

HISTORIA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO

LA EDAD MEDIA:
LA POLÍTICA
COMO TEOLOGÍA

TOMO



Dr. Emilio Rabasa Gamboa



HISTORIA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO TOMO II

**LA EDAD MEDIA:
LA POLÍTICA COMO TEOLOGÍA**

Dr. Emilio Rabasa Gamboa

México, 2023



1ª edición, 2023, *Historia del pensamiento político.*

Tomo II: La Edad Media: La política como teología

D. R. © 2023, Emilio Rabasa P Gamboa

D. R. © 2023, Movimiento Ciudadano

Louisiana 113, esq. Nueva York, Col. Nápoles,
Alcaldía de Benito Juárez, 03810, Ciudad de México

www.movimientociudadano.mx

El cuidado editorial estuvo a cargo de:

Bajo Palabra Ediciones S.C

Mariano Azuela 51, Ciudad Satélite
Naucalpan, Estado de México
C.P. 53100

Diseño editorial:

Erick Rodríguez Serrano



ISBN de obra completa:

978-607-59584-0-8

ISBN del volumen II:

978-607-59584-3-9

“Historia del pensamiento político. Tomo II: *La Edad Media: La política como teología*”, es una publicación de Movimiento Ciudadano, Louisiana 113, esq. Nueva York, Col. Nápoles, Alcaldía de Benito Juárez, 03810, Ciudad de México. Los artículos, documentos e investigaciones publicados son responsabilidad de sus autoras y autores. Movimiento Ciudadano, sus órganos directivos y ejecutivos son ajenos a las opiniones aquí presentadas; esta edición es una obra lanzada para estimular el conocimiento socioeconómico y político de nuestro entorno y su problemática (nacional y regional), sus derechos y obligaciones, así como para generar un diálogo sobre los avances y los retos de la participación y la representación política de la ciudadanía; el objetivo final de la obra consiste en comprender y elaborar propuestas de solución para las problemáticas detectadas.

Su distribución es gratuita y no tiene fines de lucro.

ÍNDICE

PRÓLOGO	7
AGRADECIMIENTOS	19
SAN AGUSTÍN DE HIPONA	21
a) El contexto histórico de la Baja Edad Media	21
b) Circunstancia y pensamiento político	52
SANTO TOMÁS DE AQUINO	83
a) El contexto histórico de la Alta Edad Media	83
b) Circunstancia y pensamiento político	127
DANTE ALIGHIERI Y MARSILIO DE PADUA	167
EPÍLOGO	191
BIBLIOGRAFÍA	195

PRÓLOGO

Este segundo volumen de la serie de tres libros sobre historia del pensamiento político se ocupa de las principales ideas que se gestaron y difundieron durante la Edad Media, siglos V al XV d. C., correspondientes a San Agustín de Hipona y Santo Tomás de Aquino, e incluye también a Dante Alighieri y Marsilio de Padua.

Al igual que en el volumen I, se utiliza una metodología derivada de la Escuela de Cambridge, Inglaterra, que consiste en la descripción del contexto, tanto general como de la circunstancia específica, para ubicar los escritos que contienen el pensamiento de los autores seleccionados y así poder relacionar el texto con su contexto. Esta línea metodológica ofrece unidad a la diversidad de autores y su pensamiento político.

El periodo correspondiente a este volumen fue un espacio de tiempo y lugar sumamente azaroso y muy complejo para la historia del pensamiento político. A diferencia de la Antigüedad clásica (Grecia y Roma, siglos VII a I a. C.), no tuvo un objeto que figurara como centro específico de la atención y la reflexión filosófica política como la polis griega o la república romana. El historiador de las ideas políticas se enfrenta a una suerte de *terra ignota*, un terreno desconocido por la inexistencia de una unidad política específica, ya que esta se encontraba en pleno proceso de formación durante las vidas de los dos principales autores seleccionados para este volumen.

En efecto, la Edad Media fue producto de, al menos, cuatro monumentales procesos históricos concatenados, pero claramente di-

ferenciados: el declive y la caída del Imperio romano¹, el surgimiento y la expansión del cristianismo², las invasiones bárbaras, y la lucha política entre el poder secular del emperador y el religioso del Papa.

Estos cuatro acontecimientos, extendidos a lo largo de varios siglos, habrían de configurar un paradigma histórico totalmente distinto al de la Antigüedad clásica grecorromana: *La crisis del siglo III^a abrió en la vida del Imperio romano una nueva era que puede caracterizarse como la época de disgregación de esa formidable unidad política y cultural constituida con tanto esfuerzo en los siglos inmediatamente anteriores*⁴.

No solamente se desgajaba la unidad que en Occidente había conseguido ese vasto imperio con Roma como su epicentro y capital (segundo después del de Alejandro Magno hacia el Oriente) en lo que sería un proceso de muerte lenta, pero progresiva y violenta, en virtud de las invasiones bárbaras que los últimos emperadores intentaron infructuosamente contener, sino que su sustrato cultural e ideológico se desvanecía gradualmente ante la expansión de una religión oriental procedente de Galilea, en el extremo este del Mediterráneo, que se había infiltrado en el territorio del imperio y extendido con enorme fuerza: el cristianismo. Con el surgimiento y expansión de esta religión, creció el poder papal al punto de confrontar al poder secular del emperador.

1 Frase tomada de *Historia de Roma*, célebre obra del jurista e historiador Theodor Mommsen, nacido en Dinamarca (1817) y muerto en Berlín (1903).

2 Al que posteriormente, pero dentro del mismo periodo histórico, se agregaría el islam.

3 Es la crisis que sigue al esplendor romano de los Antoninos, provocada por el resentimiento de las provincias e iniciada con la dinastía de los Severos, con la idea de sustituir las tradiciones romanas con las de Siria y África. Véase al respecto: Romero, José Luis (2012), p. 10.

4 *Ibidem*, p. 12.

En otras palabras, se extinguía un mundo sin que acabara de nacer el siguiente, que estaba en pleno proceso de formación en toda la cuenca del Mediterráneo en Europa y el norte de África, que fue el escenario de estos acontecimientos.

Los cuatro factores antes mencionados (la caída y el fin del Imperio romano, las invasiones bárbaras, el surgimiento y expansión del cristianismo, y la lucha por las investiduras) se fueron combinando y concatenando de tal forma que el paradigma histórico resultante no sólo fue consecuencia de la destrucción de Roma por los bárbaros, sino también de la fusión o asimilación entre ellos.

Al irse desvaneciendo las estructuras romanas, los espacios que dejaban eran ocupados, usados y transformados (no necesariamente destruidos) por los bárbaros para adecuarlos a la idiosincrasia de las tribus invasoras. Al mismo tiempo, el paganismo romano era enfrenado por el cristianismo que, al principio perseguido por el primero, luego fue venciendo cuando los nuevos jefes germanos fueron acogiendo en su seno la nueva religión, hasta que en 313, con el Edicto de Milán, Flavio Valerio Constantino (Serbia 272-Turquía 337) declaró la tolerancia religiosa y se proclamó el primer emperador cristiano. Así comienza la retirada pagana hasta proscribir al antiguo culto e iniciar la destrucción de sus templos. Con Teodosio, la persecución se revierte a los paganos y el cristianismo es proclamada como la religión oficial y única.

Como puede advertirse, esa transición paradigmática de la Antigüedad clásica a la Edad Media estaría marcada por una fuerte dosis de incertidumbre sobre el nuevo modelo de organización política que sucedería al imperio de Roma que se caía a pedazos mientras todavía eran muy endebles las nuevas unidades políticas emergentes tras la invasión bárbara. De ahí la gran duda sobre el objeto de la reflexión para estructurar el nuevo pensamiento político que seguiría al de la Antigüedad clásica, objeto del primer volumen de esta serie.

Cuando nace la reflexión filosófica con Sócrates, a quien siguen Platón y luego Aristóteles, no hay duda de que era la polis el centro de la atención especulativa, aun cuando (o, tal vez, precisamente por eso) había entrado en su declive y crisis después de las Guerras del Peloponeso en las que Atenas fue derrotada por Esparta.

La búsqueda de la justicia para el buen gobierno, como quedó suficientemente expuesto en el volumen I, fue el tema central de los socráticos y, posteriormente, de Cicerón en la república romana. Había, por lo tanto, un objeto cierto e indubitable para el análisis y la subsecuente elaboración de las respectivas teorías políticas.

Con el auge del Imperio romano, se pensó que este sería el tema central de la especulación filosófica. Ciertamente, lo fue de manera breve al principio, cuando se le consideraba el instrumento divino para asentar el reino del dios monoteísta cristiano en la tierra.

Después, las invasiones bárbaras⁵ avanzaron por los cuatro costados: los vándalos y visigodos en España y el norte de África a partir de 418; los anglos y sajones en Inglaterra, en 411; los hunos, unificados por Atila, y los ostrogodos, al norte y este de lo que hoy es Rusia, invadieron Europa Central⁶ y, junto con los lombardos, tomaron Italia. Finalmente, Roma fue saqueada durante tres días por Alarico y los visigodos en 410. La certeza imperial se derrumbó y, entonces, ¿hacia dónde debían dirigirse la especulación filosófica en general y el pensamiento político en particular? ¿Cuál debía ser su objeto de estudio y atención ante ese caos en el que había caído el Imperio romano?

Se ha dicho repetidamente que en la Edad Media no había Estado –aparte de Inglaterra– [...] sino únicamente comunidades feudales disipadas en feudos y comunas

5 “Los romanos llamaban bárbaros a todos los pueblos que no participaban de la cultura latina o de la helénica” [Brom, Juan (2020), p. 99].

6 Ibidem, p. 100.

sin oficiales regulares ni métodos organizados de acción [...] Sobre todo había simplemente fe en la Iglesia como el depositario de los medios de salvación y su distribución por los sacramentos, y cuya soberanía era aceptada humildemente por los hombres hincados en sus rodillas. Y esa Iglesia era una institución organizada con un sistema de oficiales, un cuerpo legal y un pontífice soberano capaz de controlar la administración e interpretar el derecho⁷. Por lo tanto, difícilmente podemos hablar de una política o teoría política en la Edad Media como un factor separado y distinguible o sujeto de estudio⁸.

De ahí el enorme mérito del primer tratadista de este volumen II, San Agustín de Hipona. De espíritu profundamente inquieto, como veremos a continuación en su biografía, logró captar ese momento histórico impregnado de confusión y plasmarlo en su célebre obra, *La Ciudad de Dios*, elaborada durante quince años, entre 412 y 426, para asestar un golpe de gracia al paganismo y defender al ascendente cristianismo al que se había convertido. Con ese texto, abre un nuevo capítulo en la historia del pensamiento político al tener una gran influencia en la primera mitad de la Edad Media.

Para la segunda mitad (siglos X al XV), Europa se había reconfigurado con vario reinos. En el Oriente subsistía el Imperio romano de esa latitud, producto de la partición que había hecho Diocleciano en el siglo III, y cuya capital fue Bizancio⁹ hasta que Constantino la refundó y bautizó como Constantinopla (hoy Estambul). Este Imperio perduraría hasta 1463, cuando fue invadido por los turcos, evento que marca el fin de la Edad Media.

7 Hernshaw, F.J.C. (1928), p. 16.

8 Ibidem, p. 16.

9 De ahí el nombre de Imperio bizantino.

Para el siglo IX había tres grandes centros de poder: el ya mencionado Imperio romano de Oriente o Imperio bizantino, el naciente Imperio del islam¹⁰ y el reino de los francos. Este último se mantuvo unido gracias a Carlomagno¹¹, generando lo que se conoció como el Sacro Imperio romano; sin embargo, tras su muerte en 814, terminó por dividirse mediante el Tratado de Verdún, firmado en 843 entre sus hijos. La parte de los francos occidentales, que daría lugar a Francia, fue para Carlos; la parte central, que abarcaba Aquisgrán al norte y la Borgoña en el centro y el norte de Italia, correspondió a Lotario, y la parte oriental de Germania, que acabaría de formar Alemania, a Luis. Toda esta partición se llevaría a cabo cuando la nueva composición de Europa era atacada en su flanco occidental por los vikingos desde el Atlántico norte: Francia en lo que es hoy Normandía y las costas de España entrando por el estrecho de Gibraltar al Mediterráneo hasta el norte de Italia e, incluso, Roma. Por lo que hace al lado oriental europeo, una segunda oleada de invasiones compuesta de musulmanes, eslavos, normandos y mongoles azotaría a los nuevos reinos. Defendidos por los señores lugareños, estos dieron pie a la formación de una nueva organización económica, social y política: los feudos, concedidos por el rey a sus vasallos en un intercambio de seguridad por lealtad, sobre

10 Otra religión, aparte del cristianismo, que nace en el siglo VII, en el desierto habitado por grupos beduinos en Arabia Saudita. Su fundador fue el profeta Mahoma, nacido en 570 en la Meca. Él empezaría a predicar en 613 y a redactar el texto sagrado, el Corán. Desde Arabia, el islam se extendería a Persia y el Imperio bizantino hasta Armenia, así como al norte de África. Su centro cultural y político fue Damasco, capturada por los árabes en 635 y convertida en su capital por los musulmanes (seguidores de Mahoma) en 661, hasta la conquista otomana en 1516. [National Geographic (2016), p. 37-45].

11 Hijo del rey franco Pipino el Breve. Ascende al trono en 768 y es coronado emperador en 800 por el Papa, con quien logra por un tiempo la reunificación de Occidente.

todo militar, del súbdito, lo cual dio lugar al surgimiento del feudalismo, un típico producto medieval¹².

Tres siglos antes, en el frente occidental de Europa, se había iniciado el movimiento que convertiría a los monasterios en bastiones espirituales e intelectuales del saber. Estos, de alguna manera, fueron sustitutos de la Academia y el Liceo del mundo antiguo, y antecesores de las universidades que también emergerían durante la Edad Media.

Uno de los primeros monasterios fue establecido por San Benedicto de Nursia (480-547). Este resultaría en la orden de los benedictinos, de donde saldría el Papa Gregorio I (590-604). Con él, se inició un proceso de fortalecimiento del papado, poder alternativo al secular del emperador y el rey, y cuya fuerza habría de configurar el escenario de la guerra de las investiduras¹³ que se prolongó durante casi un siglo, de 1075 a 1124, y que terminó con el Concordato de Worms. Durante estos años, además, el Papa se propuso recuperar los lugares santos y dio inicio el ciclo de las cruzadas.

Sin embargo, los conflictos entre los representantes del poder secular y el eclesiástico se prolongaron durante varios siglos más con los enfrentamientos entre los güelfos (partidarios del Papa) y gibelinos (partidarios del emperador), particularmente a mediados del siglo XIII, con la querrela entre el rey de Sicilia, Manfredo, y el Papa Urbano IV, que buscaba revindicar los derechos de la Santa Sede sobre Sicilia.

Es en ese contexto en el que nace Santo Tomás de Aquino (1225-1274), quien tuviera una vida corta. También, aparecen las primeras universidades: París, Bolonia y Oxford. En Bolonia, cobra especial auge

12 Romero, José Luis (2012), p. 47-52.

13 La investidura era el vínculo del beneficio que el rey otorgaba al señor feudal consistente en la porción de tierra que le permitía usufructuar. La disputa sobre quién debía configurar estos títulos, el poder secular o religioso, fue lo que originó la guerra de las investiduras.

el estudio del derecho romano para buscar argumentos que permitan afianzar el poder civil frente al religioso; en Oxford, con Roger Bacon, se desarrolla la ciencia empírica, además de las escuelas de traductores que le permiten a Santo Tomás contar con la primera traducción del griego al latín de las obras de Aristóteles, gracias a Guillermo de Moerbeke.

Fue este contexto intelectual, aunado a la herencia agustiniana, lo que llevaría a Santo Tomás a fundar la escolástica como corriente filosófica que buscaba reunir la religión con la fe en su *Suma Teológica*.

La Edad Media ha sido presentada como una etapa de oscuridad gnoseológica (“Edad Oscura”) entre la Antigüedad grecolatina de los siglos VI al I a. C. y el Renacimiento que aparece en el siglo XV, sobre todo en Italia y en la obra de Maquiavelo, como veremos en el volumen III de esta serie. Así, esta época es vista como un tiempo de rompimiento o fragmentación con la riqueza cultural e intelectual del mundo antiguo expuesto en el volumen I.

Nada más erróneo que la discontinuidad histórica entre ambos periodos: el pensamiento de Platón en el neoplatonismo que influye a San Agustín, y el de Aristóteles, decisivo en Santo Tomás, son una clara evidencia de la continuidad del pensamiento, a pesar de condiciones enteramente distintas en el nacimiento de las ideas políticas de la teoría clásica y de la escolástica medieval. Esto quiere decir que el pensamiento político adquiere con el tiempo una vida y dinámica propias que le permiten trasplantarse a escenarios muy diferentes de aquellos en los que nació y maduró, configurando nuevos corpus de ideas en años y siglos posteriores. Esto lo veremos con gran claridad en este volumen, por ejemplo, en la similitud entre la alegoría de la caverna de Platón y su luz solar, y la iluminación en san Agustín.

Por otra parte, no son San Agustín y Santo Tomás los únicos pensadores con ideas políticas durante los diez siglos que duró la Edad Media, donde también habrían de florecer el *Policraticus* de John de Salisbury, *La Divina Comedia* de Dante Alighieri y el

Defensor Pacis de Marsilio de Padua con su secularismo medieval; sin embargo, fueron sin duda los dos santos los más relevantes y cuyo pensamiento trascendió al Medioevo.

No obstante, en el presente volumen se han incluido en forma contrastante las ideas del poeta Dante sobre el fundamento de la monarquía en el orden divino y la confrontación del médico-teólogo Marsilio con el basamento popular. Esto se ha hecho por los siguientes motivos: 1) Ambos fueron casi contemporáneos en los siglos XIII y XIV, y ambos fueron italianos, aunque vivieron en ciudades distintas: Dante en Florencia y Marsilio en Padua; 2) Ambos vivieron el conflicto entre el papado y el imperio, y tomaron partidos opuestos: si bien Dante dedicó bastantes líneas de su *De Monarquía* a favor del emperador, como veremos en el capítulo respectivo, terminaría subordinándolo, en tanto güelfo que era, al poder espiritual del Papa. En tanto, Marsilio siempre fue gibelino y argumentó a favor del emperador; 3) Hubo una clara dicotomía entre ambos en cuanto a la base de la legitimidad de la monarquía como la forma ideal de gobierno. Dante, siguiendo a los padres de la iglesia Agustín y Tomás, defendió la idea de que la fuente del poder, tanto eclesiástico como secular, estaba en Dios. Marsilio confrontó esta idea y sostuvo que la legitimidad del poder debía encontrarse en el consentimiento del pueblo, una afirmación extraordinariamente revolucionaria para su época.

Analizar el contraste entre estas dos figuras medievales, y con ello la discontinuidad en el pensamiento universalmente reconocido de la monarquía hereditaria basada en la autoridad divina, es fundamental para entender mejor la diversidad de la teoría política durante la Edad Media, y con ella, el puente con la siguiente etapa, el Renacimiento, del que trataremos en el tercer volumen de esta serie.

Política, economía, ética y teología, todas éstas se desarrollan en una y están entrelazadas entre sí; o más estrictamente, la política y la economía están subordinadas a la ética, la que es ética revelada y por lo tanto teología¹⁴.

Como veremos con más detalle en los capítulos correspondientes a los dos pensadores seleccionados para este volumen II, la política estaba completamente asentada en:

[...] una concepción descendente del poder. El poder reside originalmente en un ser supremo, que con el predominio del cristianismo se identificaba con la misma divinidad. En el siglo V, San Agustín había dicho que Dios daba sus leyes a la humanidad por medio de los reyes. Y en el siglo XIII, Santo Tomás de Aquino expresó la misma idea al afirmar que el poder descendía de Dios¹⁵.

Por lo tanto, el poder político era una delegación del poder divino, provenía y se asentaba en este.

Era Dios quien designaba a sus representantes en la tierra. Según esta concepción, el pueblo no tenía más poder que el que se le había dado “desde arriba”. Todo cargo en el gobierno se cubría “desde arriba” y no por elección de una asamblea popular. Quien desempeñaba la dignidad suprema era tan sólo responsable ante Dios. Esta teoría del gobierno puede denominarse también teocrática, porque todo poder residía en Dios y provenía de él¹⁶.

Como puede advertirse, la verticalidad de esta teoría teocrática del poder contrastaba completamente con la horizontalidad de la teoría

del buen gobierno de la Antigüedad, fuera en la polis en Grecia o en la república romana, en cualquiera de las versiones de la constitución mixta.

Salvo al final de la Edad Media y gracias a Marsilio de Padua, se recupera la teoría ascendente del poder según la cual *el poder ascendía desde la amplia base de la pirámide social hasta su vértice ocupado por el rey o duque. Esta teoría ascendente del gobierno puede denominarse también teoría popular del gobierno, porque el poder residía, en su origen, en el pueblo¹⁷.*

No obstante las marcadas diferencias entre los dos autores medievalistas aquí expuestos, San Agustín y Santo Tomás, los une la convicción de que el fundamento de la política debía buscarse en el Dios único de las Sagradas Escrituras. A diferencia del mundo antiguo que buscó este fundamento en la ética, el medieval lo hizo en la religión, por ello la política como teología es el tema que ocupa el presente volumen.

14 Hearnshaw, F. J.C. (1928), p. 16.

15 Ullmann, Walter (2006), p. 15.

16 Ibidem, p. 15.

17 Ibidem, p. 14.

AGRADECIMIENTOS

En este volumen II de la serie *Historia del pensamiento político*, se mantienen los agradecimientos contenidos en el volumen I a diversas instituciones y personas determinantes para la realización de esta obra, con algunos agregados.

En primer lugar, al Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM por el espacio de trabajo y la tranquilidad que me brinda como investigador de tiempo completo con definitividad, y a su nueva directora, la Dra. Mónica González Contró, por la excelente guía y administración de la institución que facilita la labor de las y los investigadores.

A la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, y el Saint John's College de la Universidad de Cambridge, Inglaterra, que me ofreció el método contextualista que se aplica en esta obra, creado por el enfoque de la historia de las ideas políticas de los profesores John Dunn y Quentin Skinner.

Mi agradecimiento al maestro Gustavo López Montiel, quien mantuvo su contribución en la parte del contexto histórico propio de cada autor expuesto en este volumen.

Deseo así mismo reiterar mi sincero agradecimiento a los hermanos Francisco y Miguel Martínez por todo el amistoso apoyo que me brindaron para la realización de esta obra.

Especialmente, deseo reiterar mi gratitud a Movimiento Ciudadano en las personas del senador Dante Delgado y la diputada Ivonne Ortega, quienes con enorme visión y gran convicción han ofrecido el patrocinio de esta obra.

Deseo agregar mi agradecimiento por su excelente cuidado editorial a la casa *Bajo Palabra Ediciones S.C.*, y concretamente a Arturo Sánchez Meyer y Adriana Sánchez, de quienes recibí en todo momento su talento y comprensión en la manufactura del libro.

Mi gratitud al soporte reiterado de mi esposa María del Carmen Alanís Figueroa, y a la inspiración de mi hija Tania y mi nieta Ana.

Dr. Emilio Rabasa Gamboa

Profesor/investigador

por el Instituto de Investigaciones
Jurídicas de la UNAM

Ciudad Universitaria

Ciudad de México
Junio del 2023

SAN AGUSTÍN DE HIPONA

A) CONTEXTO HISTÓRICO

La caída de las ciudades helenas a manos de macedonios y luego de romanos generó la expansión de las bases que los primeros configuraron durante sus años de esplendor. Estos elementos fueron absorbidos principalmente por la cultura romana, y resultaron tan influyentes, que un elemento diferenciador del Imperio romano de Oriente fue que la lengua dominante era el griego, a diferencia del Imperio de Occidente, donde se hablaba latín. Esa herencia helena fue recuperada para generar una comprensión distinta del mundo en que vivían, pero también para construir una perspectiva que ellos querían mostrar a sus conquistados y contrapartes, como se ha planteado en el caso de Cicerón (Bunson, 2014).

