San Agustín en: AGUSTÍN, *De doctrina christiana*, 2, 31, 48.

ahora eran considerados como los maestros legítimos y necesarios de las amplias bases del saber “natural”.

Sólo así el antiguo patrimonio del pensamiento filosófico podía desarrollar la acción recíproca que precedentemente, al inicio del medioevo, había sido bloqueada: los autores antiguos no son simplemente un instrumento de transmisión de la ciencia cristiana, sino que reaccionan sobre ésta, cambiándola y colocándola bajo el prisma de nuevos criterios.

La metamorfosis del pensamiento en la escolástica fue un proceso mucho más complejo y mucho más borrascoso de lo que a simple vista pudiese parecer. En las obras de Anselmo de Canterbury¹¹ (1033-1109) se reconoce (no tanto al inicio) el primer punto culminante del empleo de la fe en la búsqueda intelectual a favor de la teología.

En comparación con la filosofía y la teología islámica y hebrea, superiores a la cristiana sobre todo desde el punto de vista científico puesto que ya habían sido previamente helenizadas, la ciencia del medioevo latino experimentó un profundo cambio en los propios principios de pensamiento, en los propios métodos, contenidos e instituciones. La historia de la teoría política estaba implicada, decididamente, en este proceso de cambios.

Esto se refleja sobretodo en las traducciones de Jacobo de Venecia¹², publicadas alrededor del 1130 en contacto con Bizancio, transmitieron el completo conocimiento de los escritos de lógica de Aristóteles, conocidos sólo en parte para la época. En una segunda oleada mucho más importante, la cual duró hasta la mitad

11 San Anselmo de Canterbury fue un filósofo y teólogo Benedictino Italiano, Abad de Bec y Arzobispo de Canterbury. Fue uno de los teólogos más ilustres de su época. Se le considera el fundador de la escolástica medieval. Su contribución más significativa a la filosofía fue la formulación del argumento ontológico, con el que pretendía demostrar *a priori* la existencia de Dios. Se recomienda confrontar las obras de este autor como *De Veritate*, *Monologium* y *Proslogium*.

12 Jacobo de Venecia: religioso y escritor italiano que debe su fama a la *leyenda áurea*, la obra hagiográfica más importante de la edad media. Escribió también un tratado sobre San Agustín y el *Liber Marialis*.

del siglo XIII, el Occidente latino tuvo finalmente a disposición al Aristóteles latino por entero (hablamos de la metafísica, escritos éticos y de filosofía de la natura) conjuntamente con las obras comúnmente conocidas como neoplatónicas y pseudo-aristotélicas, aunado a los compendios, comentarios y tratados de los filósofos islámicos y hebreos.

Toda Europa occidental estuvo involucrada: Desde Toledo, España, llegaba la mayor parte de las traducciones Árabe-Latinas; de Italia las greco-latinas; la sede central de la concentración científica se produjo en París; de modo que la forma organizativa de su búsqueda científica (bajo la atenta y perspicaz mirada de la autoridad eclesiástica, la cual sospechaba de todo y de todos) fue el universo local: una unión (*universitas*) de maestros que se constituyó alrededor del 1200 en función de un “tranquilo” estudio de Aristóteles. Sólo al final de esta segunda oleada el Occidente latino pudo conocer, aparte de la primera traducción completa de la *Ética Nicomaquea*¹³, la *Política* de Aristóteles, la cual había permanecido desconocida hasta aquel momento, incluso para los árabes.

Esta viene recibida en una época relativamente tardía, pero propio por esta razón viene inserta en el complejo contexto de la filosofía aristotélica, sin la cual esa no habría podido desarrollar una profunda influencia sobre el pensamiento político. Alrededor de 1260 el dominicano Guillermo de Moerbeke (1215-1285), originario de Brabante, terminó (en la corte papal de Viterbo) su primera traducción fragmentaria sobre Aristóteles. De esta manera la disciplina científica de la “política” recibió, por primera vez, una base textual autónoma.

Las subdivisiones escolásticas de las ciencias mundanas ya habían reservado precedentemente un puesto a la política como

13 Elaborada por Robert Grosseteste, Filósofo inglés, Obispo de Lincoln y traductor de Aristóteles que elaboró una doctrina a favor de la ciencia experimental. Su originalidad como pensador se manifiesta sobre todo en su teoría sobre la luz y en el hecho de aplicar a ésta un modelo geométrico. Se le considera uno de los fundadores de la llamada escuela de Oxford. Asimismo es el autor de *Compendium scientiarum*.

tercer sector de la filosofía práctica: como ética política (*ethica politica* o *publica* o *civilis*), después la ética individual (*ethica solitaria*) y después la doctrina relativa al ámbito doméstico (*ethica oeconomica*).