Si bien las ciudades helenas cayeron, sus ideas perduraron a lo largo de varios espacios de tiempo y lugar donde el Imperio romano tenía influencia, generándose continuidades en el desarrollo del pensamiento con escuelas a las que en la actualidad se les ha ubicado con el prefijo *neo*, como el caso de los *neoplatónicos*. Grupos como este generaron influencias importantes en la comprensión del pensamiento antiguo, pues sin ellos no habría sido posible trasladar la estructura de los siglos V y IV a. C. a los inicios de la Edad Media y, posteriormente, con Aristóteles, a la segunda mitad de ese periodo histórico.

Mucho menos se habría podido generar la influencia que fue determinante para la creación de otras perspectivas como el cristianismo, pues requerían de una base filosófica que les permitiera sustentar las condiciones de una estructura teológica para justificar no únicamente su existencia, sino también los procesos de expansión que le seguirían (O'Donnell & O'Donnell, 2008, p. 12).

Diversas escuelas mantuvieron influencia, como los estoicos, el epicureísmo o el escepticismo, sin dejar de mencionar a platónicos y aristotélicos, que fueron determinantes para el pensamiento de San Agustín de Hipona y Santo Tomás de Aquino, autores fundamentales para sentar las bases no únicamente del cristianismo medieval, sino de diversas formas de entender el ejercicio de dicha religión en épocas subsecuentes.

En ese tiempo, si bien había diversos polos de poder que se venían configurando en otros espacios, el más importante se ubicaba a lo largo de la estructura del Imperio romano, mismo que se había expandido y consolidado en una gran extensión territorial que abarcaba diversas culturas locales a lo largo y ancho de la cuenca del Mediterráneo.

Si bien en la ciudad romana se mantenía el orden a partir de la experiencia y las reglas heredadas de la república, en el contexto de sus dominios la figura del emperador era fundamental para comprender y ordenar las relaciones de poder que le permitían mantener la unión de los territorios conquistados (Levick, 2000).

En ese contexto también surge el cristianismo, junto con otros elementos que son relevantes para la conformación del mundo occidental contemporáneo.

En ese sentido, para poder avanzar en los aspectos históricos que nos permitan comprender el desarrollo de perspectivas como la de San Agustín de Hipona o Santo Tomás de Aquino, es importante relacionarlos con hechos que dan sentido a su existencia y aportación, pero también a su relevancia para orientar las perspectivas no únicamente cristianas, sino de vida, y el entorno de la Edad Media en su conjunto.

DECADENCIA Y CAÍDA DEL IMPERIO ROMANO, SIGLO III D. C.

Un primer tema a discusión gira en torno a la caída del Imperio; sin embargo, este hecho no puede entenderse únicamente como un evento

importante en sí mismo, sino que es parte de un conjunto de procesos de rearticulación de las relaciones de poder que en ese momento se habían conformado tanto al interior del Imperio como entre los diversos actores en otros espacios, y que explicaban la estabilidad relativa del dominio de los emperadores (Levick, 2000).

También hubo presiones externas que, en el contexto de las alianzas entre grupos internos, resultaron fundamentales para debilitar no únicamente el poder del emperador, sino las estructuras romanas, sin mencionar los distintos procesos que se configuraron en torno a la división del Imperio y la prolongación de la existencia del Imperio de Oriente.

El Imperio romano se integraba de una gran cantidad de territorios y personas que iban desde la actual Inglaterra hasta el este del mundo árabe, y desde los confines de Europa del norte hasta el África septentrional. Mantener la unidad de esta extensión de orografías, grupos, religiones y economías, implicaba un gran esfuerzo institucional, pero también personal en términos de las habilidades políticas de los grupos que detentaban el poder en el centro del Imperio.

Además, despertaba la necesidad de poder, ambición, avaricia, pero también la esperanza de lo que el Imperio pudiera generar para sus integrantes en términos de riqueza y mejor calidad de vida, lo que se logró en algunas provincias. En diversos espacios del Imperio romano, se dieron transformaciones importantes que provocaron cambios en las condiciones de vida, sin embargo, en otros se profundizaron no únicamente las desigualdades, sino también los procesos de dominación donde se arrasaban poblados, se infringían castigos o se desarraigaba a las personas para llevarlas a otros lugares del territorio romano (Levick, 2000).

El Imperio se desarrolló en un contexto de violencia no sólo por las constantes guerras que se llevaban a cabo contra sus enemigos y grupos ya conquistados que generaban procesos de resistencia, sino

también por las luchas intestinas entre políticos. Muchas de estas culminaban con enfrentamientos armados fuera de los espacios de Roma, al interior de las provincias, lo que contrastaba con las necesidades de protección de las fronteras imperiales, así como con el aseguramiento de la extracción de recursos que se generaban en diversas zonas fundamentales para la subsistencia de Roma y las provincias.

Si bien es importante el papel que cumplieron los diversos emperadores que precedieron a la caída del Imperio, así como su inhabilidad para mantener la unión de sus tierras y de los grupos políticos que las controlaban, concentrarnos demasiado en ellos implica perder de vista los procesos que se consolidaban en algunas provincias, como el fortalecimiento de los grupos conquistados gracias a la necesidad de los recursos que aportaban y los cambios en la forma en que se aseguraba el dominio sobre ellos (O'Donnell & O'Donnell, 2008).

CAUSAS INTERNAS

LAS CRISIS INTERNAS POR LA SUCESIÓN

Entre los procesos relevantes para la caída de Roma, uno de los más importantes fue la competencia política y económica en torno a la división del imperio entre Oriente y Occidente, misma que se generó como parte de esa disputa entre las familias gobernantes. Si bien despresurizó y facilitó el control de los espacios de influencia que el Imperio había construido, también generó dinámicas políticas que modificaron las alianzas entre los grupos que controlaban ambos imperios, con los grupos conquistados y con otros con los que usualmente se enfrentaban.

En una primera instancia, los dos polos de poder buscaban mantener un equilibrio en términos de las áreas de influencia y sus dinámicas internas. El Imperio de Oriente comenzó a desarrollar alianzas con los grupos conquistados por Occidente, generando nuevas expecta-

tivas sobre la forma en que los territorios podrían reintegrarse para reconstruir el viejo Imperio. Este hostigamiento del Imperio de Oriente sobre el de Occidente se apoyaba en las esperanzas de los grupos conquistados por Roma de liberarse y poder reasumir su autonomía, a pesar de que esta ya se había otorgado a muchos de ellos.

De esa forma, la pugna entre Oriente y Occidente no únicamente se daba por la confrontación del dominio del territorio imperial, sino también en otras dimensiones como el abasto de alimentos, el control de la producción de mercancías de lujo y los minerales, así como la influencia religiosa que comenzaba a desarrollarse a partir de la expansión de las diversas vertientes del cristianismo (Levick, 2000). Todos estos fueron elementos que facilitaron el debilitamiento de las bases de control del Imperio, así como de la unidad que se había mantenido en los años previos.

En la discusión sobre las razones de la caída de Roma se han generado diversas hipótesis, algunas de las cuales están basadas en lo que autores posteriores plantearon buscando culpables ante la debacle que se dio después de varios acontecimientos que modificaron las relaciones de poder como se habían conocido en los quinientos años previos.

Sin embargo, la investigación reciente plantea diversos problemas que pudieron haber causado dicha caída, pero de manera mucho más relativa que si buscáramos un conjunto concreto de motivos. Es decir, la debacle no fue en el sentido estricto un evento que se dio de manera espontánea, sino que se configuró como parte de un conjunto de procesos con varios años de desarrollo que fueron generando cambios significativos que desembocaron en la pérdida del poder por parte de la élite romana, así como del control de sus provincias, lo que provocó la fragmentación de un territorio que se había construido y mantenido unido a lo largo de casi mil años (Levick, 2000).

Una de las perspectivas dominantes durante mucho tiempo planteó la caída del Imperio romano de Occidente como un evento por sí

mismo, catastrófico en el sentido de que acabó con las estructuras políticas que se habían conformado prácticamente desde el inicio de la república. Este evento fue el saqueo de Roma por Alarico en 410 d. C.

Es por ello que un cambio que pareció repentino realmente fue producto de la inhabilidad de los políticos romanos de ese momento para mantener al Imperio unido. Se empoderó a diversos grupos de las regiones del Imperio que aprovecharon esa debilidad y buscaron sustituir las formas de dominio romano por reinos que habían tenido sentido desde hacía algunos años debido a la forma en que se habían configurado los mecanismos de dominación, producción y extracción de recursos (Yardley & Heckel, 2009).

Eso implica observar la forma en que diversos políticos actuaron, las pugnas en torno al control del emperador y sus decisiones, y la necesidad de mantener incidencia en otros espacios de decisión, incluido el Senado. Además, los procesos sucesorios y la intervención en ellos de los jefes del ejército, muchos de los cuales eran políticos de tradición, habían debilitado y puesto en riesgo la estabilidad del Imperio en su conjunto.

Hay otra perspectiva que plantea la existencia de regiones con dinámicas propias a partir del establecimiento histórico de provincias que comenzaron a generar espacios de identidad como producto de los procesos migratorios y de las condiciones económicas de producción y comercio que, a su vez, empoderaron a grupos que durante un momento de debilidad imperial tuvieron la capacidad de enfrentar a dichas estructuras y de presionar a tal grado que la disposición de políticos y gobernantes, junto con un proceso de ocupación de Roma, generó su caída (Huskinson, 2000).

Sin embargo, esto incluye a regiones donde este proceso de recomposición de relaciones políticas y económicas con Roma generó una catástrofe interna y, en lugar de empoderarse, sufrieron la misma debilidad del Imperio, por lo que tuvieron que alinearse a las nuevas

estructuras de poder creadas por estos pequeños reinos en que se habían convertido las provincias ocupadas.

Estas dos hipótesis sugieren que no todo fue definitivo con la caída de Roma, sino que podemos ubicar a grupos que se debilitaron como parte de las condiciones internas y que los mismos grupos externos, algunos de los cuales estaban liderados por romanos, pudieron determinar su caída.

En otras discusiones, en algún momento se dio énfasis al cambio en la estructura de valores que articulaba al Imperio romano, donde la idea de moral pública había sostenido históricamente la estructura del Imperio como parte de la herencia republicana. Aún había una idea de moral pública que era común y compartida por la gran mayoría de los romanos, con valores donde el honor y la capacidad de poder con respecto a otros factores eran fundamentales para el sostenimiento en la estructura política.

Sin embargo, el decaimiento de dichos valores, que se transformaron dando énfasis a una condición individual y familiar por encima de lo común, es fundamental para plantear un debilitamiento de las acciones humanas como producto de ese cambio de formas de vida.

Ese planteamiento se estructuró como parte de la propaganda del momento. Si bien es cierto que los valores pudieran haber cambiado como parte de las propias dinámicas de contención del poder en un contexto de inestabilidad y muerte entre las élites romanas, algunos autores también ubican la generación de valores cristianos como fuente de decaimiento, pues en estos había una base de interacción que privilegiaba contenidos de valor generadores de debilidad en las personas de convivencia, responsables de una transformación de las ideas a la república y al Imperio de manera histórica.

De hecho, diversos planteamientos de San Agustín giran en torno a una justificación de por qué no fue el cristianismo el responsable de la

caída del Imperio romano, sino que más bien generó la transformación de un espacio de confrontación y muerte en uno de mayor cohesión y cercanía con el dios cristiano.

Lo cierto es que si el cambio cultural es real, fue un elemento aprovechado por los grupos bárbaros que vieron una oportunidad de reconfiguración del dominio romano a partir de la debilidad de sus gobernantes. Sin embargo, como hemos visto, fundamentalmente se habían apoderado de los espacios como parte de las alianzas que habían configurado con Roma.

Por otro lado, hay distintas explicaciones que añaden algunos elementos a la exploración sobre la caída del Imperio. Un elemento de esta explicación asume condiciones que se fueron desarrollando históricamente en las regiones más fuertes en el contexto del Imperio, pues estas construyeron recursos que, si bien eran compartidos con Roma, también alcanzaban para mantener capacidades propias que mientras se iban acumulando, fortalecían la posición con respecto a la ciudad romana y al resto de las provincias del dominio imperial (Yardley & Heckel, 2009).

Por ejemplo, áreas de producción económica que les dieron la posibilidad de desarrollar espacios de autosuficiencia con respecto a la ciudad romana y al resto de provincias del dominio imperial en términos de alimentos u otros bienes de consumo relevantes. Y no únicamente áreas de producción económica, sino también de conocimiento a partir de escuelas o espacios de entrenamiento militar que fueron fundamentales para aspirar a conseguir una autonomía política de Roma.

Cuando estas provincias ya contaban con liderazgo, tuvieron las capacidades y los mecanismos necesarios para configurar un desafío al poder, pero no únicamente eso, sino para mantener su viabilidad como reinos de manera posterior a la caída del Imperio. De esta forma, dicha caída no fue un evento catastrófico que ocurrió de manera espontánea,

sino que se dio como producto de toda una serie de procesos que se venían configurando tanto en la ciudad romana como en sus provincias.

LA DEPRAVACIÓN MORAL

Para diversos historiadores, una de las causas por las que la estructura imperial se debilitó fue la crisis generada a partir de los cambios de valores que se desarrollaron una vez que el Imperio alcanzó su máxima expresión. La existencia de poder económico y político alteró los valores del gobierno, sobre todo de la élite gobernante romana, y esto derivó en excesos tanto en el ejercicio de prácticas sexuales colectivas como en el uso de las personas, sus bienes y los recursos públicos de una forma lucrativa (Huskinson, 2000).

Muchas de estas prácticas tenían diversas raíces, pero alcanzaban dos grandes áreas: por un lado, las que tenían que ver con el control sexual de las personas, y por el otro, las que tenían que ver con los castigos corporales que se ejercían sobre diversos grupos, incluyendo a los esclavos, que daban demostración del poder como un diferenciador de estatus.

Algunos emperadores han sido señalados por sus excesos, como Tiberio Nerón o Calígula, aunque se dice que el más extremo en ese conjunto de prácticas fue el emperador Heliogábalo, quien cruzaba todas las líneas morales para, incluso, tomar decisiones políticas con base en dichas prácticas y que fue asesinado por sus familiares.

Sin embargo, en años recientes se ha planteado que estas costumbres son parte de los comportamientos heredados tanto de la república como de los primeros años del Imperio, y que en realidad fueron maximizadas por autores que eran enemigos políticos de aquellos que detentaban el poder. De esta forma, tanto en el contexto de una perspectiva religiosa como por una intención de desacreditar la moral pública, en particular la de los gobernantes, dichos autores plantearon la depravación de las élites como una de las causas que generaron

el debilitamiento entre las estructuras políticas y aceleraron la caída (Laurence & Berry, 2001).

En realidad, la lista de críticas a la élite romana comprende organizar el saqueo de las arcas gubernamentales, tráfico de mercancías, tráfico de esclavos, falsificación de documentos y dinero, traiciones, persecuciones, prevaricación, pago de favores y muchas otras prácticas que iban en contra de los principios planteados por los fundadores de la república y que eran parte de los valores que, paradójicamente, sostenían a la función imperial (Huskinson, 2000).

Para diversos autores, los excesos de los emperadores no eran distintos a los de otros, sin embargo, es posible que hayan tenido mayor impacto no únicamente en los espacios sociales, sino en los políticos, debido a la forma en la que estas prácticas permeaban también hacia lo social y abrían la posibilidad a la ilegalidad en diversas acciones públicas, incluyendo condiciones inmorales en la venta de bebidas embriagantes, juegos, prostitución y otras prácticas extendidas en el contexto social.

Es por ello que, como respuesta, algunos emperadores promovieron ciertos límites a las prácticas que eran criticadas por parte de diversos grupos. Impusieron, por ejemplo, límites al adulterio o a diversas formas de relaciones incrementando las posibles causales de divorcio contempladas en la ley. De la misma forma, se modificaron preceptos que establecían las relaciones entre padres e hijos y de otras figuras que podían incidir en la moral pública de Roma (Huskinson, 2000).

Si bien la depravación moral se estableció como una de las posibles causas de la caída del Imperio, en realidad no hay acuerdo sobre si generó un impacto hasta el punto de debilitar las relaciones al interior de las familias gobernantes e incrementar las pugnas con base en comportamientos considerados como inmorales por algunos grupos.

LA CRISIS MILITAR Y TERRITORIAL: LA DIVISIÓN DEL IMPERIO DE TEODOSIO

El emperador Teodosio I, el Grande, fue quien afrontó diversos problemas que el Imperio romano había desarrollado a lo largo de su proceso de expansión debido a la dificultad de administrar una gran extensión territorial, una diversidad de culturas y necesidades económicas, y estructuras militares que habían alcanzado su máxima expresión a partir de las incursiones en diversos territorios hacia el norte y sur del Imperio, que había alcanzado su límite (Fuhrmann, 2012).

Desde el siglo II d. C., se habían observado diversos conflictos que iban más allá de aquellos que normalmente se sucedían en el contexto de las élites gobernantes, fundamentalmente por el control de las provincias, los impuestos, las decisiones de gobierno y los espacios de poder que se repartían entre ellos.

Esos conflictos habían sido parte de las actividades administrativas desarrolladas por las instituciones romanas desde la república, pero se habían intensificado por la introducción de diversas variables como la crisis económica y la diversidad creciente de actores políticos asociados a los grupos empoderados, tanto por los procesos de migración como por las decisiones tomadas por diversos emperadores, que habían minado no únicamente la posibilidad de la administración territorial, sino también la existencia de recursos (O'Donnell & O'Donnell, 2008).

Sin duda, el principal problema tenía que ver con la extensión y la administración de los recursos, pues había que lidiar con grupos que generaban productos para la alimentación y el consumo cotidianos que iban desde los actuales sur de Inglaterra y España hasta la frontera con el hoy mundo árabe. Esa gran diversidad requería de habilidades administrativas que sólo podían ser eficientes si se descentralizaban, lo que implicaba el empoderamiento de los administradores regionales en detrimento del poder de los administradores centrales.

De la misma forma, había diversos conflictos en torno a la sucesión de los emperadores, pues eran muy amplias las amenazas de usurpación y desafío a los herederos legítimos por parte de grupos que se asumían con derechos debido a los servicios que prestaban al Imperio. Esto había generado el asesinato de diversos emperadores, así como confrontaciones familiares que Teodosio no quería heredar ante la posibilidad de generar una pugna interna (O'Donnell & O'Donnell, 2008).

Por otro lado, el emperador estaba involucrado en la consolidación de los grupos cristianos, en su lucha contra los paganos y en la adopción de la primera religión por parte del Imperio en su conjunto. Su filiación cristiana le hacía ver las relaciones con las personas y su familia de una manera distinta a otros emperadores, por lo que, al ir a confrontar militarmente a algunos pretendientes al Imperio que le disputaban la legitimidad del cargo, encontró una solución a los problemas de administración, suministros, capacidades militares y herencia familiar.

La solución consistió en la división del Imperio en dos grandes extensiones geográficas: una en el occidente, con sede en Roma, que dio a su hijo primogénito Honorio; otra extensión hacia el oriente, con sede en Constantinopla, para su hijo menor Arcadio. Con esto buscaba evitar una crisis sucesoria al momento de su muerte (O'Donnell & O'Donnell, 2008).

De hecho, Teodosio había cambiado la residencia del Imperio a esta última ciudad debido a las necesidades administrativas que se habían presentado en oriente y que reclamaban la presencia del emperador. Ante ello, el Imperio encontró no únicamente una nueva forma de ser administrado, sino también una solución a la confrontación al interior de la familia gobernante.

Sin embargo, esta solución generó una lucha velada entre las dirigencias de ambos imperios que derivó, entre otras cosas, en el

financiamiento de diversos grupos que, con sus acciones, llevaron al Imperio de Occidente a su declive e inevitable caída, ante la supervivencia del Imperio de Oriente, en el que se concentró la herencia romana.

Otro conflicto que se suscitó en ese contexto fue la pugna entre sectores cristianos. Si bien Teodosio resultó fundamental para vencer a los paganos, también fue relevante la división que generó, puesto que permitió que los diversos grupos tuvieran la posibilidad de asentarse junto con sus tradiciones en los dos grandes imperios. Si bien la sede quedó posteriormente en Roma, Constantinopla jugó un papel muy importante en la conformación de un cristianismo que se ajustó a la ortodoxia lograda a partir del concilio de Nicea que el mismo Teodosio había instrumentado.

La división del Imperio permitió también una distensión en los distintos grupos de la clase gobernante, lo que incrementó las capacidades de administrar las pugnas en su interior (Warrior, 2006). En ese sentido, el Imperio tuvo la capacidad de encontrar soluciones diversas a los problemas que enfrentaba, pero desde su propia particularidad regional. Esta división también generó una reasignación de los espacios de influencia entre las elites romanas, así como nuevas posibilidades de alianzas con grupos que ponían en riesgo la unidad y la identidad imperiales.

Esta división ha sido también argumentada como una de las causas de la caída del Imperio de Occidente, debido a que el mismo Teodosio había mostrado preferencia por la sede oriental, con lo que modificó el paradigma de poder que giraba en torno a la sede formal del Imperio en Roma. Los grupos romanos se sintieron confrontados ante la decisión, lo que generó posiciones que históricamente buscaron, sin lograrlo, materializar una reunificación a partir del fortalecimiento de los grupos que la harían posible en términos políticos, militares e ideológicos. (Fuhrmann, 2012).

LAS CRISIS ECONÓMICAS

Desde su creación, el Imperio buscó expandirse debido a la intensa necesidad de suministros para mantener la dinámica económica y social que se había configurado, por lo que se procuraban insumos en territorios lejanos que generó nuevos problemas.

A partir de la consolidación de sus fronteras y la imposibilidad de ir más allá por los costos que implicaba, el Imperio tuvo que rearticular sus recursos militares y destinar ejércitos para la protección tanto de su producción como de sus fronteras, lo que generó nuevos espacios de poder que fueron aprovechados no únicamente por las familias romanas, sino también por los diversos grupos que vieron una oportunidad de alianzas con los romanos, pero que al mismo tiempo eran mantenidos como enemigos militares.

Eso modificó las relaciones y dio mayores capacidades tanto a los dirigentes de los ejércitos como a sus integrantes, por lo que el poder se movió de la sede en Roma a los militares que podían ejercer presión sobre el Senado y el emperador, y decidir, incluso, las posiciones de ambos a partir de las capacidades militares que se convertían también en oportunidades políticas (Levick, 2000).

El ejército implicaba un gasto importante para las finanzas de Roma, por lo que había mecanismos de financiamiento que descansaban no únicamente en el Senado, sino también en familias que podían financiar a grupos armados y que obtenían provecho a partir de las conquistas o a partir de los productos que controlaban en los sitios que protegían. Por otro lado, había un mayor activismo político por parte de los militares que eran capaces de presionar al Senado para obtener leyes que beneficiaran no únicamente a los ejércitos, sino fundamentalmente a sus mandos, tanto con dinero como con posesiones.

Al mismo tiempo, Roma tenía que mantener una estructura burocrática importante, pues la administración de la vasta extensión de territorio requería no únicamente de un aparato militar, sino también

de funcionarios que supieran qué tipo de impuestos y qué tipo de productos tenían que ser cobrados, así como su cantidad y a quién, para así poder hacer frente a las necesidades del Imperio.

Un tema fundamental giró en torno al cobro de impuestos, pues hacerlo no sólo en las áreas de producción y venta, sino también en territorios extensos y con una diversidad importante, implicaba conocimiento no únicamente del funcionamiento del gobierno, sino también de las estructuras militares que mantenían control sobre esos territorios, por lo que fue importante articular a estos dos grandes grupos (Levick, 2000).

Un primer elemento que sirvió para debilitar las estructuras económicas que había mantenido el Imperio de la república durante los últimos 700 años fue devaluar la moneda para incrementar no únicamente la riqueza de algunos, sino también para reconfigurar los procesos de comercialización que se daban en diversas provincias, beneficiando fundamentalmente a aquellas que eran financiadas por grupos de poder con apoyo militar (O'Donnell & O'Donnell, 2008).

De esta forma, la moneda romana comenzó a tener menor valor, por lo que salía más caro no únicamente producirla, sino llevarla para concretar operaciones comerciales. Por ello, la gente dejó de usar monedas y se generalizó una práctica de pago basada en productos de lujo o intercambio de mercancías, lo que generó un retraso importante en términos de las capacidades macroeconómicas del Imperio.

Así la moneda romana dejó de circular prácticamente en casi todo el Imperio y sólo era mantenida para poder hacer frente a las necesidades formales de la estructura administrativa, por lo que en algún momento casi desapareció. Esta condición afectó de manera determinante el comercio, pues si la moneda romana dejaba de tener valor, entonces se tenían que modificar las rutas comerciales, así como los puntos de venta, y se daba preferencia a aquellos lugares donde se podían intercambiar mercancías de mayor valor o de primera necesi-

dad, por lo que las estructuras comerciales se modificaron de manera sustancial (Potter, 2013).

En este sentido, las formas de producción se alteraron, dando prioridad a aquellas que estaban en el contexto rural por ser fáciles y generar mayor valor con respecto a mercancías mucho más elaboradas. Hubo un proceso inverso al que se había generado en años anteriores, donde las ciudades se habían conformado por personas que venían del campo. En este punto, la gente comenzó a migrar nuevamente de las ciudades hacia las zonas rurales, donde los problemas agrarios se intensificaron ante la presencia de los grupos bárbaros que habían sido traídos para asegurar la producción de alimentos en esos espacios.

Esto movió la capacidad económica, pues el retraso generado por la devaluación hizo que la economía perdiera valor y, por lo tanto, se comenzaron a sentar las bases de formas de organización diversas que empoderaron a actores distintos a los que habían funcionado hasta ese momento, lo que también implicó la conformación de una estructura rural que favorecería la llegada del feudalismo varios años después (Wells, 1995).

Esta crisis que se extendió por todo el Imperio obligó a que algunos emperadores efectuaran reformas para mantener la economía imperial. Por ejemplo, Diocleciano articuló una política enfocada en reorganizar el gasto de la administración imperial reconfigurando las provincias y su organización administrativa, y generando nuevos mecanismos de extracción de recursos y de impuestos para poder hacerse de dinero y modificar otros rubros de la estructura imperial, como las actividades de justicia y la administración de los espacios militares, para reducir los gastos e incrementar la eficiencia de la ocupación romana (Potter, 2013).

Entre otras decisiones de Diocleciano, hubo un esfuerzo por controlar de manera oficial los precios para acabar con los procesos inflacionarios que se daban por el rompimiento del equilibrio entre la oferta

y la demanda de productos, así como por la devaluación creciente de la moneda romana que la llevó casi a su desaparición.

CAUSAS EXTERNAS

LAS INVASIONES BÁRBARAS HASTA EL SAQUEO DE ROMA POR ALARICO EN 410 D. C.

Otro aspecto importante para comprender la caída del Imperio romano de Occidente es el papel que jugaron los grupos bárbaros, pero para eso hay que ubicar quiénes fueron y qué espacio tenían en el Imperio, pues no eran entes homogéneos que lucharon contra Roma porque sí, sino que sus características, civilizaciones, culturas e intereses imprimían una diversidad que requería de habilidades militares y políticas para mantenerlos bajo control. Muchos grupos fueron aliados romanos e, incluso, ciudadanos (Laurence & Berry, 2001).

Si bien en una primera instancia los romanos llamaban bárbaros a todos aquellos que estaban más allá de sus fronteras y que hablaban lenguas que ellos no distinguían, los procesos de conquista sobre esos grupos, así como la necesidad de pacificar las áreas donde vivían, implicaba empoderar a algunos de sus líderes, pero también someter a otros como ejemplo de las capacidades de control que tenía el Imperio.

En las luchas más relevantes contra el Imperio romano, muchos grupos bárbaros ya estaban incorporados no únicamente a las dinámicas económicas y sociales, sino también a las políticas, pues el mismo Julio César abrió la posibilidad de que líderes bárbaros pudieran ser senadores, con lo que se alteraba la estructura política de dominio del Imperio. Varios grupos de bárbaros habían participado como soldados regulares y generales, incluso en las distintas legiones, y habían sido contratados ejércitos completos para acompañar a los

romanos a expediciones más allá de sus fronteras, por lo que eran enemigos, pero también socios (O'Donnell & O'Donnell, 2008).

Muchos de estos grupos conformaban dominios que después se convirtieron en reinos, algunos más estructurados que otros, con ciertos espacios de desarrollo no únicamente económico y social, sino también político. Sin embargo, si bien varios de esos grupos se mantuvieron leales a los emperadores occidentales, también hubo quienes buscaron alianzas con los orientales para liberarse del dominio de occidente a cambio de su cooperación en mejores términos con oriente.

Es importante identificar las características de estos grupos, pues eran muy diversos, algunas de ellas con civilizaciones relativamente avanzadas en términos de los materiales que utilizaban para la producción de bienes de consumo, por lo que además de ser enemigos en términos militares de los romanos, también muchos de ellos resultaron socios y algunos incluso llegaron a ser parte de las estructuras formales de poder.

Es por ello que se hace difícil entender el significado de las poblaciones bárbaras para los intereses romanos. De hecho, algunos grupos como los godos y sus diferentes ramificaciones tuvieron una influencia importante no únicamente antes de la caída del Imperio, sino también después como el grupo mayoritario que participó en el saqueo romano. Algunos elementos de su organización política y cultural se establecieron como parte de la dinámica de poder de los nuevos reinos (Yardley & Heckel, 2009).

Otros tenían formas de producción que sentaron las bases de la organización feudal posterior a la caída del Imperio, mismas que se establecieron debido a las necesidades de alimentación, así como a los procesos de dominio y control que permitían la organización de estos grupos con base en liderazgos que establecían formas de intermediación que después fueron determinantes para la articulación de los intercambios feudales (Potter, 2013).

Estos grupos tuvieron la habilidad no únicamente de ser relevantes para los intereses romanos, sino que también generaron la consolidación de un reino dentro de las mismas fronteras del Imperio, lo cual no había sido logrado por ningún grupo dominado hasta el momento (Potter, 2013). La política de movilización de personas que los romanos tenían para evitar el arraigo, debido a la generación de riesgos para el dominio territorial, había evitado que los grupos se consolidaran junto con posiciones de poder al interior de sus fronteras.

Es por ello que los procesos de arraigo generados por algunos de estos grupos cuasifeudales, que cambiaron su condición nómada por un espacio concreto de control, comenzaron a modificar la estructura de poder interna, pues se conformaban, más que en autonomías, como un polo de poder que era atractivo a los grupos que dominaban al Imperio romano de Oriente, con lo que tuvieron una oportunidad para debilitar desde el interior a la estructura occidental (Yardley & Heckel, 2009).

Otro aspecto importante en la relación con los grupos bárbaros, pero también en términos de la configuración de la población del Imperio, fueron los procesos migratorios que generaron arraigo y elementos de identidad que les permitieran conformar comunidades con condiciones políticas y después militares que representaron un peligro para el Imperio.

Esos procesos migratorios permitieron la movilización de grupos a lo largo del territorio del Imperio, lo que trajo como consecuencia no sólo el conocimiento de las fortalezas y debilidades de las estructuras militares romanas, sino de los grupos nativos con los que pudieron articular alianzas (Yardley & Heckel, 2009).

Aunado a ello, un aspecto importante en el contexto de la estructura de poder era asegurar el suministro de recursos y mantener las condiciones económicas que permitían la cotidianidad de las personas (Laurence & Berry, 2001).

En esta dinámica, los grupos bárbaros eran socios de los romanos, pues en ellos recaía la producción de diversas mercancías, pero también tenían participación en la cadena de valor que se generaba a partir de su comercialización, de ahí su capacidad de fuerza más allá de lo militar. Un cambio en alguno de estos elementos tenía potencial de generar alteraciones a las dinámicas de dominio que se habían establecido, como efectivamente ocurrió cuando estos grupos se empoderaron y desarrollaron un contrapeso importante a la estructura romana en algunas provincias.

No habría sido posible para los grupos bárbaros iniciar una expedición, o varias de ellas, contra Roma sin la existencia de recursos y capacidades militares que les permitieran sostener sus incursiones (Levick, 2000).

Roma tenía enemigos suficientes que podían alimentar una incursión devastadora sobre ella, pero tal vez la mayor condición que permitió que un ejército relativamente pequeño venciera la fortificación de la ciudad fue su misma debilidad, generada por la confrontación de sus grupos políticos, caracterizada por una inestabilidad institucional que no permitió una respuesta eficiente a los embates bárbaros.

Al concluir la ocupación, se conformó el reino de Italia como la estructura que permitió un proceso de transición, consolidándose la división del Imperio en sus provincias o en términos de los territorios ocupados por los grupos bárbaros, que se fueron sucediendo a partir de las guerras que se dieron también entre ellos, dando paso a la formación de reinos que después sufrieron otro proceso de unificación como antecedente de la geografía europea posterior (O'Donnell & O'Donnell, 2008).

De esta forma, los bárbaros ocuparon un lugar preponderante en la caída de Roma, pero fueron más bien un instrumento de ocupación, pues ante la debilidad generada por procesos de desarticulación de las relaciones de poder internas que se dieron de

manera previa en la estructura romana, fue mucho más sencillo avanzar sin resistencia.

El Imperio había cambiado la sede de Roma a Rávena, ciudad donde Julio César acampó antes de cruzar el río Rubicón, lo que rompió con el equilibrio de poder con Pompeyo debido a los procesos de inestabilidad y asedio que habían vivido las familias gobernantes en el periodo previo. Por ello, en el 402 d. C. Honorio decidió protegerse previendo una incursión bárbara, llevando la sede a un área poco accesible y rodeada de pantanos y lagos, lo que incrementaba la dificultad de su probable ocupación, además de que permitía posibilidades de escape (Yardley & Heckel, 2009).

Alarico, rey de los visigodos, nació en un contexto bárbaro, pero fue ciudadano romano, que sirvió tanto al Imperio de Occidente como al de Oriente. Fue parte de las tropas que ocuparon las antiguas hélades y que destruyeron ciudades como Esparta, Corintio y Atenas en las incursiones de esa época, aunque al no ser reconocido por el emperador decidió asediar ciudades romanas. El emperador de oriente le dio el más alto grado dentro del ejército imperial, con lo que buscó articular una fuerza que le permitiera presionar a los romanos.

En venganza, el emperador Honorio ordenó la ejecución de las esposas e hijos de los soldados godos que servían en el ejército de Alarico y en el de su contraparte, Estilicón, ante la duda de que habían negociado, por lo que el ejército de Alarico se alimentó de los grupos enojados ante la acción de Honorio, lo que le permitió reclutar a más de 30 mil soldados.

Esa fuerza fue suficiente para que tomara Roma en el año 408 d. C., pasando a un lado de Rávena, pero no se detuvo en ella, a pesar de que ahí estaba Honorio. Se hizo de Roma y presionó al Senado para que le diera un rescate y lo nombraran jefe máximo del ejército romano también, pero Honorio no le dio el título (Yardley & Heckel, 2009). A

cambio liberaron a 40 mil esclavos godos de las áreas de producción y ciudades romanas. Alarico no cedió en su intención y bloqueó nuevamente a Roma, tomando el control de la ciudad y sus estructuras políticas, con lo que depuso a Honorio y nombró emperador a Atalo, quien sí le dio el máximo título de dirección del ejército romano.

Sin embargo, Alarico no pudo tomar control total del Imperio ante la permanencia de Honorio en Rávena, por lo que buscó negociar con él la rendición de Roma, pero no lo logró debido a la intervención de otros grupos godos enemigos de Alarico, que al ver la debilidad del emperador buscaron sacar provecho con su intervención en la negociación encabezados por Saro, integrante de una tribu rival de la de Alarico (Potter, 2013).

Ante ello, Alarico decidió invadir nuevamente a Roma, saqueándola y debilitando aún más a los grupos gobernantes, quienes no tenían capacidad de control ni de respuesta ante la invasión visigoda, que duró tres días. Alarico fue hacia el sur, tratando de llegar al norte de África, pero su ejército fue diezmado por una tormenta en la que perdió la vida.

LA DERROTA DE RÓMULO AUGÚSTULO POR ODOACRO EN 476 D. C.

La invasión liderada por Alarico fue un golpe que debilitó sustancialmente la estructura de poder romana, pese a que la sede del Imperio ya no estaba en Roma, sino en Rávena. No fue posible articular ni las estructuras de poder ni las alianzas que permitían al emperador mantener la unión de las provincias. La derrota había significado un cambio en las expectativas de los grupos dominados, pues se abrió la posibilidad de presionar al Imperio para obtener ganancias políticas y económicas ante el miedo a la desintegración (Potter, 2013).

Alarico también tuvo un papel importante en términos de la conformación de los grupos que posteriormente reclamarían el poder no únicamente en Roma, sino en varios de los reinos que sucedieron a las

provincias romanas. Su cuñado Ataulfo se casó con Gala, la hermana de Honorio, quien había sido tomada como botín en la tercera invasión a Roma, y a partir de ahí se conformó un linaje que permeó tanto a los futuros emperadores en Roma como a los reinos godos y a otros grupos bárbaros como los anglos y los sajones (Potter, 2013).

Después de esta experiencia se desarrollaron diversos acontecimientos que tenían como característica común el asedio de los bárbaros germánicos no solamente sobre Roma sino también en algunos casos sobre el Imperio de Oriente, cuyos emperadores habían visto en ellos una oportunidad para debilitar a Roma y eliminar la posibilidad de ser absorbidos, como se pretendió en algún momento, para la reintegración.

Si bien se considera que la derrota de Augústulo en el año 476 d. C. en Rávena marcó el punto final del Imperio de Occidente, en realidad ya había atisbos de que la estructura imperial no existía sino únicamente en la forma, pues ya varios actores políticos y económicos habían articulado nuevas alianzas que le daban mayores capacidades tanto a los grupos bárbaros como al mismo Imperio de Oriente, al mismo tiempo que otros buscaban su sobrevivencia ante la inminente caída del emperador (Yardley & Heckel, 2009).

Rómulo Augústulo (que literalmente quiere decir el pequeño Augusto), fue el último emperador, pero en realidad lo fue sólo de nombre, pues a su llegada la estructura real no existía más. De hecho, fue en realidad Orestes, un viejo político que había servido incluso al ejército de Atila, que había asediado al Imperio en décadas anteriores y que, ante la debilidad de la familia gobernante, vio la oportunidad y colaboró en la proclamación de su hijo Rómulo como emperador. Sin embargo, este fue sólo un títere no únicamente de su padre, sino de los grupos que aún mantenían la esperanza de la estructura imperial.

Rómulo fue proclamado emperador cuando aún era menor de edad, a los 10 años, por lo que su padre ejerció el poder al erigirse como su protector, sin embargo, son pocas las evidencias sobre las

decisiones formales que Rómulo Augusto tomó, pues en realidad las capacidades de gobierno iban en declive y solo ganaron tiempo ante el asedio de sus detractores (Yardley & Heckel, 2009).

Rómulo fue ubicado como emperador por su padre, pues Julio Nepote, el emperador previo, había huido ante la cercanía de los bárbaros, por lo que al abandonar la sede del Imperio abrió la posibilidad de que otros actores asumieran el gobierno, entonces Orestes vio la oportunidad para hacerse del mando imperial a través de su hijo, pues él no podía asumir el cargo debido a restricciones legales.

Sin embargo no fueron capaces de establecer procesos de negociación con los líderes bárbaros, además de que Nepote y su grupo buscaban recuperar el cargo que había abandonado, por lo que en el año 476 d. C. los aliados a Odoacro derrotaron al ejército imperial, depusieron a Rómulo y mataron a su padre para evitar cualquier reintento de recuperar la sede, con lo que Odoacro se convirtió en el primer rey de Italia, cambiando la estructura política que se había conformado desde la República y el Imperio, y aceptó una alianza con el emperador Zenón de Oriente para darle viabilidad a su reino (Yardley & Heckel, 2009).

Esto significó el fin formal del Imperio de Occidente, concluyendo un proceso que se había iniciado varias décadas antes.

Posteriormente se disputó la idea de que Rómulo Augusto fuera el último emperador efectivo del Imperio de Occidente, una versión generada a partir del siglo VI y alimentada posteriormente por diversos argumentos que vieron en ese momento una condición simbólica, pues Rómulo Augusto coincidía en nombre con Augusto, el primer emperador.

Hay algunas versiones que ubican a otros nombres en diversas fechas y lugares como emperadores de occidente proclamados por diversas razones, pero no hay evidencias que identifiquen a un personaje efectivo, además de Rómulo Augusto, por lo que más allá de diversas evidencias arqueológicas con nombres, él es quien se mantiene como el último emperador legítimo.

EL SURGIMIENTO DEL CRISTIANISMO Y LA LUCHA CONTRA EL PAGANISMO

El proceso de cristianización del Imperio romano es complicado debido a las características que tuvo no únicamente desde los conflictos que dan origen al cristianismo, que son precisamente contra el Imperio, sino por aquellos que se dieron ya cuando se transformó en una religión en forma.

Eso no hubiera tenido mayores problemas si no es que en su origen y argumentación se lanzó un desafío al mismo Imperio romano. Más allá de la forma en que el cristianismo inició y los avatares de la época en que Jesucristo vivió, hay diversos elementos que marcan la forma en que comenzó como religión, pero sin la ayuda y adopción del Imperio, no habría tenido el empuje y hegemonía que presentó una vez que se consolidó después del siglo IV d. C. en todo el Imperio.

En realidad, los primeros grupos cristianos no tenían argumentos comunes e hilos conductores de los elementos en que creían más allá del convencimiento sobre Jesús y sus enseñanzas. De hecho, el esfuerzo de articulación de una argumentación sobre el Mesías y la conformación de los libros en que se basó la práctica de manera posterior no dejaron de representar un problema para las distintas corrientes que se articulaban en el contexto del cristianismo.

Esta necesidad de articular un conjunto de elementos que fuera el soporte de la argumentación cristiana no fue fácil ni exento de conflictos, pues se confrontaban diversas posiciones no únicamente sobre la forma en la que se asumía y practicaba una nueva religión, sino también sobre sus alcances, creencias, pilares y la forma en que se compaginaba con un contexto social con diversas religiones politeístas. Estas se practicaban como parte de la vida cotidiana y en conjunto con los espacios públicos que legitimaban la pertenencia de los grupos a su comunidad y al Imperio.

En una primera instancia, los cristianos en el Imperio fueron considerados sectas judías, de hecho tenían que pagar los impuestos específicos a los judíos, creados como parte de los decretos emitidos para aceptar esa práctica religiosa en el contexto del Imperio. Sin embargo, después del año 80 d. C., los cristianos fueron excluidos del decreto que obligaba el pago de impuestos a la comunidad judía, con lo que podemos observar una diferenciación entre ambas religiones, así como un lugar propio dentro del Imperio (Bunson, 2014).

De hecho, muchas personas se convirtieron al cristianismo con el objeto de no pagar el impuesto, lo que generó conflictos en términos de la práctica religiosa y su relación con las necesidades del propio Imperio, pues el ejercicio de los ritos religiosos era fundamental como parte de los mecanismos de identidad que las personas desarrollaban al vivir dentro de él (Bunson, 2014).

Las religiones sincréticas que se practicaban en el Imperio tenían diversos orígenes. De hecho, se habían asimilado las prácticas religiosas de diversos grupos que en conjunto con aquellos que ya existían en Roma, habían generado una rearticulación de la identidad y que encontraba sentido a partir de lo que en un momento determinado se concebía como la religión dominante.

El politeísmo característico de la práctica religiosa romana chocaba con las necesidades monoteístas que el cristianismo exigía. Este fue uno de los principales puntos de conflicto en la adopción de esta última, aunque se encontraron mecanismos como la conversión de los lares o antiguas deidades veneradas por los romanos, y que tenían que ver con las actividades cotidianas, en las figuras de los santos, que fueron adoptados a partir de las condiciones de persecución y martirio generadas por el cristianismo dentro del Imperio (Bunson, 2014).

Esta diferencia también tenía que ver con las condiciones de la religión y su función dentro del Imperio, pues su práctica era fundamentalmente pública y, más allá de las creencias reales de las personas, lo

que se buscaba era lealtad al Imperio y sus estructuras de dominación y a la figura del emperador, que en algunos contextos se asociaba a la idea de un Dios viviente que requería de culto para poder tener su favor, pero que era relevante como un mecanismo de legitimidad y conexión de los propios emperadores con las personas.

En cambio, el cristianismo tenía una práctica que era mucho más privada. De hecho, la persecución y la condena a los cristianos los alejó del espacio público, lo que despertaba no únicamente la curiosidad sino también la sospecha de los romanos, acostumbrados a los actos de culto público como una forma de lealtad a la comunidad y al Imperio. Era importante que a las personas las vieran realizar ritos, porque así reafirmaban su pertenencia y lealtad (Hinds, 2010).

Más aun, cuando en el contexto del discurso del cristianismo el enemigo era el mismo Imperio, debido a la forma en que se oprimió a los judíos y a Jesús, entonces eso implicaba la necesidad de contener no únicamente la expansión, sino también las consecuencias que esa práctica podría traer entre los romanos o los grupos que adoptaban el cristianismo como religión (Hinds, 2010).

El cristianismo también tuvo incidencia en espacios diferenciados por la estructura social romana, particularmente en aquellos vinculados a los grupos más pobres, debido a que el discurso cristiano versaba sobre una sociedad más igualitaria y reivindicaba el papel de los desposeídos en el contexto de las acciones y los favores de su dios a ellos, además de qué se planteaba la idea de la salvación del alma como un premio a la condición de humildad, pero también de creencia en ese dios cristiano (Bunson, 2014).

Aunque el cristianismo incidió en otros espacios sociales, al inicio tuvo mayor presencia en las clases bajas y algunos en condiciones de esclavitud y dominación contra grupos que servían al Imperio, particularmente entre los bárbaros, donde algunas de sus comunidades adoptaron el cristianismo mientras que los reinos que los grupos bár-

baros creados para sustituir al Imperio tras su caída adoptaron casi desde el inicio las creencias cristianas.

Si bien, la diversidad de trato que se dio en el contexto del Imperio a los nuevos cristianos no soporta la idea de una persecución sistemática desde el inicio, sí se convirtió en un asedio en forma cuando varios de esos grupos desafiaron abiertamente al Imperio romano y la autoridad del emperador.

Por ello, desde Nerón en el año 64 d. C., los emperadores no dudaron en proclamar la ilegitimidad de esa religión y su incompatibilidad con los intereses del Imperio, más aún cuando había que buscar culpables a las calamidades que lo acechaban, como el gran incendio de Roma (Bunson, 2014).