Sin embargo era un puesto que quedaba vacante. De hecho estas subdivisiones no conocen ningún libro específicamente referido a la política. Por ello, y a modo de ejemplo, una subdivisión parisina de la ciencia de la primera mitad del siglo XIII no contempla esta disciplina: las últimas dos partes de la ética, la economía y la política vienen comprendidas según algunos en el derecho romano (*leges*) y en el derecho eclesiástico (*decreta*); según otros en el escrito de Cicerón sobre los deberes (*De officiis*); otros aún afirman que Aristóteles había compilado, sobre tal argumento, un libro en árabe, pero que aún no había sido traducido. Sólo con la recepción del escrito aristotélico *La Política* se convierte en una facultad científica, en una ciencia, que desde los tiempos de Tomás de Aquino tiene un nombre propio: “ciencia política” (*scientia politica*).

En cuanto a la disciplina de la enseñanza universitaria, la “política” no juega ningún papel de relieve. De hecho, la “política” continúa ligada a la ética individual y no viene tratada, para nada, en las lecciones universitarias. Sin embargo se logró un avance importante: quien de ahora en adelante tratase cuestiones políticas sobre bases filosóficas no puede prescindir de Aristóteles, a menos que desarrolle el argumento sobre bases totalmente diversas (como en efecto se hizo): teológica-hierocráticas ó jurídico-históricas.

Los comentaristas de la *Política* que nacen de las lecciones universitarias no son los únicos ni muchos menos lo más eficaces y agudos analistas de la *Política* Aristotélica en el medioevo. Hubo otros lugares de apropiación del conocimiento del ilustre helénico.

Observemos por ejemplo la escolástica. A diferencia de Aristóteles, la doctrina de la comunidad política no puede ser para los pensadores cristianos-escolásticos la disciplina principal y la guía de las ciencias prácticas (*principalíssima architectonica scientia*). La felicidad del individuo (vista desde una perspectiva singular)

que mira a la comunidad política viene subordinada, de hecho, al fin “más sublime” de la beatitud eterna y por tanto la “ética individual” mantiene su lugar de hegemonía: la “política” queda incardinada en la construcción de las ciencias, cuya cúspide es la teología (a pesar de la readquirida autonomía de la filosofía) porque precisamente esa reflexiona sobre el fin último del individuo y del universo entero.

Por esta razón el pensamiento escolástico recurre en infinidad de ocasiones a la “política”: aparte de los comentarios especiales, que aciertan el sentido literal o lo discuten continuamente en cuestiones (discusiones de problemas prácticos), también se le observa al interno de las grandes obras sistemático-teológicas¹⁴, o en los tratados sobre los fundamentos y sobre las relaciones entre los poderes seculares y eclesiásticos. Se trata de la conocida “publicista”, que no es más que escritos polémicos científicos que nacen en ámbito académico pero que no son pensadas ni importantes para las lecciones universitarias.

3. Complejidad de la recepción

Las estratificaciones examinadas en las páginas precedentes son distinguibles y describibles separadamente según la forma dominante en la cual se manifiestan y según la época de su recepción en el pensamiento político del medioevo latino. Y sin embargo, dos elementos no pueden ser olvidados: a) todo estrato es más antiguo de las propias manifestaciones medievales; y b) la forma en la cual se produce su recepción medieval son estructuras complejas y entremezcladas.

Mucho antes de su adopción en el medioevo, cada estrato estaba más o menos expuesto a fuertes procesos de fusión. Así la conversión de Clodoveo al cristianismo fue precedida por muchos siglos de vida en común de los germanos con las poblaciones de las

14 Tómese como ejemplo la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino.

provincias conquistadas, organizadas y conformadas según modelos delineados desde la antigüedad y por el cristianismo, y que a su vez habían influenciado la religión y el derecho de los germanos.