Sin embargo, esas persecuciones no eran generales, sino que dependía de los gobernantes de cada provincia y comunidad, así como de los desafíos que los cristianos les imponían. Cuando los emperadores declararon campañas de persecución, lo hacían en ese nivel e incluso, como en algunos casos era por desobedecer disposiciones generales emitidas por los emperadores, como sucedió con Decio, quien ordenó sacrificios públicos, a lo que los cristianos se negaron, por lo que muchos de ellos fueron procesados (Bunson, 2014). Si bien los judíos también se negaban a hacerlo, ellos no eran procesados porque sus leyes religiosas eran claras y porque habían mantenido una relación de sumisión y pago de impuestos con el Imperio, lo que les había dado un derecho de excepción a algunas reglas romanas.

Sin embargo, la fe cristiana se hizo popular, pues generaba ciertos niveles de esperanza, no únicamente por la promesa de la vida eterna para el alma, también la idea de una comunidad mejor a partir de la adopción de sus valores. Sin embargo, también había una perspectiva negativa sobre los cristianos, debido a las profecías que planteaban sobre calamidades que podían experimentarse si no se cumplía con los preceptos que su dios exigía (Bunson, 2014).

Ante esos malos augurios, las comunidades no cristianas generaban desconfianza, por lo que cuando uno de esos infortunios se presentaba, se acusaba a los cristianos de ser quienes lo habían presagiado y hecho realidad.

Emperadores como Domiciano, Trajano y Adriano plantearon la necesidad de castigar a los cristianos, pero como a otros grupos, para evitar las protestas y el crecimiento de una oposición al Imperio y sus leyes. Sin embargo, el crecimiento del cristianismo se dio incluso al interior de los órganos de administración del Imperio, así como de algunos integrantes de las cortes, por lo que se le vio con mayor displicencia, hasta la emisión en el 311 del Edicto de Tolerancia de Nicomedia, firmado por Galerio y que garantizaba la tolerancia a los cristianos, antecedente del Edicto de Milán, emitido en el 313 d. C., por Constantino el Grande y Licinio, que declaró la libertad religiosa al interior del Imperio y, en consecuencia, la libertad de profesar la religión cristiana (Warrior, 2006).

Más allá de las condiciones a partir de las cuales Constantino favoreció la presencia del cristianismo y de las historias que se configuraron en torno a las creencias de su madre Elena y de él mismo, en realidad, la adopción de los principios cristianos obedeció más a una estrategia de dominación y control de los grupos que ya lo habían adoptado tanto dentro como fuera de Roma, así como por la recomposición de las funciones de la religión en el contexto romano.

Esa condición llevó entonces al empoderamiento de los cristianos dentro del Imperio y a la pugna con los paganos, que concluyó en la prohibición generada por Constantino de la representación de los dioses en imágenes y otros fetiches, así como la muerte de sacerdotes y creyentes paganos iniciada por la revancha que los cristianos impulsaron sobre ellos, la quema de templos, así como la prohibición del culto público y privado, lo que incrementó la tensión y el desorden al interior del Imperio.

También fue Constantino quien, al favorecer el diálogo entre cristianos con un objeto fundamentalmente de paz interna en el Imperio, generó las condiciones para que se construyera un acuerdo sobre las creencias básicas entre los grupos, que se dio tanto en Roma como en Constantinopla, misma que se reconstruyó y renombró en 324 la sede de Imperio de Oriente, donde se articuló la base de las creencias, así como los documentos y argumentos que la soportaron.

El concilio de Nicea realizado en el 325 fue el resultado de ese acuerdo que generó el Credo de Nicea, que es la base de la creencia cristiana. Pero lo más relevante fue la solución forzada a la pugna entre dos grandes corrientes: el arrianismo, que sostenía la precedencia del dios padre sobre el hijo, ya que este había sido engendrado de manera natural y temporal, por lo que no era eterno a diferencia del primero (Warrior, 2006), y los nicenos, que equiparaban al dios padre, al dios hijo y al dios espíritu santo como parte de una misma deidad, al mismo tiempo que planteaban su inmortalidad y condición eterna (Bunson, 2014).

Esta disputa había sido uno de los principales conflictos al interior del cristianismo, pero con la declaración imperial que apoyó la posición de los nicenos se dio fin a la controversia y se declaró herejía cualquier afirmación que estuvieran en contra o no concordara con lo declarado en Nicea. En realidad, había vencido una perspectiva que tenía como base el pensamiento filosófico de diversos grupos que seguían a Platón, misma que se fortalecería con las aportaciones de San Agustín de Hipona.

Con ello, el Imperio tomaba partido a favor de los cristianos, y en particular de un grupo específico de cristianos sobre el que se configuró la estructura clerical que, al mismo tiempo, sustituyó la estructura política del Imperio. En la narrativa del catolicismo a través de la “Donación de Constantino”, se entregó el liderazgo del Imperio al Papa, base de la cristianización de los bienes y espacios

de influencia romana, aunque después se demostró la falsedad de dicho documento.

Finalmente, Teodosio el Grande formalizó la condición cristiana del Imperio al adoptar a esa religión como oficial a través del Edicto *Cunctos Populos*, que firmó en 380, dando viabilidad a dominio cristiano que se expandió por los siguientes siglos (Mitchell, 2006). Él mismo consolidó la división entre oriente y occidente, que para diversos autores fue una de las causas de debilitamiento del Imperio, pues modificó la correlación de fuerzas internas, generando una competencia que concluyó con la caída del Imperio de Occidente.

La caída de Roma como base del Imperio de Occidente es uno de los acontecimientos que muchos autores de la época endosan tanto a los emperadores que no pudieron rearticular la capacidad y el poderío previos del Imperio, así como a las condiciones de alianzas con los grupos bárbaros y con la adopción de cristianismo.

En realidad, el conflicto fue mucho más complejo que eso, pues con o sin cristianismo, las comunidades bárbaras se habían empoderado y fortalecido militar y económicamente, mientras que el Imperio había dejado transcurrir dichas condiciones sin reconfigurar su relación de fuerzas internas. El mismo San Agustín planteó esta discusión aportando elementos que apoyaban la posición cristiana y que están en la base de su visión filosófica sobre la preeminencia del cristianismo sobre otras religiones.

B) CIRCUNSTANCIA Y PENSAMIENTO POLÍTICO

San Agustín (354-430 d. de C.), el más grande de los Padres de la Iglesia Latina, vivió en uno de los periodos más críticos de la historia mundial. Fue el periodo durante el cual Europa occidental transitaba del tutelaje del Imperio romano hacia la libertad desordenada de la Cristiandad medieval¹⁸.

Como ya se expresó en el prólogo de este volumen y en la parte del contexto general, las fronteras romanas fueron destrozadas por las hordas bárbaras. *Para San Agustín, un gran romano y un gran cristiano, recayó la tarea tremenda de interpretar a sus contemporáneos el significado de esta terrible catástrofe¹⁹.*

Para entender por qué San Agustín asumiría tan importante y ardua misión, es necesario tener presente como telón de fondo la relación entre el Imperio y la Iglesia cristiana que atravesaría por distintas etapas²⁰.

La primera sería de completa dominación del imperio sobre la Iglesia. Cabe recordar que Cristo nació dentro del Imperio romano y, por lo tanto, fue súbdito de este, sujeto a las leyes que eventualmente se aplicarían en su juicio y sentencia de muerte. Lo mismo puede decirse de los apóstoles y sus actividades evangélicas.

Posteriormente, con el crecimiento y expansión del cristianismo, vino una etapa de persecución de los cristianos cuando los césares estimaron que esta comunidad no podía coexistir con la religión y las

prácticas paganas de su imperio. *De ahí las grandes persecuciones de la Iglesia por el Estado romano y las grandes conspiraciones de la Iglesia contra el Estado²¹.*

Este estado de agresión constante del Estado a la Iglesia cristiana concluyó en la segunda mitad del siglo III y el inicio del IV con Diocleciano.

La Iglesia y el Imperio se habían reconciliado. Tres siglos del dualismo llegaban a su fin. Una República Cristiana era, al menos en teoría, construida como un Estado Cristiano en el que el emperador como pontifex maximus sería episcopus episcoporum y presidía los concilios ecuménicos²².

La cuarta etapa es una de profunda crisis de ambas instituciones. Apenas se había cristianizado el Imperio cuando las invasiones bárbaras amenazaban su equilibrio y provocarían su fractura. Por su parte, la Iglesia apenas se estabilizaba y empezó a padecer varios cismas²³.

San Agustín viviría durante la tercera y cuarta etapas, y de manera muy intensa, la invasión y saqueo de Roma por Alarico en 410 d. C., lo que generó una fuerte disputa entre paganos y cristianos que se culpaban mutuamente de la catástrofe. Este hecho trastocaría la vida de San Agustín y sería la causa directa e inmediata para la elaboración de su obra magna, *La ciudad de Dios*, escrita entre 413 y 426 d. C.

Para entender el enorme significado y alcance de su pensamiento político contenido en ese y otros textos, conviene regresar a su biografía, sobre todo al proceso de su conversión al cristianismo.

18 Hearnshaw, F.J.C. (1928), p. 34.

19 Ibidem, p. 34.

20 Estas cuatro etapas pueden apreciarse en Ibidem, p. 35 y 36.

21 Ibidem, p. 35.

22 Ibidem, p. 36.

23 Diferencias doctrinales entre los arrianos y atanasios o problemas de disciplina con los donatistas llevaron a momentos de ruptura eclesiástica. Ibidem, p. 36.

VIDA Y CONVERSIÓN

Aurelius Agustinos nació en 354 d. C. en Tagaste, hoy Argelia, al norte de África, continente en el que viviría casi toda su existencia salvo algunos años que estuvo sobre todo en Cartago, Milán y Roma. Sus últimos 34 años fue obispo de Hipona en un puerto marítimo de Argelia. Hijo de padre pagano y madre cristiana, desde muy joven inició la búsqueda de una posición intelectual sólida para resolver la tensión que le provocaba ese dualismo paterno-materno, que era por lo demás típico del contexto de la África romana.

Muy joven, de 16 años, se traslada a Cartago para aprender la retórica de los sofistas y entrar al universo de la filosofía griega, de la que recibirá sobre todo la influencia de una versión moderna de Platón conocida como *neoplatonismo*, que sería una de sus principales guías intelectuales.

Regresa a Tagaste a enseñar gramática y luego de nuevo a Cartago a dar clases de retórica cuando el emperador Teodosio I, mediante edicto, convierte la religión católica cristiana en la oficial del Imperio. Entonces decide irse a Roma a enseñar retórica cuando ya no era la capital del Imperio, pues Constantino había establecido la de oriente en Bizancio (Constantinopla) y la de occidente en Milán y después Rávena.

Durante ese periodo absorbería también algo de la filosofía de Aristóteles y la ética de los estoicos, pero pocos le resultarían tan reveladores como Cicerón y su diálogo *Hortensius vindicando la necesidad del pensamiento filosófico para un juicio crítico incluso para alguien involucrado en la vida pública y política*²⁴. Con Cicerón, iniciaría San Agustín todo un proceso de autorreflexión y autocrítica sobre asuntos religiosos y éticos, concretamente la duda de si la felicidad podría encontrarse en los placeres carnales y bienes materiales.

²⁴ Chadwick, Henry (1986), p. 11.

Entonces empieza a leer una versión latina de la Biblia, que termina dejando por el disgusto que le producen los mitos sobre Adán y Eva, y la dudosa moral de los patriarcas israelitas²⁵.

En ese proceso de cuestionamiento del mundo material, San Agustín descubre el maniqueísmo, una religión debida a Maní²⁶, estructurada en un dualismo que considera *la parte baja del cuerpo como el trabajo asqueroso del diablo, el príncipe de la oscuridad*²⁷, y la parte alta como el trabajo de Dios. Se acoge al maniqueísmo como oyente (en latín *auditore*), ya que no prohibía el celibato salvo para los grados superiores de los Electos (del latín *electi*), que para él era tan importante.

Para Maní, *la cuestión central era el origen del mal. Explicó el mal como el resultado de un conflicto cósmico primario entre la Luz y la Oscuridad, ambos términos que eran al mismo tiempo símbolos y realidad física. Las fuerzas del bien y el mal en el mundo tienen fortalezas y debilidades de tal suerte que ninguna parte puede vencer al otro*²⁸.

San Agustín permanecería adherido al maniqueísmo por aproximadamente diez años, durante su docencia en Cartago y luego en Roma. A lo largo de ese tiempo, su mente inquieta y permanentemente reflexiva, lo condujo a cuestionar cómo era posible que la fuerza de la luz no fuese superior a la de la oscuridad, y por lo tanto el sol a la luna, como lo sostenían los astrónomos de esa época.

Ese momento de autorreflexión coincide con el edicto del emperador Teodosio I, por medio del cual hace a la cristiandad católica la

²⁵ Ibidem, p. 12.

²⁶ Persa, 215-276 d. C. Autoconsiderado uno de los profetas, su doctrina se divulgó por el Imperio romano y llegó a la Edad Media.

²⁷ Chadwick, Henry (1986), p. 12.

²⁸ Ibidem, p. 13.

religión oficial del Imperio en 380 d. C., y once años más tarde, en 391, proscribió la adoración pagana.

Esas dudas, en adición al comportamiento de algunos de los Electos, lo condujeron a buscar alternativas a su maniqueísmo coincidente con su viaje a Milán en 384 d. C. para enseñar retórica y adonde se fue a vivir con su pareja cartaginesa que la había dado un hijo, Adeodato, y a la que por la influencia de su madre envió de regreso a Cartago.

Entonces conocería en Milán a otra gran influencia en su vida, el obispo Ambrosio²⁹, cuya cultura y conocimientos causaron una gran impresión en Agustín que lo llevarían a la lectura de Plotino y Pórfido, los dos grandes maestros del neoplatonismo, una corriente filosófica renacentista de Platón y su dialéctica, particularmente en los diálogos *Parménides* y el *Sofista*.

Lo que impresionó a Agustín del neoplatonismo fue la idea de Plotino de que necesariamente existe unidad en la permanencia, presupuesto inevitable del mundo cambiante y que adquiere un carácter universal correspondiente a la teoría de las ideas o formas puras de Platón, que no son percibidas por los sentidos, sino por la abstracción mental.

Plotino llegaría a identificar el absoluto universal con Dios, que puede ser aprendido por el alma, con lo que desarrolló una teología filosófica crítica y opuesta al maniqueísmo que capturó poderosamente la mente de Agustín, sobre todo cuando ya se apartaba de la doctrina de Maní.

Lo mismo le sucedió con la filosofía de Pórfido y su tratado sobre el alma. Éste sostenía que el alma podía purgarse si se desprendía del cuerpo, al que estaba unido por accidente. Aplicando la máxima del oráculo de Delfos, *conócete a ti mismo*:

29 Entonces era el hombre intelectual y políticamente más poderoso de la Iglesia. Véase Ryan, Alan (2012), p. 151.

[...] *el alma cae en la pobreza mientras más se fortalece su atadura a la carne. Pero puede enriquecerse al descubrir su verdadero ser, que es el intelecto. Nuestro objetivo es conseguir la contemplación del Ser. Aquel que conoce a Dios tiene la presencia de Dios en él. Aquel que no lo conoce está ausente de Dios que está presente en todo lugar*³⁰.

Según Pórfido, el destino de las almas es el permanente y eterno retorno de donde vinieron, y por lo tanto son inmortales. Esta idea coincide con la doctrina del recuerdo de Platón, de las ideas puras y perfectas expuesta en el volumen anterior, como centro de su epistemología o teoría del conocimiento. Y de la misma manera como el hombre tiene la capacidad de recordar esas ideas con la ayuda de la dialéctica que había enseñado Sócrates y retomando a Platón, y al romper con las cadenas de la ignorancia se eleva hacia la luz del túnel de obscuridad y alcanza finalmente el conocimiento del Bien Supremo (metáfora de la caverna expuesta en el capítulo de Platón en el tomo I), de igual manera el alma puede mediante el intelecto recordar y retornar a Dios. Agustín lee en Los Salmos que: *En tu luz veremos la Luz*. Se trata de una verdadera ascensión. Agustín se siente atraído y levantado hacia esta luz, y sube hacia ella³¹. De esta manera, el neoplatonismo liberó a San Agustín del maniqueísmo y lo colocó en el camino de la conversión mediante San Pablo.

A los 31 años de edad, Agustín incursiona en el pensamiento de San Pablo contenido en el neoplatonismo, concretamente el Nuevo Testamento de la Biblia y sus cartas a Corintios y Romanos, en las que no sólo se aparta del maniqueísmo, sino que proporciona los fun-

30 Ibidem pg. 21

31 San Agustín (2020), p. XVI y XVII.

damentos cristianos del platonismo. En sus *Confesiones* (libro octavo, capítulo 12) describe lo que sería la famosa escena del jardín, cuando en su casa en Milán, en 386 d. C., abre la epístola de San Pablo y lee el versículo de la Carta a los Romanos (13, 13).

Esta lectura será para San Agustín una revelación que describe de la siguiente manera:

Esto decía y lloraba con un corazón contrito y muy amargo; y, estando en esto, oigo una voz de la casa más vecina con un cantar que decía (y lo repetía muchas veces como si fuera de un niño o de una niña): “Toma y lee, toma y lee [...]” Y entendiendo que Dios me mandaba que tomase el libro en las manos y le abriese y leyese el primer capítulo que hallase [...] Así que con paso apresurado volví al lugar en donde estaba sentado Alipio y yo había dejado el libro de las epístolas de San Pablo cuando me levanté, tomele, abriale, leí callando el primer capítulo que hallé y en él estas palabras: “No en comidas ni en bebidas, no en camas ni deshonestidades, no en porfías ni contiendas, más vestidos de N.S. Jesucristo, y no tengáis demasiado cuidado de vuestra carne, ni sigas sus apetitos”, y no quise pasar adelante, ni fue menester porque luego, en leyendo esta sentencia, como un rayo de luz que penetró mi corazón, todas las tinieblas de mis dudas desaparecieron³².

Esta revelación divina lo lleva a una decisión fundamental en su vida: renuncia a su profesión de docente, y por lo tanto a una carrera secular, y renuncia al matrimonio.

Ocho meses después, en 387, fue bautizado por Ambrosio, al igual que su hijo Adeodato. Regresa a África y ese mismo año muere su

madre. Después de un viaje corto de nuevo a Roma y Cartago, en 391 es ordenado presbítero en Hipona, de donde ya no saldría más. En 396, un año después de la división del Imperio en Oriente y Occidente, es nombrado obispo de Hipona. Aquí escribiría sus principales obras, incluyendo *Las confesiones* y *La ciudad de Dios*. Muere en 430 d. C., al momento en que los vándalos al mando de Genserico invaden y someten a Hipona.

LAS CONFESIONES

Escrito durante los primeros tres años como obispo de Hipona (397-400), este singular texto está escrito en el formato de una permanente conversación con Dios y dirigido contra los maniqueos.

La obra consta de trece libros, de los cuales los primeros nueve tienen un sentido autobiográfico desde su niñez hasta el fallecimiento de su madre, a quien le dedica el noveno con la experiencia mítica que tuvieron los dos en Ostia momentos antes de la muerte de ella, en la que contrastan la belleza y gloria de las cosas terrenales con la sabiduría eterna de Dios³³. Los últimos cuatro libros se refieren a su presente como obispo y expositor de las Sagradas Escrituras. Están redactados en un tono neoplatónico sobre la memoria, el tiempo y la creación del Génesis para analizar la naturaleza de la Iglesia, la Biblia y los sacramentos³⁴.

Las confesiones no es, desde luego, un libro de teoría política en el que podamos encontrar las ideas en materia de política de San Agustín. Se trata de una profunda reflexión autobiográfica por la que siente la íntima necesidad de explicarse y explicar al lector el arduo camino desde su agnosticismo hasta su conversión y bautismo, *acompañado*

³² Ibidem, p. 193-195.

³³ Chadwick, Henry (2001), p. 72.

³⁴ Ibidem, p. 68 y 69.

de largos pasajes de autorrecreación basados de manera suelta en su recolección de episodios de sus fechorías³⁵. Sin embargo, es importante incluirlo como parte de la exposición de su pensamiento político, ya que es ahí donde muestra claramente su raigambre teológica que es preciso entender para tener una clara idea de la forma y términos en que va a configurar sus ideas políticas en general y en particular en su obra magna, *La ciudad de Dios*.

Es en ella donde va a desarrollar su doctrina del poder de Dios conferido a los hombres verticalmente por conducto de la autoridad secular para mantener el orden terrenal, y con ello la convivencia humana que ha trastocado el pecado original. Precisamente de ahí derivará la doctrina del derecho divino de los reyes sobre sus súbditos.

LA CIUDAD DE DIOS

El propósito de la obra, iniciada en 413 y concluida en 427, fue defender al cristianismo de los ataques paganos que le atribuían la causa de la caída de Roma en 410 d. C. por Alarico y sus huestes de visigodos, un evento de más importancia simbólica que militar. En palabras de Agustín:

Mientras tanto Roma estaba agobiada por la invasión de los godos bajo su rey Alarico y por la fuerza de un gran desastre. Los adoradores de los múltiples dioses, a quienes llamamos mediante el nombre bien establecido de 'paganos', tratando de atribuir los problemas de Roma a la religión cristiana, comenzaron más aguda y enconadamente que de lo común a blasfemar al verdadero Dios (Reve. 2.43.1)³⁶.

35 Ryan, Alan (2012), p. 152.

36 O´Daly, Gerard (2020), p. 28.

Pero también aprovechó la obra para asentar su doctrina interpretativa de las Sagradas Escrituras sobre la historia de las dos ciudades, fundamentalmente la ciudad de Dios, su origen y fines.

La ciudad de Dios, pues, divídese en dos partes: la una negativa de carácter polémica contra los paganos (libros I a X) subdividida a su vez en dos secciones: los dioses no aseguran a sus adoradores los bienes materiales (I a V); menos todavía les aseguran la prosperidad espiritual (VI a X); - la otra positiva, que suministra la explicación cristiana de la historia (libros XI a XXII) subdividida asimismo en tres secciones: origen de la ciudad de Dios, de la creación del mundo al pecado original (XI a XIV); historia de las dos ciudades que progresan la una con la otra y, por así decirlo, la una en la otra (XV- XVIII); los fines últimos de las dos ciudades (XIX-XXII)³⁷.

Se trata, por lo tanto, de una obra apologética del cristianismo en la que Agustín siente la necesidad de reinterpretar la autoridad del gobierno, y en general de toda la vida social que se había infectado por el pecado original, mediante una nueva visión de la existencia humana para preservar un tejido social muy vulnerable, lleno de conflictos internos y con tendencia al caos³⁸.

El tema de las dos ciudades aparece desde el libro primero, capítulo primero, cuando escribe: *Hijos de esta misma ciudad son los enemigos contra quienes hemos de defender la Ciudad de Dios, no obstante que muchos abjurando sus errores, vienen a ser buenos ciudadanos; pero*

37 Montes de Oca, Francisco. Introducción en San Agustín (2000), p. XVII y XVIII.

38 Markus, R.A. (2007), p. xi.

la mayor parte le manifiestan un odio inexorable y eficaz mostrándose tan ingratos y desconocidos a los evidentes beneficios del Redentor³⁹.

Ahora bien, esa idea del dualismo y antagonismo representado en dos ciudades distintas, la ciudad celestial de Dios que se contrapone a la ciudad terrenal del mal y el pecado, no aparece originalmente con San Agustín, pues ya tenía antecedentes.

Desde las Sagradas Escrituras se puede encontrar en el libro de las Revelaciones⁴⁰:

Y escribiré en él el nombre de mi Dios, y el nombre de la ciudad de mi Dios, la nueva Jerusalén, que descende de mi Dios desde el Cielo (3:12).

Y yo ví la ciudad sagrada, la nueva Jerusalén, descendiendo del cielo de Dios, preparada como una novia adornada para su esposo (21:2).

Y en el espíritu me llevó a una gran y alta montaña, y me enseñó la ciudad sagrada de Jerusalén, saliendo y descendiendo de Dios en el cielo (21:10).

Y así como Jerusalén se asocia con la ciudad sagrada que proviene de Dios en el cielo, a Babilonia se le identifica como símbolo de los males terrenales:

La gran Babilonia está cayendo, está cayendo, y se ha convertido en el espacio de los demonios (Rev., 18:2)⁴¹.

Otros tratadistas como Tertulio, Cómodo y Ambrosio, quien como ya se expresó, tuvo una gran influencia en San Agustín, también abordaron el tema de las dos ciudades contrastantes. Así en Ambrosio, *la antítesis de los reinos de Dios y el pecado, y la ecuación del saeculum*

con el reino del pecado (el dominio terreno del demonio) fueron temas frecuentes. Él equipara a la Iglesia con la ciudad de Dios (In Psalm, 118 Expos. Ser. 15.35) y habla de ella como “la ciudad sagrada de Jerusalén”⁴².

Otro importante enfoque dualista que tendrá influencia en San Agustín es el del donatista Ticonio en su *Liber Regularoum*. Su idea central en esta obra es que en el Antiguo Testamento las profecías se refieren tanto a Cristo como a la Iglesia y al diablo. *La Iglesia es el cuerpo de Cristo, pero es un cuerpo “en dos partes” (corpus bipertitum) compuesto de los verdaderos y falsos cristianos. No hay tal dualismo en el completamente cuerpo del mal, “cuerpo del diablo” (corpus diaboli)⁴³.*

Resulta interesante observar que ahora el dualismo se junta en el cuerpo del bien, pero no en el del mal. *El concepto de la Iglesia como el corpus bipertitum es similar a la visión de Agustín como un ‘cuerpo mixto’ (corpus permixtum)⁴⁴.*

Esa misma noción del dualismo antagónico entre dos ciudades encontramos en los estoicos y en Séneca:

Tenemos la noción de dos repúblicas: una gran y verdaderamente “pública”, que comprende a dioses y humanos, en la que no vemos a una orilla o la otra, sino imaginamos la extensión de nuestro estado por el sol; la otra en la que las circunstancias de nuestro nacimiento nos han comprometido⁴⁵.

Más adelante analizaremos el sentido y alcance de esta dicotomía y antítesis entre el concepto del bien y el concepto del mal referido

39 San Agustín (2000), p. 3.

40 O´Daly, Gerard (2020), p.57.

41 Ibidem, p. 58.

42 Ibidem, p. 60.

43 Ibidem, p. 61.

44 Ibidem, p.62.

45 Ibidem, p. 64.

a dos ciudades distintas, pero de alguna manera simultáneamente presentes en una.

Por lo pronto, regresando a la primera parte de *La ciudad de Dios*, veamos cuáles son los argumentos de San Agustín contra los paganos y en su apología de los cristianos:

PRIMERA PARTE: CONTRA LOS PAGANOS

1) El primer argumento consiste en señalar que la devastación de Roma no fue un castigo de los dioses paganos debido al cristianismo, sino a la incapacidad de aquellos de protegerlos, de la misma manera en que antes no pudieron proteger a Troya y, que al igual que esta, se trata de un castigo divino: [...] *estos blasfemando y profiriendo execrables expresiones imputan a Jesucristo las calamidades que ellos justamente padecen por la perversidad de su vida y sus detestables crímenes*⁴⁶.

Para ilustrar este punto de vista, cita a Cicerón sobre cómo:

*[...] es imposible gobernar una República sin una recta justicia... colige entonces que es útil al pueblo, cuando se gobierna bien y de acuerdo ya sea por un rey, ya por algunos patricios, ya por todo el pueblo; pero siempre que el rey fuese injusto a quien llamó tirano, como acostumbraban los griegos, injustos serían los principales encargados del gobierno cuya concordia y unión era parcialidad*⁴⁷.

Y como todo esto aconteció antes de la venida de Cristo, se pregunta: *¿Quién hubiera entre éstos que no le pareciera que se debía*

46 San Agustín (2000), p. 5.

47 Ibidem, p. 46.

*imputar esta relajación a los cristianos? ¿Por qué no procuraron sus dioses que no se perdiera entonces aquella República?*⁴⁸.

Redondea este argumento destacando las calamidades de Roma antes de Cristo y cómo no le ayudaron sus dioses paganos: *Pero ni aún de estos males que solamente temen, los excusaron o libraron sus dioses cuando libremente los adoraban, porque cuando en diferentes tiempos y lugares padecía el linaje humano innumerables e increíbles calamidades antes de la venida de nuestro redentor Jesucristo*⁴⁹.

En otras palabras, Roma ya había padecido múltiples calamidades antes del arribo del cristianismo y los dioses paganos no hicieron nada para evitarlas o mitigarlas; luego, no se le puede imputar a los cristianos la calamidad del asedio de Alarico y sus godos, que la haya saqueado y nada hubieran hecho los dioses paganos para evitarlo.

2) El segundo argumento es el del castigo divino por todos los males y pecados de los romanos no conversos al cristianismo:

*Y ved aquí como la República romana poco a poco se fue mudando y de hermosa y virtuosa se convirtió en mala y disoluta. Ved aquí como antes de la gloriosa venida del Salvador, y después de la destrucción de Cartago, las costumbres de sus antepasados no paulatinamente como antes, sino como una rápida avenida de un arroyo, se entregaron y relajaron en tanto grado, que la juventud se corrompió con la superfluidad de las galas, deleites y codicias*⁵⁰.

Si lo reflexionan con madurez, deberían atribuir las molestias que sufrieron por la mano vengadora de sus enemigos

48 Ibidem, p. 46.

49 Ibidem, p. 55.

50 Ibidem, p. 42-43.

*a los inescrutables arcanos y sabias disposiciones de la Providencia divina, que acostumbra corregir y aniquilar con los funestos efectos que presagia una guerra cruel los vicios y las corrompidas costumbres de los hombres*⁵¹.

3) El tercer argumento se refiere al perdón divino y salvamento de aquellos que se acogieron a los templos cristianos que no fueron profanados por los bárbaros como una señal de respeto al dios cristiano.

*En Troya encerraban y aprisionaban a los vencedores a los que estaban señalados para esclavos, y en Roma conducían piadosamente los godos a sus respectivos hogares a los que habían de ser rescatados y puestos en libertad. Finalmente, allá la arrogancia y ambición de los inconstantes griegos escogió para sus usos y quiméricas supersticiones el templo de Juno; acá la misericordia y respeto de los godos (a pesar de ser nación bárbara e indisciplinada) escogió las iglesias de Cristo para asilo y amparo de sus fieles*⁵².

Y concluye:

Todo cuanto aconteció en ese saqueo de Roma: efusión de sangre, ruina de edificios, robos, incendios, lamentos y aflicción, procedía del estilo ordinario de la guerra; pero lo que se experimentó y debió tenerse como un caso extraordinario fue que la crueldad bárbara del vencedor se mostrase tan mansa y benigna, que eligiese y señalase unas iglesias sumamente capaces para que se acogiese y salvase en ellas el pueblo, donde a nadie se quitase la vida ni fuese extraído; adonde los enemigos que fuesen

51 Ibidem, p. 3.

52 Ibidem, p. 6.

*piadosos pudiesen conducir a muchos para liberarlos de la muerte, y de donde los que fuesen crueles no pudiesen sacar a ninguno para reducirle a esclavitud; éstos son, ciertamente, efectos de la misericordia divina. Pero si hay alguno tan procaz de no advertir que esta particular gracia debe atribuirse al nombre de Cristo y a los tiempos cristianos, sin duda está ciego, el que lo ve y no lo celebra es ingrato y el que se opone a los que celebran con júbilo y gratitud este singular beneficio es un insensato*⁵³.

San Agustín no sólo está respondiendo y refutando a las críticas de los paganos de querer culpar al cristianismo de la invasión y saqueo a Roma por Alarico y sus godos en 410 d. C., sino que también está asentando, como en una suerte de preámbulo para la segunda parte del libro, su propia religión, la religión católica que ya para entonces era la religión del Estado.

SEGUNDA PARTE: LAS DOS CIUDADES

La segunda parte de *La ciudad de Dios* de San Agustín inicia con un abierto reconocimiento al neoplatonismo, que como se expresó anteriormente, corresponde a un renacimiento de las ideas del filósofo griego Platón durante la parte baja de la Edad Media. El platonismo ofrecía a San Agustín un adecuado esquema de interpretación de las Sagradas Escrituras, particularmente sobre el tema de la iluminación divina del alma:

Elegimos con conocimiento de causa a los platónicos, que justamente son los más famosos y cuerdos entre todos los filósofos; porque así como pudieron comprender con las luces de su entendimiento que el alma del hombre aunque

53 Ibidem, p. 7.

era inmortal, racional o intelectual, con todo no podía ser bienaventurada sin la participación de la soberana luz de aquel por quien ella y el mundo fue creado, así también negaron que alguno pueda conseguir la eterna felicidad que todos los hombres apetecen y desean, a no ser que una la pureza de un amor casto con aquel sumo bien, que es el inmutable y omnipotente Dios⁵⁴.

PLOTINO Y LA ILUMINACIÓN DEL ALMA

Otro pensador de gran influencia en San Agustín fue Plotino, fiel intérprete de Platón, que en repetidas ocasiones y distintos lugares afirma, declarando la opinión del filósofo fundador de la Academia, que:

[...] ni aun aquella que imaginan ser la luz del Universo es bienaventurada por algo distinto porque parece es la nuestra, a saber, por una luz que no es el alma misma, sino aquel por quien ha sido creada e iluminada, por esta luz inteligiblemente resplandece el alma en el entendimiento. Lo cual comprueba con un ejemplo concerniente a las cosas incorpóreas, tomándole de los cuerpos celestes grandes y visibles, diciendo que Dios es como el sol, y el alma del mundo como la luna; pues creen que la luna es iluminada con el objeto en presencia del sol.

Como puede advertirse en esta cita de Plotino, se encuentra contenida la doctrina de la metáfora de la cueva de Platón en la que desarrolla su epistemología o teoría del conocimiento y en la que la luz del sol ilumina a la razón para percibir las ideas puras y perfectas, sobre todo la idea del Bien Supremo, que Agustín identifica con Dios.

54 Ibidem, p. 209.

EL PRINCIPIO DE LAS DOS CIUDADES

Si bien el dualismo de las dos ciudades quedó planteado en la obra *La ciudad de Dios* de San Agustín desde la primera parte de la apología frente al paganismo, es en la segunda parte donde desarrolla ampliamente este elemento de su doctrina como asiento de su teología.

*Llamamos Ciudad de Dios aquella de que nos testifica y acredita la Sagrada Escritura que no por movimientos fortuitos de los átomos, sino realmente **por disposición de la alta Providencia** sobre los escritos de todas las gentes rindió a su obediencia, con la prerrogativa de la autoridad divina, la variedad de todos los ingenios y entendimientos humanos [...] en la ciudad de nuestro Dios; **Dios la fundó eterna para siempre** [...] confiado en el auxilio eficaz del mismo Señor y Rey nuestro, lo mejor que alcanzaren mis fuerzas, del nacimiento, progresos y debidos fines de las dos ciudades, **celestial y terrena**, de las que dijimos que andaban confundidas en este siglo de algún modo, y mezcladas la una con la otra; y en cuanto a lo primero, diré como procedieron los principios de ambas Ciudades en el encuentro y diferencia que tuvieron entre sí los ángeles⁵⁵. Quedan plenamente satisfechas y comprobadas las cuestiones más arduas espinosas y dificultosas que se citan acerca del principio o fin del mundo o del alma o del mismo linaje humano al cual hemos distribuido en dos géneros, el uno de los que viven según el hombre, y el otro según Dios, y a esto llamamos también **místicamente dos ciudades**, es decir, dos sociedades o congregaciones de hombres de las cuales la una está predestinada para reinar eternamente*

55 Ibidem, p. 241.

*con Dios y la otra para padecer eterno tormento con el demonio, y este es el fin principal de ellas*⁵⁶.

Las características que atribuye San Agustín a cada ciudad para diferenciarlas es que una, la de Dios, es la celestial que tiene una vida eterna, mientras que la otra, la terrenal, tiene un origen y tendrá un fin, y en ella el ser humano está sometido a un permanente tormento con el demonio. Y en esta dicotomía Dios/demonio, equivalente al bien y el mal, se fundará toda su teología, que servirá de base a sus ideas políticas.

*Porque aun en el mismo primer hombre como insinué primero es lo réprobo y malo, por donde es indispensable que principiemos, y en donde no es necesario que nos quedemos; y después es lo bueno, adonde, aprovechando espiritualmente lleguemos, y en donde, llegando nos quedemos. Por lo cual aunque no todo hombre será bueno, no obstante, ninguno será bueno que no haya sido malo*⁵⁷.

Este párrafo que encontramos en el Libro XV capítulo primero, de su tratado es singularmente importante, ya que Agustín no sólo ha incorporado al bien y al mal como dos partes incluyentes de su sistema filosófico completo, sino que claramente establece que el mal es condición del bien (“ninguno será bueno que no haya sido malo”).

Se trata de un razonamiento idéntico al de la teoría del Estado y el derecho, según la cual, la antijuridicidad (el crimen o el delito) es condición de la sanción (privación de la libertad). Esto es el acto coactivo, la pena, como consecuencia⁵⁸. Este es el elemento característico

56 Ibidem, p. 332.

57 Ibidem, p. 333.

58 Al respecto, véase Kelsen, Hans, quien desarrolla esta teoría: “Desde un punto

del derecho que purifica y es intrínsecamente bueno porque realiza la justicia⁵⁹. En otras palabras, no existe el bien *per se*, este se encuentra condicionado por la existencia del mal que debe ser castigado.

De ahí la necesidad de contar con dos ciudades y no sólo una: la buena y celestial, ciudad de Dios, y la mala y terrenal, ciudad del demonio, que además son dos ciudades mezcladas, pero antagónicas: *A Dios se contraponen la figura del diablo, padre del mal, y al Cielo, como reino del Bien, el infierno como reino del mal*⁶⁰. Es precisamente en esa contraposición de las dos ciudades donde radica el fundamento de la teología agustiniana, la piedra angular que va a aplicar en su pensamiento político.

FUNDACIÓN DE LAS DOS CIUDADES

La teoría agustiniana de las dos ciudades tendrá una connotación histórica en la obra de San Agustín en los últimos capítulos de *La ciudad de Dios* desde la creación, el pecado original y el fratricidio de Caín hasta la llegada de Cristo. Concluye con el infierno como el fin de la ciudad terrena (Libro XXI) y el cielo, fin de la ciudad de Dios (Libro XXII).

*Así que dice la Sagrada Escritura de Caín que fundó una ciudad; pero Abel como peregrino, no la fundó porque la ciudad de los santos es soberana y celestial aunque produzca en la tierra los ciudadanos en los cuales es peregrina hasta que llegue el tiempo de su reino*⁶¹.

Caín el primer fundador de la ciudad terrena fue fratricida,

de vista estrictamente jurídico, el acto violatorio de la norma de derecho se caracteriza como condición de la sanción” [(2010), p. 61].

59 Kelsen, Hans (1934) p. 103-104.

60 Ibidem, p. 104.

61 San Agustín (2000), p. 333.

*porque vencido de la envidia mató a Abel, ciudadano de la Ciudad Eterna que era peregrino en esta tierra*⁶².

EL SERMÓN SOBRE EL SAQUEO DE LA CIUDAD DE ROMA

En 410 d. C., cuando acontece la invasión de Alarico a Roma, Agustín escribió *El sermón sobre el saqueo de la ciudad de Roma*, en el que sostiene la idea de que este evento fue un designio divino, pero que a diferencia de Sodoma, no aniquiló a la ciudad:

*¿Alguien duda que nuestro padre misericordioso quiso usar el miedo para reformar en lugar de castigar, cuando el gran desastre que aconteció y amenazó de hecho no lastimó a la gente, a las casas y paredes? [...] Consecuentemente podemos decir que la ciudad fue corregida por la mano de Dios en lugar de ser destruida, como un servidor que sabe de la voluntad de su amo, pero se comporta de tal manera que merece una paliza que lo hará sufrir fuertemente [...] De igual manera Roma ha tenido que soportar un tiempo singular de prueba [...] Ya que seguramente Dios en su indescriptible misericordia preservará a aquellos que sabían serían salvados, a fin de que pudieran arrepentirse*⁶³.

El saqueo de Roma tuvo un enorme impacto en el pensamiento de San Agustín, como hemos visto en la revisión de sus ideas en su obra magna, *La ciudad de Dios*.

Básicamente, se trata de entender el contexto teológico, a fin precisar cómo el modelo cristiano y la exégesis bíblica moldearon sus ideas políticas. Una vez que se ha comprendido el esquema interpretativo de su realidad social y política a principios del siglo V d. C., podemos

encontrar un complemento de sus ideas políticas en otras fuentes inesperadas para el pensamiento político, diseminadas en sermones y comentarios bíblicos en cartas.

FISIONOMÍA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO DE SAN AGUSTÍN

Desde luego que los escritos pastorales no contienen una teoría política sistemática como la encontramos en *Los Diálogos* de Platón, *La Política* de Aristóteles o *La República* de Cicerón en la Antigüedad clásica, pero están asentados en una visión de la autoridad política que incluye cuestiones fundamentales en la forma de problemas políticos concretos⁶⁴.

El pensamiento político de San Agustín, por lo tanto, no va a estar enmarcado en un cuerpo de ideas unitario y sistematizado como lo encontramos en los pensadores antes mencionados expuestos en el volumen I de esta serie. Requiere de una labor de reconstrucción a partir de diversas fuentes dispersas, en base a las cuales trataremos de integrar un esquema coherente cuyas coordenadas son, por un lado, la tradición clásica y, por el otro, la doctrina judeocristiana.

Recordemos que en la primera la característica fundamental era la participación en las polis por parte de los ciudadanos, o bien en la República romana por medio de la constitución mixta de Cicerón en la época de la República. Consecuentemente, el hombre era considerado un agente político (“animal político”, lo definió Aristóteles) que vivía en y para la polis, pero en forma activa, interviniendo en las distintas magistraturas y en el debate y discusión en la Asamblea de la Ekklesia o el Consejo de los 500.

62 Ibidem, p. 335.

63 Atkins, E.M. (2007), p. 213-214.

64 Ibidem, p. xxvi y xxvii.

En cambio, en la tradición judeocristiana, el mundo político se presenta como un cosmos preordenado por Dios y no construido por los hombres, en el que el hombre participará, pero no en la forma creativa de los clásicos tomando decisiones en asambleas o jurados. Los cristianos eran súbditos y no actores políticos activos como ciudadanos. *Estaban más preocupados en definir el derecho del Estado en intervenir en su forma privilegiada de vida como una comunidad de adoradores y creyentes, que en la participación creativa del orden social mediante la maquinaria del Estado*⁶⁵.

El pensamiento de San Agustín se aleja de la tradición clásica y se acercaba a la judeocristiana, sin embargo, no en forma radical ya que, como hemos expuesto anteriormente, estaba contaminado del neoplatonismo, elemento que habría de imprimir un sentido y rumbo un tanto distinto al de la corriente judeocristiana clásica.

De los clásicos griegos y latinos definitivamente se apartará de la idea de que la felicidad se puede encontrar por medio de la virtud en el orden social terrenal existente, para lo cual la polis es el medio de alcanzar la perfección, el Bien Supremo de Platón, como el fin último a conseguir.

Sin embargo, compartirá la versión neoplatónica del orden cósmico que permea todo el universo y, por lo tanto, al orden natural y al humano u orden social, que es sólo una parte del mismo, ambos establecidos por Dios.

Pero en la parte que se aparta del neoplatonismo es en la función dicotómica entre los dos órdenes, el natural y el humano, en su relación con el orden cósmico. Considera que no se trata de buscar la felicidad y perfección en el orden social, en la ciudad terrenal, pues

65 Markus, R. A. (2007), p. 74.

esto es imposible ya que está totalmente contaminada por la caída del hombre debido al pecado original. El hombre debe transitar en él destinado a ascender hacia Dios. *La jerarquía cósmica proporciona una escalera para el ascenso del alma a su estado de perfección*⁶⁶.

Para conseguir esa meta, el buen gobernante debe guiar a su pueblo hacia ese objetivo y con la ayuda de la razón en un universo accesible a la comprensión humana. Pero no debe intervenir en la parte espiritual del ser humano, sino únicamente en el material manteniendo el orden y la disciplina con la ayuda del instrumento coercitivo del derecho. En eso consiste en principio, el papel político del gobernante, que luego cambiará San Agustín, como veremos más adelante.

Esa dicotomía entre lo material y lo espiritual, entre cuerpo y alma, entre el orden terrenal y el orden cósmico, adquiere una dimensión extraordinariamente política cuando se plantea en la relación entre el Imperio y la Iglesia. La conversión de Constantino I en el año 312 d. C. sustituyendo el paganismo por el cristianismo⁶⁷, que consolida Teodosio en 380 d. C., marca el inicio de la *fusión entre las ideas heleenísticas y las bíblicas, creando la imagen del emperador encargado de la representación de la autoridad de Dios entre los hombres. Y con ello, la noción del Imperio como el vehículo de la religión cristiana, enmarcando el plan providencial de Dios para la salvación de la humanidad*⁶⁸.

La mezcla de las dos esferas previamente diferenciadas y distantes planteó lo que sería el problema político central durante la Edad

66 Ibiem, p. 76.

67 Tan sólo un año después, en el 313, el Edicto de Milán legitima al cristianismo junto a otras religiones practicadas en el Imperio; en el 325, el Concilio de Nicea consolidó al cristianismo. Finalmente, Teodosio I hace del cristianismo la religión oficial del Imperio y con ello prohíbe todos los cultos paganos.

68 Burns, J.H. (1997), p. 93.

Media, esto es la relación entre el poder temporal y el espiritual, y la prelación entre ellos. ¿Quién tendría la autoridad suprema como el representante acreditado de Dios? Es la pregunta clave para la legitimación del poder político, y como puede advertirse, una problemática totalmente distinta de la que analizamos en la Antigüedad clásica, que se refería al gobierno óptimo de la *polis* o la *civitas*.

San Agustín aborda esta problemática desde tres ángulos: a) *Desde la óptica del papel del Imperio romano en el plan divino de la salvación y su relación con la cristiandad*; b) *Desde la naturaleza humana y sus relaciones en la sociedad, así como el efecto de la Caída en ellas* y c) *Desde la Iglesia y su relación con el mundo secular*⁶⁹. En sus respuestas a estas cuestiones está su solución a la dicotomía entre esos dos mundos.

EL IMPERIO

Durante un tiempo, San Agustín mantuvo la versión muy difundida en su época según la cual el Imperio romano era el instrumento de Dios para el establecimiento del cristianismo en sus fronteras y el mundo. *En el imperio de Teodosio y sus hijos, los cristianos vieron la realización del plan de Dios para la humanidad: al someterse a Roma, los pueblos del mundo se unían en un idealizado y universal Imperio Cristiano*⁷⁰.

Sin embargo, el saqueo de Roma por Alarico en 410 d. C. le dio un giro de 180 grados a esa versión tan difundida de los tiempos cristianos, sobre todo cuando los paganos quisieron aprovechar ese suceso histórico para culpar al cristianismo de esa catástrofe y así detener su ascendente expansión y poder.