Es más, su conversión y adoctrinamiento bajo la tutela de la Biblia y de los Padres de la Iglesia Latina significan, en conjunto, una romanización. La Biblia es el origen histórico de toda ciencia y sabiduría: esta apologética construcción de soporte de san Ambrosio y Flavio Magno Casiodoro¹⁵, dirigida contra aquellos “cultos” despreciadores de la Biblia, puede tener una cierta validez para los pueblos germánicos latinamente evangelizados, si la consideramos desde el punto de vista de la historia de la recepción.

De hecho y haciendo un análisis más acucioso, su romanización preparó el terreno para la sucesiva recepción de la antigüedad. Conceptos e ideas del derecho romano influyeron no solo sobre los registros latinos de los derechos de los pueblos germánicos en el primer medioevo o sobre la recepción que estos tuvieron en el tardío medioevo, sino que también actuaron sobre la lengua de las traducciones latinas de la Biblia, de las cuales la más importante es aquella realizada por san Jerónimo (la Vulgata)¹⁶, difundida de manera creciente desde el siglo VII y predominante desde el siglo IX, en modo particular allí donde la Biblia trata de la ley (como en el Pentateuco), o donde trata sobre el dominio real (como en el libro de los Reyes).

Paralelamente, procesos de fusión precedieron la recepción de los escritos aristotélicos durante los siglos XII y XIII. Son pro-

15 Flavio Magno Casiodoro, escritor y político latino, nacido en el 480 y muerto en el 575, desempeñó los más elevados cargos y se distinguió siempre por su bondad y rectitud. Compuso panegíricos de los soberanos godos, una crónica o historia universal (hoy desaparecida) y tratados sobre derechos, música, entre otros.

16 San Jerónimo, escritor y padre de la Iglesia nacido en Dalmacia en el 345 y muerto en Belén en el 419, fue secretario del papa Dámaso, quien le encargó la traducción al latín del Antiguo Testamento y la revisión de la versión latina del Nuevo. Su traducción, la Vulgata, fue declarada versión auténtica de la Biblia por el Concilio de Trento (1545-63), y es aceptada y usada por la Iglesia católica. Escribió además numerosos *Comentarios* bíblicos, un *Epistolario* y varias biografías de autores cristianos.

cesos totalmente diferentes entre sí; pero todos, en su conjunto, favorecieron la recepción. Se trata de dos eventos inicialmente separados el uno del otro, pero que al final se compenetran entre sí: el primero de estos es la escuela aristotélico-lógica, puesta en práctica por Boecio en el Occidente latino, pero donde, desde el punto de vista del contenido, resultan decisivas las posiciones fundamentales del neoplatonismo sostenidas por la grandísima autoridad de Agustín; el segundo es la interpretación neoplatónica de la filosofía aristotélica en la filosofía y teología árabe y hebrea de los siglos XI y XII.

En su interpretación, Aristóteles es el más comprendido entre los doctos del Occidente latino. Como ejemplo de ello tenemos al importante traductor y escritor Domingo Gundisalvi, que escribió a mediados del siglo XII, y quien realizó su recepción de Aristóteles mucho antes que se reelaborara, durante el siglo XIII, la propia filosofía aristotélica de manera más clara y comprensible a manos de Alberto Magno y Tomás de Aquino, para finalmente ser introducida en la tradición Occidental en vigor desde ese momento.

Antes que el humanismo interpretase los autores antiguos en sentido político según el antiguo ideal del *orator* (el cual disponía de una cultura omnicomprendiva, era el hombre auténticamente político y apto para administrar tanto los asuntos públicos como los privados), y antes que el humanismo contrapusiese tal ideal a la especialización jurídica, filosófica y teológica, la mayor parte de estos autores eran ya, desde hace largo tiempo, patrimonio intelectual del medioevo.

Sin embargo estos autores fueron leídos y comprendidos en forma diversa durante el medioevo, es decir, fueron entendidos a partir de aquella posición ambivalente descrita por los Padres de la Iglesia Latina (posición ampliamente recomendada por Graciano en sus *Decretales* en el 1140), según la cual una formación lingüística sobre la guía de la literatura pagano-antigua es ciertamente necesaria para acceder a la sagrada escritura y para defenderla, y aún así a esta literatura no puede atribuírsele valor normativo alguno.

La dificultad en definir el humanismo y así diferenciar los antiguos procesos de fusión de la nueva y maciza recepción de la literatura antigua se debe, en buena parte, al hecho que las reservas patrísticas vienen interpretadas, ya durante el proceso de fusión cristiana de las *saeculares litterae* en el medioevo, en modo más restrictivo, o también (como comúnmente ocurrió) en modo más amplio; y que por otra parte los autores cristianos tardo-antiguos (como Agustín y Jerónimo) forman parte de las fuentes a las cuales preferiblemente consultan tanto el medioevo como en el humanismo.