69 Ibidem, p. 103.

70 Ibidem, p. 103.

Fue por lo tanto una crisis política y social de enormes proporciones que también cimbró a Agustín, ya que ante esa caída no se cuestionaba que el Imperio fuese el instrumento del plan divino para la expansión y consolidación del cristianismo. A raíz de ese evento, para él, el Imperio dejó de ser un instrumento indispensable para la salvación del plan divino, si bien tampoco era un obstáculo para su realización: *Ni sagrado ni diabólico*⁷¹.

Fue precisamente esa ambigüedad o indeterminación del papel que ahora desempeñaría el Imperio lo que provocaría la respuesta de San Agustín con *La ciudad de Dios*, con la cual, como ya se asentó anteriormente, buscaba dar respuesta a los ataques de los paganos y proporcionar el fundamento histórico del cristianismo. Consecuentemente, fue una respuesta política ante una crisis política (saqueo de Roma por Alarico) sustentada en el empaque teológico que ya traía consigo después de su conversión.

*Las dos "ciudades" son el resultado de una motivación humana divergente fundamental. Son radicalmente opuestas y mutuamente excluyentes; ningún individuo puede pertenecer a ambas y cada uno pertenece a una o la otra... Una teología de las fuerzas primordiales que operan en la voluntad y acción humana deviene una interpretación tanto de la historia como de la existencia social*⁷².

Con *La ciudad de Dios*, no sólo buscó reafirmar lo que los dos emperadores romanos, Constantino y Teodosio, habían logrado (cancelar en definitiva al paganismo), sino también asentar al cristianismo sobre bases sólidas extraídas de las Sagradas Escrituras. Una teología sobre la política fundada en la fe.

71 Ibidem, p. 105.

72 Ibidem, p. 106.

LA SOCIEDAD

El impacto de la invasión y saqueo de Alarico a Roma no sólo tuvo repercusiones en el pensamiento de San Agustín por lo que hace a la estructura imperial, sino también en lo social y lo político.

Si antes y bajo el influjo del neoplatonismo la sociedad era una orden que conduciría al hombre hacia Dios, después revisa y corrige esta visión, sobre todo bajo la influencia de San Pablo, que le transmitió *el sentido del poder del pecado sobre la vida de los hombres, y la inhabilidad del hombre de liberarse del mismo sin ayuda y la imposibilidad de realizar la armonía del orden en esta vida... Desde la caída de Adán, la armonía de la vida humana se había perdido*⁷³.

Consecuentemente y como se indicó antes, se separa de la tradición helenista mantenida con el neoplatonismo y se acerca a la ruta judeocristiana de las Sagradas Escrituras.

*Agustín continuó estimando al hombre como [ser] social por naturaleza; pero dejó de pensar que era también político por naturaleza. La vida en sociedades políticamente organizadas sujetas a gobernantes e instituciones coercitivas –como la esclavitud y otras formas de desigualdad– es el resultado del estado pecaminoso del hombre y su objeto es manejar el conflicto y el desorden resultado del mismo. En esta visión la institución del gobierno se ocupa no en ayudar al hombre lograr el orden recto, sino minimizar el desorden [...] El trabajo del gobierno no consiste en promover la buena vida o la virtud, o la perfección, sino el más modesto objetivo de cancelar al menos algunos de los efectos del pecado*⁷⁴.

⁷³ Ibidem, p. 109.

⁷⁴ Ibidem p. 110.

Al igual que en el caso del Imperio, en el de la sociedad y el gobierno, San Agustín ha cambiado radicalmente sus ideas. Ahora el sentido del gobierno y el gobernante no es procurar el bien, sino evitar el mal que ha causado el pecado del hombre. Se trata, pues, de una idea de Estado punitivo, que existe para castigar y no para premiar.

Con esto también cambia el sentido del derecho. La ley eterna es la razón divina, esto es, la voluntad de Dios de preservar el orden natural que se rige por la ley natural, ahora distinto del humano que tiene sus propias leyes que, si bien están contaminadas por el pecado como todo lo humano, *deben utilizarse como remedio para el desorden y el conflicto endémicos en su condición de hombre caído*⁷⁵.

LA IGLESIA

En el pensamiento de San Agustín, la disputa entre Imperio e Iglesia es marginal, pues como hemos visto al inicio de este capítulo, el obispo de Hipona vivió la tercera y cuarta etapas de esa relación, cuando el dualismo entre ambas instituciones, terminada la persecución cristiana, se estabiliza por un tiempo, aunque después ambas habrían de padecer los efectos de las invasiones bárbaras.

En cambio, lo que le preocupa es la naturaleza misma de la Iglesia, sobre todo como consecuencia de la disputa con los donatistas⁷⁶, que consideraban a los católicos como una iglesia apóstata que se había comprometido con las autoridades seculares y recibía apoyo

⁷⁵ Ibidem, p. 111.

⁷⁶ El donatismo fue un movimiento cismático cristiano que se produjo en el año 311 d. C. en Numidia (actual Argelia, norte de África). Fue provocado por el obispo de Cartago, Donato Magno, al negarse a acatar el fallo de un concilio en Roma y reconocer como obispo a Ceciliano. Este movimiento limitaba el ejercicio del sacerdocio para administrar los sacramentos a quienes hubiesen sido sospechosos de traición a la fe. Agustín combatió al donatismo y solicitó la intervención del emperador Honorario para erradicarlo decretando la unión de toda la Iglesia.

de ellas. El problema de fondo era encontrar un motivo por parte de los donatistas para oponerse al Imperio.

Agustín encontró la respuesta a ese problema estimando a la comunidad cristiana como un cuerpo mixto integrado por santos y malvados y no una élite de escogidos como querían los donatistas. Sin embargo, identifica a la Iglesia con la ciudad de Dios y por lo tanto el elemento salvador del pecado para arribar a la vida eterna, con lo que está dando una justificación teológico-política a esa institución que más adelante le resultará útil en su disputa por el poder secular con el Estado.

Otro conjunto de ideas políticas de San Agustín está contenido en diversas fuentes, como epístolas y respuestas a distintas cartas con otros obispos o miembros de la Iglesia que vale la pena brevemente presentar y comentar. Esas ideas políticas se refieren a los siguientes temas:

1) Para Agustín, el problema de la violencia representaba el problema más urgente y básico de la política⁷⁷. Por ello resultaba indispensable asegurar una autoridad secular superior para contenerlo y en eso consistía la responsabilidad de los gobernadores, jueces y soldados al estar justificados en usar la fuerza a fin de hacer obedecer las leyes, ya que la función de la ley era restringir la violencia y asegurar la paz, pero no con fines de venganza. Los gobernadores, obispos o padres serían responsables de rendir cuentas a Dios sobre el debido uso de la fuerza en el ejercicio de su autoridad secular⁷⁸.

- 2) Las responsabilidades de los obispos consistían en la educación cívica de las virtudes en su congregación mediante los sermones y en interceder por los individuos para mitigar las sentencias y ofrecer asilo.
- 3) Los ciudadanos, por su parte, tendrían la obligación de obedecer a las autoridades y abstenerse de tomar la ley en sus manos favoreciendo la violencia⁷⁹.
- 4) Las autoridades seculares deben castigar al culpable, no obstante el papel de los obispos de interceder y asistir a los condenados. Sin embargo, Agustín se opuso a la pena de muerte⁸⁰ y a cualquier forma de castigo que amenazara la salud del culpable. El propósito del castigo es, para San Agustín, el arrepentimiento y la conversión del transgresor⁸¹. De ahí que estuviera justificado el castigo de los paganos, herejes o cristianos sectarios como los donatistas, a fin de persuadirlos a integrarse a la iglesia de Cristo.
- 5) La guerra justa es otro tema de preocupación para Agustín, sobre todo en los tiempos violentos que con las invasiones bárbaras le tocó vivir. Sin embargo, para él, el propósito de la guerra es asegurar la paz, por lo que el sufrimiento que trae consigo toda conflagración debe corresponder a una necesidad temporal⁸².

No obstante su guía y basamento en la Biblia, para San Agustín no debía tomarse al pie de la letra para crear una sociedad perfecta, ya que su interpretación resultaba difícil y a veces confusa (como en el proverbio de poner la otra mejilla ante una agresión).

Para Agustín la política es el arte de lo posible y su pensamiento político no es ni utópico ni revolucionario. Está

77 Atkins, E. M. y Dodaro, R.J. (2007), p. xvii.

78 Ibidem, p. xviii.

79 Ibidem p. xxi.

80 Ibidem, p. xxii.

81 Ibidem, p. xix.

82 Ibidem, p. xxiv.

*firmemente convencido que las vidas de los individuos pueden transformarse mediante la santidad, pero no espera que la cristianización del Imperio produzca comunidades de santos, por lo que uno debe trabajar con las limitaciones del sistema actual*⁸³.

*Fue Agustín el gran maestro de la cristiandad. Fue él quien, depurado en la lucha con todas las corrientes de la época, señaló a la Iglesia el camino, abriéndole rutas a un futuro remoto. ¡Ah!, si la Iglesia hubiera prestado más atento oído a la admonición y a la doctrina de la conciliación y de paz de este titán del espíritu, la figura intelectual más gigantesca de la Antigüedad declinante*⁸⁴.

En esta exposición y configuración de su pensamiento político hemos podido apreciar la forma y términos en que respondió al contexto que le tocó vivir correspondiente a la socavación del Imperio romano por las invasiones bárbaras, señaladamente el saqueo de Roma por Alarico. Pero también el ascenso del cristianismo hasta convertirse en la religión oficial del Imperio con Constantino y Teodosio, y su lucha contra el paganismo y luego el donatismo.

Ese convulso episodio de la historia universal se vio reflejado en su obra máxima, *La ciudad de Dios*, en la que, no obstante, la influencia del neoplatonismo terminará asimilándose a la tradición judeocristiana exclusivamente basada en la fe.

Todo este alcance de su pensamiento será el escenario que heredará a Santo Tomás de Aquino, quien bajo la influencia de otro griego, Aristóteles, y en un nuevo contexto histórico, buscará la fusión del helenismo y el cristianismo, esto es, de la fe y la razón, con lo que abrirá un nuevo capítulo en la historia del pensamiento político.

83 Ibidem, p xxvii.

84 Valentin, Veit (1972), p. 144.

SANTO TOMÁS DE AQUINO

A) CONTEXTO HISTÓRICO

INTRODUCCIÓN

La transición entre la Antigüedad y la Alta Edad Media es una época caracterizada por diversos procesos continuos en su desarrollo, pero que no nos permiten establecer cuándo efectivamente concluye una y comienza la otra, sin embargo tenemos referentes que nos permiten ubicar cambios que son radicales en su magnitud, aunque se fueron desarrollando a lo largo de varios años, por lo que cuando se da la caída del último emperador romano de occidente, ya hay un conjunto de mecanismos tanto políticos, económicos y sociales en curso que reflejan un estado de cosas distinto.

Uno de esos mecanismos es la instauración de estructuras que después son características de los regímenes feudales, como el establecimiento y permanencia de los grupos poblacionales en territorios romanos por parte de familias y personas a quienes se les asignaron por acuerdos o tratados y que quedaron bajo el control y dominio de un liderazgo que, después, se transformará no únicamente a partir de mecanismos de institucionalización, sino también en términos administrativos y políticos, adquiriendo legitimidad a partir de su apego posterior al cristianismo.

De la misma forma hay que recordar que quedó el Imperio romano de Oriente como un polo de poder que buscó mantener influencia en el contexto occidental, y que también estructuró, a su manera, diversos procesos en su espacio de dominio, que fueron de alguna manera

distintos a los que se establecieron en Occidente y que, sin embargo, hay que tomar en cuenta en la configuración de la idea de la Edad Media (Rosenwein, 2018).

Es en ese sentido que los autores que se ubican como referentes en estos periodos viven diversos procesos en la configuración de su pensamiento. Por un lado, San Agustín, en el contexto de las postrimerías del Imperio romano de Occidente, mientras que Santo Tomás figura ya en un momento distinto donde las disputas por ver quién tiene la representación de Dios y quién tiene predominio, si el reino de los cielos o el terrenal, han delineado buena parte de las pugnas y batallas entre los diversos reinos, el Sacro Imperio Romano Germánico, así como con los remanentes de Bizancio.

Esta época también exige mecanismos de legitimidad debido a un modelo de dominación religiosa que comenzaba a decaer y que tenía que refrescar tanto su base teológica. Para ello, Aristóteles, a través de Santo Tomás, cumple un papel importante, mientras que también se reconfigura el modelo de dominación política, pues ahora vemos algunos reinos y principados que se convierten a formas republicanas, aunque no necesariamente democráticas, de gobierno, debido a la emergencia de nuevos actores políticos y sociales.

Sin embargo, no hay que desdeñar lo que ocurre en oriente, donde sus vínculos y sus experiencias mucho más cercanas a espacios no cristianos llevaron a la estructuración de ideas que después influyeron en el contexto de occidente. No únicamente por la ubicación de Bizancio como un polo de conocimiento y de poder, sino también porque tuvo mayor incidencia en el control de los espacios sagrados del cristianismo en Medio Oriente, por lo que, ante el empoderamiento de los reinos cristianos de occidente, se convirtió en un posible botín y, por lo tanto, también en conflicto con ese remanente del Imperio.

LA FRAGMENTACIÓN DEL IMPERIO ROMANO Y EL SURGIMIENTO DE PEQUEÑOS REINOS. LA CRISTIANIZACIÓN DE LOS BÁRBAROS Y LOS REINOS CRISTIANOS:

VISIGODOS, SUEVOS, FRANCO, OSTROGODOS, SAJONES, ANGLOS, ANGLOSAJONES, BRITANOS, ESCANDINAVOS Y ESLAVOS.

La caída del Imperio romano de Occidente fue un proceso que estuvo determinado por diversas causas, como se comentó en el capítulo anterior, y en buena medida estas no tienen que ver necesariamente con las confrontaciones que se generaron con los grupos bárbaros que habían logrado capacidades militares, con las que después desafiaron a los ejércitos romanos, sino que incidieron en cambios de los mecanismos de propiedad de la tierra tanto en las zonas urbanas como en las rurales; también en los mecanismos de producción, así como en los polos donde se generaban los recursos que Roma requería (O'Donnell & O'Donnell, 2008).

Podemos encontrar las pugnas al interior de las áreas de poder romanas que se habían comenzado a desinstitucionalizar, generando una debilidad en el contexto de las estructuras de gobierno a partir no únicamente de los cambios en las relaciones de poder entre las familias y dentro de ellas, sino también debido al empoderamiento de diversos grupos que después fueron relevantes en la búsqueda de poder local y la conformación de nuevas alianzas entre regiones, lo que dio una nueva vitalidad a las provincias que originaron los polos de poder y mercados internos.

Como se ha comentado anteriormente, el Imperio romano de Occidente había venido consolidando un proceso de fragmentación política dada por el empoderamiento de diversos grupos en las regiones que estaban bajo el dominio del Imperio, pero también por el cambio en las reglas que permitían la posesión de tierras, así como la distribución de las mismas entre los ciudadanos romanos que buscaban mayor

estabilidad en la propiedad y la generación de mayores recursos en el contexto local (Bunson, 2014).

Por otro lado, estuvo también la conformación de espacios de control cuasifeudal en aquellos lugares que habían sido conquistados, pero donde permanecieron diversos grupos, muchos de ellos bárbaros, a quienes se les ubicó bajo un régimen donde fueron manteniendo su autonomía, al mismo tiempo que eran fundamentales en la provisión de recursos para el Imperio.

Pero no eran únicamente recursos en términos de alimentos o textiles, así como diversos artículos de lujo, sino también sobre personas para los ejércitos, que eran fundamentales para la confrontación con otros reinos. De esta forma hubo una especie de alianza, a pesar de las luchas militares que podrían ocurrir de vez en vez o de manera masiva, como aquellas que caracterizaron a las invasiones previas a la caída del Imperio romano de Occidente.

Tampoco hay que olvidar el papel del Imperio romano de Oriente en su pugna por debilitar las estructuras del de Occidente no únicamente para incrementar su capacidad de dominio, sino para generar condiciones que le permitieran ubicarse como referente imperial por encima de su contrincante, lo que le llevó a establecer alianzas con diversos grupos bárbaros que después fueron determinantes en la invasión a las zonas de influencia de occidente (Huskinson, 2000).

En una de las vertientes de estudio de la caída del Imperio romano de Occidente encontramos la movilización de diversos grupos fundamentalmente germanos, pero también grupos asentados en diversos espacios del norte de Europa sin nexos con esos grupos bárbaros, como parte del proceso de configuración de nuevos reinos a partir de la caída de dicho Imperio y su fragmentación.

Si bien, algunos de estos grupos tuvieron condiciones nómadas, ya en la postrimería del Imperio algunos de ellos se habían asentado en regiones mucho más específicas donde habían desarrollado meca-

nismos de subsistencia a partir de la producción artesanal o agrícola, que después se comercializaba por otros grupos a lo largo de la región del Imperio (Yardley & Heckel, 2009).

En realidad, sólo hasta que se asentaron de manera definitiva en algún espacio, desarrollaron habilidades agrícolas que permitían no únicamente su subsistencia, sino el comercio de los excedentes, fundamentalmente con el Imperio, pero también con diversos grupos con los que tenían interacción y que les garantizaban la compra de insumos.

Este movimiento de grupos bárbaros que se dio durante esta época no únicamente tuvo incidencia en torno al Imperio romano de Occidente, sino que también determinó diversos procesos que permitieron la consolidación del Imperio romano de Oriente e incluso generaron cambios en la estructura política y la estabilidad de otros imperios, particularmente en Asia mayor.

Las razones de estas migraciones, que después se estabilizaron en torno a regiones viables para la subsistencia, son diversas y no necesariamente tienen que ver con la movilización a partir de la guerra, sino también por las características e identidades nómadas de diversos grupos como los cambios en el clima, la necesidad de buscar espacios para el cultivo que dependían de las estaciones, así como otros elementos que la antropología actual ha configurado a partir de la evidencia arqueológica (Gibbon, 1834).

Como también ya se ha mencionado, los grupos godos tuvieron varios acuerdos con el Imperio romano de Occidente, lo que les permitió establecerse y obtener un estatus en algunos casos, incluso de ciudadanos romanos, aunque en otros aún fueron enemigos de la estructura militar romana. Los francos también acordaron un estatus de permanencia a cambio de las provisiones, pero también de la protección de la frontera de las Galias (Fuhrmann, 2012; Warrior, 2006).

Otro elemento relevante son las guerras entre los mismos bárbaros y sus tribus, que no únicamente generaban inestabilidad, sino

que también movilizaban a amplios grupos para la ocupación, o la configuración de alianzas que les permitieran hacerse de tierras y su riqueza. Algunas de esas tribus obtenían ventajas a partir de diversas alianzas que las hacían relevantes para obtener triunfos o para ocupar espacios, además de mercados para sus productos, animales e insumos para subsistir.

De la misma forma, tenemos que mencionar el asentamiento de los lombardos en el norte de la actual Italia, así como a diversos grupos eslavos en la región que iba de Macedonia y al norte de Europa. La movilización lombarda y eslava hacia el centro de Europa, así como la ubicación de los suevos más al norte, se configuró como el asentamiento final de estos grupos, lo que no únicamente sentó las bases de los mecanismos de producción y dominación feudal, sino que también permitió la base de estabilidad política para poder configurar formas de gobierno distintas (Yardley & Heckel, 2009).

Como hemos visto, la caída del Imperio romano de Occidente fue un proceso que estuvo determinado por diversas causas que se han analizado con profundidad, y en buena medida ellas no tienen que ver necesariamente con las confrontaciones que se generaron con los grupos bárbaros, que habían logrado generar capacidades militares con las que después desafiaron a los ejércitos romanos, sino que provocaron cambios en los procesos de propiedad que habían permanecido durante siglos y que entonces se modificaron como parte de la dinámica entre esos grupos y el Imperio (Gibbon, 1834).

Tampoco hay que olvidar el papel del Imperio romano de Oriente en la caída del de Occidente, pues buscaba debilitar las estructuras de éste no únicamente para incrementar su capacidad de dominio, sino para generar visiones que le permitieran ubicarse como referente imperial por encima de occidente en el futuro. Lo anterior, le llevó a establecer alianzas con diversos grupos bárbaros que después fueron determinantes en la invasión a las zonas de influencia de occidente,

pero también fueron la base de los reinos que se asentaron después de la fragmentación (Rosenwein, 2014).

En una de las vertientes de estudio de la caída del Imperio romano de Occidente encontramos la movilización de diversos grupos, fundamentalmente germanos, pero también algunos asentados en diversos espacios del norte de Europa sin vínculos con ellos, como parte del proceso de configuración de nuevos reinos a partir de la caída de dicho Imperio. Eso explica la diversidad de reinos que se generaron como la base de alianzas que después dieron origen a espacios de poder más estructurados, pero también explica la cantidad de conflictos que se dieron y que dificultaron los procesos de estabilidad, pues muchos de ellos detonaron la consolidación de espacios de poder (O'Donnell & O'Donnell, 2008).

Este movimiento de grupos que se dio durante dicha época no únicamente tuvo incidencia en torno al Imperio romano de Occidente, sino que también determinó diversos procesos que permitieron la consolidación del Imperio romano de Oriente e incluso generaron cambios en la estructura política y la estabilidad de otros imperios, puesto que se llevaron consigo varias de las instituciones conformadas por el Imperio de Occidente y que se fortalecieron ante las necesidades de protección que les eran impuestas (Warrior, 2006).

Si bien los visigodos dominaron en lo que hoy es la península ibérica, no lo hicieron de manera tersa por su conversión al cristianismo, además del acoso de diversas tribus ostrogodas y de los suevos en lo que ahora es Portugal. También el interés de diversos liderazgos, incluido Bizancio, por querer recuperar las estructuras del viejo Imperio, para lo que se requería el control de los reinos, fueron elementos que generaron inestabilidad y que terminaron dividiendo a las tribus visigodas (Heather, 2010).

En el caso de los ostrogodos, viajaron de lo que ahora es el norte de Europa hacia los Balcanes, pero fueron empujados por diversos

grupos hacia el norte de Italia y, de ahí, ante la caída del Imperio, se movieron a la conquista de la península italiana, pero se concentraron en el norte de la misma. Ahí pelearon con diversos grupos, incluidos los vándalos, quienes fueron presionados hacia el sur, quedándose con las islas y la parte norte de África (Burns, 2009).

Los sajones y los anglos se movieron hacia el norte de Europa, llegando a las islas de lo que hoy es Inglaterra, Irlanda y Suecia, manteniendo identidad propia, pero después desarrollaron otros espacios de identidad que les permitió ampliarse a otros espacios del norte, desde Dinamarca y hacia el norte. Finalmente, diversos grupos como los mismos lombardos, los burgundios y los turingios, se asentaron en territorios que después definieron su identidad, particularmente en el centro de Europa (Burns, 2009).

Debemos recordar que todas estas comunidades estaban conformadas, a su vez, por tribus que poco a poco asimilaban sus nuevos espacios de vida, pero también identidades que se fueron desarrollando a partir de su ubicación en ellos, dando nombre a sus lugares de residencia, pero también adoptando dichos nombres como parte de su personalidad, que por primera vez les garantizaba ciertos niveles de estabilidad.

Es por ello que el asentamiento final de estos grupos en diversas regiones no únicamente sentó las bases de los mecanismos de producción y dominación feudal, sino que también permitió la base de estabilidad política para poder configurar formas de gobierno distintas donde surgió una combinación entre grupos para integrar centros de poder, y a partir de ahí generar estructuras de dominio basadas en la manera en que se fijaron en relación con los primeros grupos cristianos (Williams, 1998).

EL SURGIMIENTO DE LAS LENGUAS ROMANCES Y LA FRAGMENTACIÓN DEL LATÍN

El latín es una lengua que se utilizó en el contexto del Imperio romano tanto en su carácter popular como en la administración y el gobierno, por lo que tuvo un papel importante como lengua dominante en sus territorios. Sin embargo, en muchos de ellos convivió con las lenguas locales.

En ese sentido, el latín fue una de las lenguas con mayor dominio en la época romana, por lo que al caer el Imperio romano de Occidente, en todos los territorios se mantuvo como lengua dominante, aunque los procesos subsecuentes la sustituyeron por otras o se generaron derivaciones que dieron origen a otro tipo de lenguas, algunas de ellas, incluso, habladas en la actualidad.

El latín surgió en la zona de Lazio, cerca de Roma, y su apego a las familias de la región que gobernaban a Roma hizo que se impusieron sobre otras lenguas locales y que tuviera un proceso de expansión a partir del cual se generó su identidad.

Como comentamos, en aquellos lugares donde el latín permaneció después de la caída del Imperio derivó en la conformación de otras lenguas a partir de su conjugación con las lenguas locales, con las necesidades de comunicación establecidas en zona rurales o a partir de la estructuración de áreas de producción.

Este proceso consistió en el establecimiento de lenguas romances, también conocidas como románicas por su origen en Roma.

Esta conformación de lenguas romances se debió a diversos elementos, como el uso mismo de la lengua en diversas regiones a las que llegó por la acción de los ejércitos romanos, muchos de los cuales imprimieron su propio acento y características a la misma. También por la generación de procesos de separación de grupos, que como mecanismo de identidad lograban generar acentos y modismos propios que comenzaron a diferenciarse del latín tradicional y que estructu-

raron la base de nuevas lenguas, algunas de las cuales permanecen hoy en día (Wells, 1995).

Otro tema importante se debe a la época, puesto que el latín como lengua dinámica cambiaba no únicamente su estructura sino también sus características gramaticales, así como sus sonidos, en diversos momentos y en diversas regiones el latín que se hablaba no era similar.

Esas diferencias sirvieron como base de nuevas lenguas, puesto que en una zona geográfica con dominio romano en el siglo I se encontraban características distintas a las que se encontraban en el siglo III en otras regiones. Es por ello que no únicamente en testimonios y épocas podemos encontrar al latín escrito y hablado de manera distinta, sino también sus derivaciones en lenguas específicas.

En ese sentido, las lenguas conocidas como romances no tienen un origen en una misma época ni tampoco se deben necesariamente al lugar en el que terminaron hablándose, puesto que los grupos eran dinámicos, no únicamente en sus interacciones sino que muchos de ellos aún conservaban mecanismos nómadas.

Es por ello que no podemos ubicar la romanización de latín en una época en particular, sino en diversos momentos en los que no únicamente se conformó una nueva lengua, sino que tuvo la capacidad de perdurar a partir de la conformación de una estructura gramatical y verbal.

Las evidencias arqueológicas sobre la existencia de nuevas lenguas romances son diversas en términos de su ubicación y de su estructura en comparación con el latín, por lo que ubicar una fecha de surgimiento de estas lenguas no es correcto. No se sabe aún de qué manera las personas comenzaron a hablar de manera distinta a la forma en la que se utilizaba el latín.

En aras de la sistematización de las distintas lenguas habladas derivadas de latín, se puede ubicar a las lenguas romances de occidente como el francés, el provenzal y una combinación de ambas, así

como aquellas que se desarrollaron en la península de lo que ahora es España, entre otras el catalán, el castellano y el gallo, que se vincula al portugués. Por otro lado, las lenguas romances orientales son entre otras, el sardo, italiano y el dálmata, y también podemos encontrar otras como el romano.

Ante la presencia del latín y sus derivaciones románicas, se puede ubicar también la existencia de diversos elementos observados en el griego, pues si bien las culturas helénicas hablaban un tipo de lengua que predominaba entre los grupos de las diversas regiones de lo que ahora es Grecia y Turquía, la configuración de las estructuras del habla se fue modificando hasta establecer una diferencia entre el griego antiguo y el griego moderno.

La forma en que se configuran identidades asociadas a los reinos no fue en una primera instancia a través del idioma, pues se hablaban diversas lenguas con diversas características, algunas de ellas propias de las tribus que integraban los diversos grupos que eran el corazón de la estructuración de los reinos.

En ese sentido, si bien la lengua tuvo incidencia en la forma en que las personas hablaban, su influencia fue distinta en la escritura, lo que generó una diferencia en términos de quién podía leer y escribir, y quién sólo podía hablar. Esa condición provocó un aislamiento de los textos con respecto a las personas, pues se requerían lectores y copistas para poder leer y reproducir documentos.

El Imperio de Bizancio o Imperio romano de Oriente, cómo se llamó al inicio, generó una identidad distinta a la de su antecesor, en buena medida desarrolló un polo de poder no únicamente militar y económico, sino también cultural, ubicado en Constantinopla, de manera relevante no únicamente en su área de influencia, sino en otros espacios de los reinos germánicos ante la caída del Occidente.

En términos geográficos, los intereses del Imperio oriental se ubicaban en lugares cuyas características eran un tanto más complejas,

debido a su cercanía con Asia, como por el desarrollo y adopción del griego como lengua oficial, a diferencia de lo que había hecho el Imperio de Occidente con el latín. De ahí que el griego también perdurara, además de que ambas lenguas se establecieron como oficiales de las dos grandes denominaciones cristianas de la época, el latín en el catolicismo romano y el griego en la Iglesia ortodoxa oriental.

LA PERSISTENCIA DEL IMPERIO ROMANO DE ORIENTE HASTA LA CAÍDA DE CONSTANTINOPLA POR LOS TURCOS EN 1453

El Imperio romano de Oriente permaneció casi mil años después de la caída de su precursor, el Imperio de Occidente, pero en realidad solo quedó el nombre de Imperio romano y no necesariamente una herencia apreciable de lo que fueron las estructuras de control militar, político y económico ejercidas por Bizancio.

En una primera instancia, hubo grupos que se negaron a reconocer al Imperio de Oriente como un sucesor legítimo del Imperio de Occidente, particularmente las tribus germánicas que reconocían la herencia del imperio occidental en las estructuras romanas que fueron recuperadas por la Iglesia católica. El Imperio de Oriente se conocía como el imperio griego, cuya área de influencia se dio en las zonas helenas antiguas, así como en el norte de la parte este de Europa colindante con Asia, lo que implicaba mecanismos de interacción distintos, no únicamente por la configuración geográfica, sino también por la diversidad de grupos, religiones y actores que interactuaban en Asia (Heather, 2010 y O'Donnell, 2008).

Un elemento importante fue el desmantelamiento de la idea de una ciudadanía romana, que era fundamental para el imperio occidental, pero en el contexto del Imperio bizantino se desestructuró la idea de ciudadanía y se ubicó más bien como una diferenciación con respecto al lugar en el que el Imperio de Oriente se desarrollaba, lo que dio un carácter distinto a las personas que integraban los diversos estamen-

tos en que se dividió la sociedad bizantina, a pesar de su carácter de diversidad étnica y de su apego a la religión cristiana ortodoxa, pues estableció diferencias relevantes con respecto a su pasado occidental y a lo que se desarrolló de manera posterior a la caída de occidente.

De la misma forma, el Imperio de Bizancio se consideraba heredero de las tradiciones helenas, por lo que marcó una diferencia importante con respecto a la cultura occidental en términos no únicamente de un pasado con gloria militar, sino también con una profunda influencia cultural y con elementos de identidad que fueron fundamentales para la cohesión del Imperio (Rosenwein, 2013).

Por otro lado, el surgimiento del islam representó un desafío importante no únicamente en términos de hegemonía religiosa, sino también territorial, pues los grupos con tradición islámica comenzaron a asediar de distintas formas a sus contrapartes cristianas, no únicamente por motivos religiosos, sino también por expansión territorial y comercial.

Así como ocurría en el imperio occidental, en el oriental había una pugna al interior de los grupos gobernantes, un conflicto permanente en torno al gobierno y la sucesión que se trasladaba también a la estructura religiosa. En esa lucha, la configuración del culto cristiano se diferenció rápidamente de la herencia romana católica, buscando mantener las bases de la interpretación del cristianismo, así como su práctica, lo que implicó diversas formas en que los valores y las costumbres cristianas se ejercían.

En la misma forma, ya fueran enemigos religiosos, comerciales o reinos en expansión, el Imperio de Oriente enfrentó varios momentos de tensión y guerra con otros actores, no únicamente con los musulmanes u otros cristianos, sino también los egipcios, los africanos, los macedonios, diversos grupos europeos, del Mediterráneo y asiáticos (Rosenwein, 2018).

Bizancio nunca estuvo libre de amenazas que pusieran en riesgo su permanencia, sin embargo, logró sortear de distintas maneras el

asedio de diversos grupos, incluyendo condiciones políticas establecidas por otros actores, como la misma Iglesia católica de occidente, lo que llevó en algún momento a cismas que implicaron conflictos religiosos al interior del cristianismo, que no pocas veces transitaron a la dimensión militar, planteando contradicciones en una tradición que, de origen, no podía ser homogénea.

Bizancio estuvo dominada por diversos grupos hasta que después del año 1000 se conformó la época del renacimiento macedónico, donde se refirmó su condición helénica y su tradición heredada de los griegos antiguos.

Esta conquista por parte de diversos grupos macedónicos de las estructuras romanas orientales vino acompañada de un grupo que había establecido espacios de dominación en su reino de origen y que buscaba ahora una expansión con diversas bases y capacidades militares financiadas por nuevos mecanismos de producción agrícola (Warrior, 2006).

Fueron los turcos otomanos quienes buscaron incursionar en los territorios del Imperio romano de Oriente, lo que fue aprovechado por otros grupos que también buscaban hacerse de las áreas de dominio oriental, incrementando el acecho contra Bizancio y generando crisis internas, así como una acentuada escasez de insumos que debilitaron sustancialmente sus áreas de dominio y su posición frente a occidente.

En ese contexto, en occidente se había establecido una política de recuperación de espacios para culto cristiano que habían quedado bajo dominio de diversos grupos en varios momentos, dependiendo de las invasiones que se promovían desde los reinos cristianos, pero también por las corrientes islámicas e, incluso, grupos judíos en un cóctel de intereses y ejércitos que se disputaban cotidianamente el control.

Como parte de esos esfuerzos de occidente, se organizaron ejércitos cruzados financiados por los reinos cristianos de Europa occidental y, algunos de ellas, apoyados por el Papa, quien también buscaba

la supremacía del catolicismo romano sobre las iglesias ortodoxas (Kleinschmidt, 2000).

Este momento también fue aprovechado por otros actores en Europa occidental, que buscaban modificar relaciones de producción económica, pero también comerciales que se habían estructurado a partir del dominio de diversos grupos en los reinos orientales. Nuevos polos de poder comercial y militar como Venecia y Génova se habían empoderado desarrollando una agresiva política de expansión, por lo que sus conflictos contra otros reinos europeos fueron trasladados a confrontaciones fuera de Europa y ubicándose precisamente en el debilitado Imperio de Oriente.

Después de que diversas profecías religiosas no se cumplieran al pasar el año 1000, distintos reinos cristianos se vieron en la necesidad de relanzar no únicamente la identidad religiosa, sino también sus capacidades militares para rearticular los procesos de legitimidad que se habían perdido y que eran base de su poder territorial. De esta forma, las Cruzadas también sirvieron como un pretexto, articulándose como un conjunto de campañas que buscaban de manera formal la recuperación de la Tierra Santa, pero que en términos reales también buscaban la reconfiguración de sus capacidades de control a partir de su confrontación con los musulmanes y otros grupos de cristianos (Rosenwein, 2014).

Para otros reinos, al objetivo final también eran los territorios del debilitado Imperio de Oriente, generando presiones al interior de este, lo que implicó la necesidad de fortalecer sus estructuras internas, modificando las alianzas que tenían con grupos tanto en Europa del este como en las zonas colindantes con Asia. Entre esos grupos, los musulmanes buscaban hacerse del Imperio no únicamente como una ganancia territorial, sino como el medio de expansión rápida de la perspectiva musulmana en Europa y el norte de África, por lo que incrementaron sus campañas contra diversas áreas del territorio imperial.

Si bien las primeras tres cruzadas significaron una pérdida de influencia por parte de Bizancio, no fueron un desafío relevante a la estructura militar del Imperio, pero la cuarta cruzada sí generó una confrontación intensa, debido a que los grupos que la lideraban, como la República de Venecia, vieron una oportunidad para hacerse no únicamente de la riqueza de su sede, sino también de asumir control sobre diversas áreas imperiales (Rosenwein, 2014).

Para esta época, la unidad territorial de Bizancio ya estaba fragmentada y varias posesiones se habían perdido por guerras civiles o por la incidencia de actores como los grupos musulmanes.

Bizancio, entonces, fue sujeto de invasión por parte de los cruzados, así como de un intenso saqueo, haciéndose de un conjunto de símbolos que eran relevantes para incrementar la legitimidad no únicamente de la cruzada, sino de esos liderazgos debido a su valor religioso, con lo que podrían también rearticular los espacios de influencia religiosa en Europa occidental, así como respecto a otros actores políticos, restando poder al Papa, con quien el duce de Venecia estaba confrontado (Phillips, 2005).

La debilidad de Bizancio permitió el dominio veneciano, que lo conquistó en 1204, lo que implicó la división del Imperio en diversas regiones controladas por los actores que habían tomado parte de la cuarta cruzada, instaurándose una versión latina del Imperio que comenzó con un proceso de desestructuración de los territorios imperiales, perdurando hasta 1261, pero lo suficientemente débil como para dividirse a su vez en otros imperios como el serbio, el de Nicea y el de Trebisonda ya en 1360 (de la Peña & Martín, 2003).

A pesar de que los remanentes del Imperio de Oriente pudieron resistir las incursiones persas, mongólicas y seleúcidas, entre otras, se generó una debilidad creciente. Sin embargo, la caída al final del Imperio se dio hasta el sitio en 1453, cuando los turcos seleúcidas lograron dominar a los diversos grupos musulmanes y buscaron dar un

golpe final al Imperio bizantino, tomando Constantinopla y haciéndose de la estructura de poder, que fue reemplazada por el gobierno turco otomano, generándose entonces el fin de la herencia grecorromana que había sido la base de occidente (de la Peña & Martín, 2003).

Es importante mencionar que los reinos cristianos de occidente condicionaron su aportación de ejércitos a la defensa del Imperio de Oriente a que se generara la reunificación de las iglesias católica y ortodoxa, con la supremacía de la primera, para poder entonces acudir al auxilio de oriente. Sin embargo, a pesar de que éstos últimos aceptaron dicha condición, la negativa por parte de la base religiosa ortodoxa evitó que se cumpliera el acuerdo y el Imperio quedó a su suerte ante la invasión turca (Phillips, 2005).

Al final de su época, el Imperio de Oriente había apenas logrado mantener el área del Peloponeso, algunas zonas en el norte de la actual Turquía, así como Constantinopla. Sin embargo, para mediados del siglo XV ya había perdido el resto de los territorios que lo habían conformado, incluyendo la actual Grecia, Macedonia y Europa del este, así como lo que hoy es Turquía.

De la misma forma, el proceso de feudalización había trasladado nuevamente a las personas de la ciudades a las zonas rurales, con lo que la ciudad de Constantinopla, que había llegado a tener más de dos millones de personas en su apogeo, ahora tenía una población mínima que apenas podía garantizar el funcionamiento básico de la ciudad, incluso era menor a varias ciudades clave para sus enemigos, lo que también tenía incidencia en sus ejércitos, pues había descendido dramáticamente el número de soldados que podrían resistir una ocupación.

Si bien a finales del siglo XIV, en la cruzada de Nicópolis, algunos ejércitos occidentales habían acudido a su auxilio, no pudieron recuperar ningún área de relevancia, con lo que creció la vulnerabilidad de lo que quedaba del Imperio, aunque pudo resistir diversas incursiones

a lo largo de la primera parte del siglo XV, en buena medida también alentadas por las divisiones turcas (Phillips, 2005).

Es por ello que, ante el asedio turco, varios ejércitos occidentales y otros aliados huyeron de la ciudad de Constantinopla, dejándola disponible para la llegada de los turcos, quienes en 1453 finalmente lograron hacerse de lo que había sido el símbolo de poder del Imperio de Oriente. También se hicieron eventualmente de los territorios venecianos, entre los que sobresalía la isla de Creta, así como de los territorios genoveses y el ducado de Naxos, todos ellos en el área del Peloponeso, expulsando la influencia cristiana europea de la región y consolidando al Imperio turco de mayoría musulmana, lo que fue relevante para la aceleración de cambios posteriores en el contexto de los reinos cristianos europeos, cuestionados por sus crisis de legitimidad política.

EL FEUDALISMO, RURALIZACIÓN Y EXPLOTACIÓN AGRÍCOLA.

EL SURGIMIENTO DE LAS CIUDADES MEDIEVALES:

LOS BURGOS

El feudalismo fue una forma de producción que permitió la configuración de una estructura de dominación política basada en intercambios de riqueza, protección y generación de productos que eran benéficos para los diversos grupos que participaban de él. Las formas de producción previas estaban basadas en el uso de esclavos como principal fuerza de trabajo y propiedad para la generación de riqueza (Herlihy, 1998).

Sin embargo, las formas de estructuración territorial que se dieron a partir de la caída del Imperio romano de Occidente, donde se había utilizado una forma de posesión de la tierra que estaba cedida, ya sea de manera permanente o temporal, a grupos que requerían de ella para sobrevivir, implicó la configuración de acuerdos para que esas personas que producían en dichas tierras dieran sus productos a quienes tenían la propiedad formal del territorio, pero que también

perseguían intereses políticos. Cuando los liderazgos de dichos grupos se institucionalizaron, se convirtieron en nobles o en reyes quienes entonces recibían los productos del trabajo de sus tierras, pero que otros generaban, a cambio de que pudieran seguir viviendo ahí, produciendo riqueza, pero a cambio de protección (Hilton, 1985).

Esta forma básica de distribución y dominio de la tierra, así como extracción y generación de la riqueza en torno a ella, sentó las bases de una nueva forma de producción basada en el trabajo de las personas que no requería de la posesión de la persona en sí, sino de la tierra y de lo que en ella se producía, por lo que el gasto era menor al de la posesión de esclavos, además de que la riqueza se concentraba en los espacios de dominación.

Una estructura de intermediarios y comerciantes se fue desarrollando en torno a las áreas de producción agrícola que, entre otras cosas, movía mercancías, pero también a personas para asegurar niveles de productividad en los feudos. Esto se vio acompañado de la incorporación de nuevas tecnologías agrícolas que se desarrollaron cuando los grupos se asentaron e incorporaron la experiencia adquirida para facilitar e incrementar la producción (Brown, 2019 y Nagle, 2014).

De la misma forma, incorporaron animales de carga que incrementaron las capacidades productivas en los feudos, por lo que se generaban producciones con excedentes que podían ser utilizados de manera adicional a lo que se requería para que una familia pudiera sobrevivir.

De esta forma se estructuró el trabajo a partir de principios distintos a los que habían predominado durante la época de la esclavitud, generando mayores beneficios para quienes poseían las tierras sin necesidad de poseer a las personas. Al establecerse en territorios y fomentar la vida rural, se generó el desmonte de áreas boscosas u otro tipo de tierras para cultivarlas, lo que les permitía incrementar el trabajo y la producción, para lo cual también se requería un mayor número de personas.

Este modelo fue favorecido por el desarrollo de una vida rural estable, a diferencia de las condiciones nómadas que implicaban mayores riesgos y desafíos, o de la vida urbana, que también requería de costos como la seguridad, la dependencia de productos externos, la existencia de productos caros y escasez de otros, así como las dificultades en los servicios que las zonas urbanas proveían de manera limitada (Nagle, 2014).

Esto llevó al crecimiento no únicamente de la población y sus necesidades de alimentación, también de la expansión de la posesión de tierras que servían para producir. Si bien las tierras eran propiedad de algunas familias, posteriormente estas incrementaron su extensión, haciéndose necesaria la concesión de las mismas ya fuera como préstamos o rentas a otras familias que no las poseían y que trabajarían en ellas para poder subsistir.

Esto generó una relación de trabajo que articulaba nuevas formas de legitimidad tanto para las personas como del trabajo y los productos generados. La relación de intercambio ya no se basaba únicamente en las tierras y los productos, sino también en recursos económicos y protección militar.

Por un lado, el rey poseía y prestaba las tierras a administradores o nobles, que a su vez cedían o rentaban sus tierras a los grupos de campesinos que no tenían derechos sobre ellas, pero que eran quienes las hacían producir. Dependiendo del acuerdo, las familias se quedaban con los productos que les alcanzaba para subsistir o los daban a los nobles quienes, a su vez, se los vendían y pagaban con trabajo (Hilton, 1985).

De esta forma, los excedentes se trasladaban a los nobles, quienes a su vez los transformaban en dinero o más bienes, lo que les servía para pagar las concesiones a los reyes, así como para levantar ejércitos en caso de necesitar protección contra amenazas externas o contra rebeliones internas, para lo cual después se generaron áreas

territoriales caracterizadas como ducados y condados, los que recaían dichas responsabilidades de seguridad.

Esta forma de intercambio estaba coronada por una estructura de poder donde si bien el rey podía tener ejércitos, en realidad ellos eran levantados y dirigidos por sus nobles, pero al mismo tiempo la legitimidad de dichos reyes descansaba no únicamente en esta estructura central, sino también en un derecho adquirido por una herencia divina que los hacía representantes del dios cristiano en la tierra, lo que era fundamento de su poder y legitimidad (Hilton, 1985).

Esta idea básica sobre el feudalismo está basada en los contratos ofrecidos por los romanos a los grupos bárbaros, donde se prestaba la tierra a los godos para que pudieran establecerse y producir en ella, a cambio de que vendieran los excedentes al Imperio y garantizaran trabajos de cuidado y protección tanto local como de las fronteras.

De manera posterior a la caída del Imperio de Occidente dichos contratos pasaron a manos de terratenientes, que después se convirtieron en nobles o desaparecieron, generándose otras formas de posesión de la tierra articuladas de manera colectiva. Esta estructura de posesión feudal tuvo bases jurídicas no únicamente en esos contratos romanos, sino también en las normas de los grupos germanos que permitían la tenencia de ciertos territorios para que hubiese productos que garantizan su sobrevivencia, más allá de las exigencias de sus gobernantes temporales.

La inestabilidad que la sucesión de estructuras de poder generó, así como diversas invasiones que buscaban garantías de propiedad basadas en tradiciones legales que eran asumidas por los reinos existentes, promovió una base jurídica que permitió la propiedad de diversas formas no únicamente de las tierras, sino también de las personas, de los excedentes y de las ganancias generadas por ellos, pero con los mismos principios de intercambio de productos, trabajo

por protección y relaciones clientelares en las tres dimensiones de la estructura feudal (Hilton, 1985).

En algunos casos el rey poseía todas las tierras, mientras que en otras había una combinación en términos de propiedad entre el rey y sus nobles, incluso en algunos casos la propiedad estaba basada en las personas que trabajaban la tierra pero que requerían protección, a cambio de que cedieran o vendieran sus excedentes al rey.

De esta forma el feudalismo estructuró las relaciones no únicamente de producción, sino también entre las personas y las estructuras de poder. Esto mismo articuló, por otro lado, parte de las estructuras de dominio religioso que se consolidaron en Europa occidental.