La nueva valorización humanística de las *saeculares litterae* encuentra cumplimiento esencialmente en el pensamiento político, es decir, en relación al *vir vere civilis* en cuanto miembro de la comunidad. A través del ethos que le es propio, se espera que el hombre (ser social) aprenda más de los autores antiguos que de la jurisprudencia, la cual trata del *ius civile*, o de la filosofía política, que se ocupa del *animal civile*, o de la teología, que trata sí del fiel (*fidelis*), mas no propiamente del *civis*.

Las continuas inserciones de estratos siempre más amplios de patrimonio del pensamiento antiguo (tales como la Biblia Latina y la patrística, el derecho romano, la filosofía aristotélica y la literatura secular de la antigüedad), llevan a formas de recepción que por un lado se convierten en más complejas, ya que los estratos “más recientes” no cubren aquellos más antiguos sino que los penetran; pero que por el otro, gracias a la reflexión metódica de juristas y filósofos, consiguen estructuras más precisas.

Así, el pensamiento político es expuesto en medida particularmente elevada por la acción recíproca de una dinámica exterior y de una dinámica propia. Por una parte, dicho pensamiento viene agredido por los nuevos acontecimientos y es retado a interpretarlos; por otro lado, la ambigüedad de sus corrientes tradicionales de pensamiento y la ampliación de sus principios y fuentes le producen incesantes sacudidas en continuo movimiento, para tener a su vez los efectos sobre la comprensión de sí por parte de aquellos que comparten este pensamiento político.

Referencias

- AA.VV. (1997). *Storia del medioevo*, Editorial Bruno Mondadori, Milán.
- AA. VV. (1993). *Storia Della filosofia politica*, Génova.
- AGUSTÍN, *De Doctrina Cristiana*.
- AGUSTÍN, *De Civitate Dei*.
- ARISTOTELES (1993). *Etica Nicomachea*, en *Tutte le Opere*, Editorial Rusioni, Milán.
- ARISTOTELES (1993). *La Política*, en *Tutte le Opere*, Editorial rusioni, Milán.
- AVERROE (1994). *Il trattto decisivo. Sull accordo Della religione con la filosofia*, Milán.
- AVERROE (1997). *L'incoerenza Della incoerenza dei filosofi*, Torino.
- CICERON, Marco Tulio (1993). *Las Catalinarias*, Ediciones Arnoldo Mondadori, Milán.
- CUSSANO, Nicollo (1971). *La Concordanza Universal*, en *Opere religiose di Nicollo Cusano*, Torino.
- DE SILVA CANDIDA, Humbertus, *Adversus Simoniacos*.
- DOLCINI C. (1983). *Il pensiero politico del basso medioevo*, Boloña.
- EUSEBIO DI CESAREA (1979). *Storia eclesiástica*, Milán.
- FÁBREGA Y GRAU, Angel (1960). *Historia de los Concilios Ecuménicos*, Barcelona.
- GAUDEMET, Jean (1998). *Storia del Diritto Canonico*, Edizioni San Paolo, Torino.
- INOCENCIO III, *Per Venerabilem, Patrologiae Cursus Completus*, series latinas.
- JACOBO DE VITERBO (1993). *Il governo Della Chiesa*, Firenze.
- JUAN DE SALISBURY (1985). *Polycratus. L'uomo di governo nel pensiero medievale*, Milán.
- GUILLERMO DE OCCAM (1999). *Il filosofo e la politica*, Milán.
- QUINTILIANO, Marco Fabio (1997). *La formación dell' oratore*, vol. I, Libros I-IV, Biblioteca universal Rizzoli, Milán.
- MAFFETTONE VECA (1997). *L'idea di Giustizia da Platone a Rawls*, Bibliotecadi Cultura modena, Bari.
- Monumenta Germaniae Historica, Concilia, Epistolae*, Libelos de lites.

HERNANDEZ GODOY, Jesús

TOMAS DE AQUINO (1946). *Scritti Politici*, Boloña.

TOMAS DE AQUINO (1975). *Summa contro i Gentili*, Torino.

SENECA, *Epistulae Morales*.