Esta condición feudal entonces organizó también a las personas, a partir de estamentos donde había diversas dimensiones de privilegio. En una primera instancia estaba el rey, seguido de la estructura eclesiástica en su parte secular, primero, y regular después, así como por la nobleza, que eran grupos intermediarios, pero que administraban las posiciones del rey, así como la producción en las tierras del reino.

En la parte más baja de la estructura estamental se encontraban los grupos productores como los campesinos, pero también artesanos y sirvientes, así como otros grupos que no eran parte de los espacios de producción, pero que cumplían una función relevante en términos de comercialización de dichos productos, así como por los extranjeros, u otro tipo de integrantes de la estructura social, que eran relevantes dependiendo de las funciones que cumplían o el servicio que prestaban (Hilton, 1985).

La comercialización que ejercían algunos grupos de los excedentes generó riquezas que eran trasladadas más allá del reino. Diversos grupos comenzaron a empoderarse a partir de sus ganancias, lo que le llevó a conformar áreas para vivir que se asentaron en una primera instancia fuera de los muros que protegían a las ciudades, debido a

que buscaban salir del espacio de dominio del rey o deliberadamente eran excluidos.

Estos grupos comenzaron a desarrollar áreas con características distintas a las zonas rurales, llamadas *burgos*, donde no únicamente vivían, sino que también desarrollaban actividades productivas y que tuvieron la capacidad de desarrollar estructuras que incrementaron no únicamente sus habilidades a partir de la educación, sino también su forma de vida, estableciéndose como estructuras alternas en la configuración feudal.

Si bien no hay una definición clara de la idea de los burgos, el consenso gira en torno a su significado como una área de tipo urbana donde se ubicaban servicios y capacidades con algún tipo de fortificación, pero con naturaleza distinta a la de la sede del reino. La vida era distinta, pues las casas y los servicios tenían mayor calidad y mejor acceso, y a quienes vivían en los burgos se les comenzó a llamar burgueses (Brown, 2019; Hilton, 1985).

En realidad, el desarrollo de estos burgos fue distinto en diversas regiones europeas, pues en algunos casos se establecieron fuera de las ciudades medievales con fortificaciones, mientras que en otras se ubicaron dentro de ellas, pero con una estructura separada de las mismas. Sí fueron el espacio determinante para generar sistemas económicos y de poder que presionaron fuertemente a las estructuras feudales, pero también es donde se articularon los grupos que la época contemporánea se llaman clases medias y que después encabezaron movimientos relevantes de cambio.

RELIGIÓN, LA APARICIÓN DE LOS MONASTERIOS, LAS ÓRDENES RELIGIOSAS Y LAS CATEDRALES GÓTICAS. EL SURGIMIENTO DEL ISLAM

Si bien la instauración del cristianismo por parte del Imperio romano de Occidente permitió la configuración de la estructura de poder y

expansión que dicha religión tuvo a partir de ese momento la configuración tanto del Imperio como de sus territorios respecto a la condición cristiana no fue sencilla ni homogénea, pues estuvo marcada por un conjunto de procesos tanto en la conversión y la formación de los principios religiosos al interior (sus prácticas, creencias y dogmas), así como los efectos que generaron en las comunidades y en la vida de las personas.

Si bien los primeros espacios en que se instauró el cristianismo no eran homogéneos pues, a pesar de tener un conjunto de documentos que marcaban en la creencia fundamental, las formas en que se interpretaban y se vivían dichos textos variaba dependiendo no únicamente de los contextos, sino también de las historias asociadas a las comunidades y su relación con la fe cristiana (Williams, 1998).

Si bien algunos eventos como los concilios permitían articular la creencia cristiana, no en todos los casos había la adopción de las formas de interpretación que surgían de dichos encuentros, pues la experiencia de las personas era distinta a lo largo de las distintas regiones en las que se instauró el cristianismo.

Si bien los patristicos, o padres de la Iglesia, generaron los aportes sobre los cuales se articuló el cristianismo más homogéneo, su estructura de poder no se había desarrollado de manera amplia ni homogénea, pues en la mayor parte del Imperio se había generado desde abajo y con el poder y legitimidad dado por la propia comunidad religiosa (Bastide, 2003).

La caída del Imperio, paradójicamente permitió de alguna manera la instauración de una estructura religiosa mucho más estable. Los referentes de poder cristiano fueron descansando en los obispos, que eran líderes religiosos que controlaban espacios territoriales en que se practicaba el cristianismo y que coincidían en muchos casos con la estructura territorial del mismo Imperio. Sin embargo, las diferencias de clase social, pero también de formas de vida, representaban un

desafío importante en términos de cómo comprender y practicar el cristianismo en cada uno de esos espacios (Renan, 2015).

Las formas en que los reinos germanos o bárbaros adoptaron el cristianismo son muy diversas, además de las razones para hacerlo y la forma en que aplicaron las creencias en los dogmas.

Los obispos requirieron una verticalización de su estructura, lo que no se logró sino hasta la existencia de un papado que fuera lo suficientemente hábil y fuerte ante los reinos como para articular no únicamente las creencias, sino los espacios de autoridad política que generaba la base sobre la cual se podía gobernar a dichas comunidades.

Por otro lado, cuando contraponemos al Imperio de Oriente con respecto al Imperio de Occidente podemos encontrar diferencias importantes en términos del credo y diversos dogmas que se dieron no únicamente por la interpretación, sino también por la estructuración de espacios de poder diversos que fueron relevantes para la consolidación del mismo cristianismo en cada una de esas experiencias.

El predominio del catolicismo en la parte occidental del Imperio, así como su necesidad de estructurar espacios de poder que le permitieran no únicamente consolidarse, sino permanecer viable ante la ausencia de poder de un emperador, en la tradición romano occidental, era relevante. Por ello, ante la pérdida de estructuras e identidad, en algunos espacios de influencia del Imperio romano se buscó institucionalizar la estructura religiosa (Bastide, 2003).

La oportunidad de sustituir dicho espacio de poder terrenal por una estructura de poder religioso que combinara ambas condiciones y que se estableciera como superior tanto para los reyes que estaban convirtiendo en el cristianismo como para oriente, que en buena medida era una derivación del imperio occidental.

Esos cambios no estuvieron exentos de conflicto, pues la disputa entre los grupos religiosos de poder de Occidente y Oriente, así como de los grupos que estaban dispersos en Asia y África, fue un elemento

relevante porque no se podía asumir la legitimidad de todo el espacio cristiano debido a las disputas en términos de la forma en que se debía practicar lo que los evangelios decían, así como las especificidades del culto y los dogmas.

De esta forma, la diversidad de perspectivas al interior del pensamiento cristiano impactó también a las estructuras de poder político que rápidamente habían encontrado en ella las bases de legitimidad que requerían para asegurar tanto los procesos de dominación política y social como aquellos que se establecieron para mantener estabilidad en los espacios de producción de la estructura feudal. De la misma forma, había existido un sincretismo con las tradiciones romanas, lo que facilitaba la práctica y las creencias, así como asegurar condiciones de conversión más eficientes.

Por su lado, los reinos godos y muchos otros bárbaros se convirtieron al cristianismo no únicamente por la practicidad que representaba, sino porque se facilitaba la relación con las estructuras romanas, crecientemente cristianas, además de que aportaba legitimidad en el contexto de la conversión de estos grupos a territorios fijos en lugar de las travesías de su condición nómada.

La adopción del título de *pontifex maximus* por parte de los obispos romanos, que había sido el máximo título para un sacerdote, lo que les permitía presidir el *collegium pontificum*, les dio acceso a la cima de la estructura de poder cristiana en el contexto católico y comenzar a incidir y negociar equilibrios de poder no únicamente con los reinos que estaban sustituyendo a la estructura romana, sino también con respecto a los territorios del Imperio de Oriente que tenía una estructura mucho más estable, debido a que sus espacios de poder no se habían visto comprometidos en la forma en que en occidente se habían debilitado (Williams, 1998).

Esta condición asumida por los obispos en Roma les permitió estructurar la práctica religiosa, ordenar los símbolos de poder, así

como exigir la sede de mando y estructurar un sistema de reglas para el gobierno y la sucesión por parte de su obispo máximo, que era el Papa. Ante ello, este último se convirtió en una figura que, independientemente de quién ocupara el cargo, era el símbolo máximo de poder religioso, del dogma que dotaba de legitimidad a los reinos, imperios y a la estructura de poder feudal.

Sin embargo, los papas enfrentaron diversos desafíos, como la necesidad de articular una base teológica que les permitiera reducir al máximo las contradicciones en la interpretación bíblica, así como en la generación de documentos adicionales con los que pudieran llenar vacíos de exégesis que fueran satisfactorios a los diversos grupos que integraban a la comunidad cristiana, además de la existencia de otras versiones de la misma religión que podrían ser más atractivas en términos de su práctica y su condición política (Williams, 1998).

A eso se añade el problema de la estructura religiosa, sus espacios de mando, autoridad, organización, recursos, territorios y mecanismos de sucesión, que hacían del catolicismo un reino como los otros, incluyendo sus capacidades de producción económica, pues también tenía una base de desarrollo feudal.

Pero además había otros desafíos, como aquellos impuestos por los grupos musulmanes y judíos, así como de otras religiones de carácter oriental, que eventualmente competían con la perspectiva que las personas podían asumir en términos religiosos, así como con la práctica, pero también por la posesión de territorios, interpretación y preminencia de la idea sobre la muerte y lo que sigue después de ella (Bastide, 2003).

Si bien el cristianismo católico tuvo complicaciones para estructurar un espacio de dominio, a partir del siglo X se generó un cisma que formalizó una separación que ya se había dado de facto en siglos previos, que fue el reconocimiento de las iglesias cristianas orientales,

basadas en una perspectiva griega, respecto a las occidentales, que estaban basadas en la perspectiva latina con sede en Roma.

Pero, además, la influencia religiosa del cristianismo católico y su contraparte ortodoxa, daba funcionalidad a la estructura de poder basada en la división entre reinos, como el apoyo y protección que daba el Imperio Carolingio al catolicismo y después el respaldo del Sacro Imperio Romano y Romano Germánico, que dotaban de estructuras de poder territorial militar y religioso que apuntalaban al cristianismo católico.

De la misma forma, las iglesias ortodoxas descansaban en el apoyo del Imperio de Oriente, pero fundamentalmente de las estructuras internas del mismo, que abarcaban espacios muy diversos que abogaban por una práctica religiosa distinta, con bases griegas, lo que implicaba un reconocimiento más específico a las comunidades en la base, independientemente de los designios de su estructura formal. Si bien las autoridades ortodoxas también desarrollaron una estructura de poder vertical, esta tuvo menor capacidad de mando porque la base de legitimidad era mucho más horizontal que en el caso católico (Bastide, 2003).

La figura de los papas fue determinante para mantener la unidad en torno a la estructura cristiana católica occidental, porque además de ser un referente religioso que los vinculaba al dios que se veneraba, permitían establecer espacios de autoridad terrenal que competían con la legitimidad de los reyes, estableciendo un equilibrio de poder que generaba la funcionalidad no únicamente entre reinos, sino también al interior de los mismos donde se daban disputas por la sucesión al trono.

En la organización de la estructura religiosa occidental podemos encontrar dos grandes espacios. Por un lado, la estructura llamada secular, que establece una división vertical que va desde el Papa, pasando por los arzobispos, obispos y las distintas divisiones de sacerdotes que atienden a la feligresía en la base. Mientras que, por otro lado, se

genera una estructura basada en grupos que siguen dogmas específicos a la creencia cristiana, resaltando elementos diferenciados que les permiten vivir de manera específica a su creencia, llamada clero regular.

Entonces el clero secular son aquellos integrantes de la Iglesia cristiana católica que viven de acuerdo a los preceptos cristianos generales, sin embargo, el clero regular son aquellos integrantes de la Iglesia que viven de acuerdo a las reglas específicas a cada grupo que las adopta, con lo que se articularon diversas formas de entender y practicar el cristianismo católico (Renan, 2015).

Si bien ambas estructuras tienen incidencia determinante en la práctica religiosa, también tienen capacidades distintas de estructuración y control políticos. A partir de la aparición del clero regular se configuraron órdenes como comunidades, que siguen reglas específicas, pero también espacios como abadías o monasterios en que vivían y desarrollaban su experiencia religiosa.

La diferencia entre ambas estructuras es el lugar donde surgen y cómo se organizan. De entrada, el espacio en el que viven se llama *abadía*, pero puede tener a su interior diversos espacios de culto. Por otro lado, un monasterio es una abadía que solo tiene un espacio de culto. Para hacer una diferencia en el caso de los conventos, esta asignación se refiere de manera estricta al edificio en el que se ubica la abadía o el monasterio, pero no necesariamente a quienes los ocupan, aunque en el desarrollo de estos conceptos, poco a poco se va haciendo más referencia a quienes ocupan dichos edificios.

Las órdenes religiosas se estructuraron en esta acepción regular de la estructura clerical, y fueron desarrollándose a partir de los principios que aceptaban para diferenciarse no únicamente con respecto al espacio secular, sino también entre ellos. Las órdenes se dividen en monásticas, regulares, mendicantes, o de clérigos regulares, pero en realidad surgieron a partir de las necesidades de control religioso que se dieron a largo del tiempo (Williams, 1998).

En el caso de las primeras órdenes, fueron fundamentalmente monásticas, pues buscaban adoptar en su vida los principios que como comunidad desarrollan. Esto permitió estabilizar no únicamente la práctica religiosa, sino también la presencia cristiana de manera permanente en diversos espacios territoriales más allá de la estructura de control de los obispos.

El fundador de las órdenes religiosas en el cristianismo es San Antonio Abad, que murió en 356 d. C., quien en su práctica religiosa se alejaba de los centros urbanos para poder realizar una vida apegada a los principios de austeridad cristiana, por lo que al generar comunidades de personas que buscaban el mismo objetivo, decidieron establecerse precisamente en abadías donde podían desarrollar de manera aislada su vida religiosa. Fue precisamente en una abadía, como veremos a continuación en el capítulo sobre su vida, que Santo Tomás de Aquino inicia su formación religiosa a los cinco años, en la abadía benedictina de Monte Cassino.

Diversas órdenes tuvieron un impacto importante en términos de las estructuras de poder de la Iglesia cristiana católica, pues han sido ellas quienes establecieron principios que ahora son seguidos de manera formal por parte de las estructuras de la Iglesia, por ejemplo, la práctica exclusiva de la ceremonia religiosa en los hombres o el celibato, que es practicado dentro del catolicismo, pero que no son principios religiosos contenidos en la Biblia, sino en las prácticas comunitarias de algunas órdenes.

Más allá de las leyendas que existen en torno a la configuración de diversas órdenes, estas lograron establecer espacios de autonomía con respecto a la organización secular que tenía prohibiciones a diversos elementos de la vida religiosa, que en el caso de Santo Tomás fue determinante para que pudiese conocer en el seno de su orden a pensadores como Aristóteles, que había sido proscrito de las listas de autores permitidos.

Sin embargo, debido a la condición crítica de algunas de estas órdenes, como a la que pertenecía Santo Tomás, se podía acceder a textos sobre los cuales podría configurarse una estructura de pensamiento crítico para poder fortalecer las propias estructuras de pensamiento religioso. De esta forma, sin dichas órdenes no podría haberse preservado la tradición aristotélica, relevante en otros espacios como el judaísmo y el islam, y que a través de ellos había sido transmitida al pensamiento cristiano.

Las catedrales góticas son parte de un estilo arquitectónico que inició a finales del primer milenio y se expandió durante el segundo milenio, particularmente en el norte de Francia, desde donde se influyó a otros reinos de origen godo. La palabra *gótico*, proviene del vocablo *godo*, por lo que se remonta a los estilos establecidos por las tribus visigodas, aunque las formas se diferenciaron en diversas áreas geográficas.

La arquitectura románica ya ensayaba con dimensiones amplias, pero tenían límites en torno al manejo de la luz al interior de las naves, pero sin ventanas o casi inexistentes espacios de aire y luz. Las construcciones góticas poseen amplios espacios iluminados por ventanas de varias formas, sobresalen sus rosetas, que permiten que la luz genere formas, imágenes y colores que refuerzan una idea de vivencia religiosa distinta a la perspectiva que se tenía hasta antes del cambio del milenio.

Esto generó también una perspectiva de grandeza, debido a la capacidad de construir edificios sólidos y duraderos, con estructuras que, si bien están presentes en el arte clásico, en el árabe y en el islámico, su interpretación en el contexto cristiano de la época implica una totalidad en que convergen la espiritualidad, las formas y el conocimiento en una condición donde se refleja la grandeza de la ciudad y de quienes aportaron para su construcción. Esto resulta relevante para nuestro recuento histórico porque es precisamente ese impulso

el que se busca dar al ejercicio de la religión, así como a los valores que comenzaban a permear a la sociedad.

El surgimiento del islam es otro elemento que resulta relevante para comprender los procesos de reconfiguración de los espacios de poder político en la época. El islam surge en un espacio territorial muy distinto al que ocuparon las tribus bárbaras en Europa pues, aunque también era diverso en su configuración, el mundo árabe tenía características geográficas que generaban condiciones distintas a las que se ubicaron en Europa.

El fundador del islam, Mahoma, nació cerca del año 570 d. C., y a partir de un llamado divino, mientras estaba cerca de la ciudad de la Meca aproximadamente en el año 610 d. C., asumió que había sido escogido, como diversos profetas bíblicos habían vaticinado, para difundir una perspectiva que no se encontraba en las interpretaciones judías o cristianas de la divinidad y del comportamiento humano.

Después de conformar una base de apoyo en diversas ciudades, en 622 d. C., Mahoma huyó a la ciudad de Medina debido al acoso que sufría por parte de diversos reinos vecinos. A la muerte del profeta en 632 d. C., comenzó un proceso de pugna entre sus seguidores por ver quién resultaba digno de suceder no únicamente de Mahoma, sino también que debía asumir el poder tanto religioso como político de las distintas facciones del reino islámico, que ya había comenzado un proceso de expansión.

Los califas fueron personajes sucesores del profeta Mahoma, que asumieron la responsabilidad de la dirección espiritual, política y militar de los diversos grupos árabes. Entre ellos encuentran diversos grupos con bases de legitimidad distintas, en primer lugar, los ortodoxos que estuvieron directamente con Mahoma y buscaron mantener la unidad de las nuevas creencias. Por otro lado, los omeyas, quienes se ubicaron en Asia Menor buscando expandirse hacia el este y al norte, como parte de su política de conquista, ubicando

su sede en Damasco. Finalmente, los abasidas, que buscaron acabar con el dominio omeya y que se establecieron en Bagdad.

De esta forma, el primer Imperio islámico buscó consolidar su presencia, pero enfrentó divisiones importantes en la interpretación sobre las enseñanzas de Mahoma, así como en la legitimidad de quienes asumían la titularidad de los califatos.

Si bien el Imperio Islámico tuvo un periodo de expansión importante después del año 750, desde el Imperio Persa hacia el norte de África, extendiéndose hasta llegar a la península ahora Ibérica, tuvieron divisiones importantes que no les permitieron establecerse como un Imperio estable debido a las pugnas religiosas, políticas y militares entre ellos.

Entre los principios de la doctrina islámica, hay algunos que favorecieron esta expansión, como la idea del establecimiento de una sola creencia en su dios, la necesidad de acabar con aquellos grupos que negaran o no aceptaron su interpretación, así como la necesidad de expandir su práctica religiosa en los grupos que no la tenían.

El Imperio Islámico basó parte de su poderío en el desarrollo de conocimiento y su aprovechamiento, por lo que fue sede del surgimiento de precursores de la ciencia contemporánea, particularmente filósofos, matemáticos, ingenieros, astrónomos, médicos, entre otras profesiones, cuyos alcances se dieron incluso en el mundo occidental de manera determinante.

Uno de ellos, fue la recuperación y mantenimiento que hicieron de la perspectiva aristotélica, que había sido erradicada del mundo cristiano por favorecer una posición relativista con respecto a la forma de vida y las creencias, por lo que sin el islam no se habría podido preservar el pensamiento de Aristóteles. Éste fue aprovechado por diversos científicos musulmanes, y después de ahí pasó hacia el judaísmo y el cristianismo, por lo que en ese sentido fue recuperado

por diversos autores, incluyendo al mismo Santo Tomás de Aquino para el surgimiento de una nueva etapa de la perspectiva cristiana.

LA CREACIÓN DE LAS ESCUELAS Y LAS UNIVERSIDADES. BOLONIA Y EL DERECHO. OXFORD Y LA CIENCIA DE BACON

Entre las estructuras cristianas con mayor influencia están las universidades fundadas a partir de la existencia de órdenes o de estructuras religiosas que veían en estos centros de estudios los espacios en que podían desarrollarse argumentos en torno no únicamente a la religión, sino a otros aspectos del conocimiento y la vida en su conjunto.

Las áreas de aprendizaje se habían diseminado por diversos espacios del pensamiento cristiano, ya sea como escuelas al interior de las parroquias o de las catedrales, así como por aquellas que podían encontrarse en los monasterios. Sin embargo, al igual que las escuelas de otras religiones, no se otorgaban reconocimientos o licencias sobre actividades que se hubiesen aprendido en ellas. Por lo que en una primera instancia la diferencia radicaba en que las universidades cercanas a las modernas otorgaban, precisamente de manera institucionalizada, dichos títulos o reconocimientos oficiales para practicar lo aprendido en ellas (Gobbitt, 2021).

Si bien las universidades más antiguas no fueron propiamente cristianas, sino musulmanas, sí podemos encontrar a partir del siglo IX universidades cristianas que reconocen los oficios a su interior. La primera universidad se encuentra en el siglo IX en Salerno, Italia, y es una escuela dedicada al aprendizaje de la medicina llamada Salernitana. La siguiente que podemos encontrar en el año 962, fue la Universidad de Palma, en el contexto del Sacro Imperio Romano Germánico, donde se podían realizar diversos estudios, tanto médicos como literarios y legales, que eran reconocidos también (Kleinschmidt, 2000).

En 1088 se fundó la Universidad de Bolonia, también dentro del Sacro Imperio Romano Germánico, donde se otorgaban grados de derecho. Ocho años después, en 1096, se fundó la Universidad de Oxford, donde se desarrollaban diversos estudios en inglés, derecho y medicina. Finalmente, en esta misma época, en 1150, la Universidad de París obtiene reconocimiento, aunque tenía una base religiosa, donde se estudiaban artes, medicina, derecho y teología. En ella, Tomás de Aquino transitaría como alumno y maestro.

La existencia de las universidades permitió estandarizar el conocimiento como un requisito para la emisión de sus grados, pero también aportó a la estabilización de las reglas y de las prácticas en áreas como la medicina, que determinaban las formas de funcionamiento de diversos espacios sociales.

Si bien no era suficiente tener una ley emitida por las estructuras de gobierno, particularmente por un rey, en este caso había que tener un sentido de lo que la ley implicaba, así como las formas en que podía interpretarse y aplicarse para la obtención de condiciones de justicia, que eran el fin último de su existencia.

Es por ello que las universidades de Bolonia y Oxford estructuran el estudio de las leyes que regían la vida cotidiana de las personas, así como la forma en que estas surgían y eran reconocidas no únicamente por la autoridad, sino por las personas en su conjunto. La escuela de derecho que se instauró en la Universidad de Bolonia fue fundamental porque estructuró el estudio del derecho como una disciplina jurídica, articulando su contenido con la base del derecho romano que regía una parte importante tanto de los reinos, como de la propia estructura de la Iglesia católica romana (Lindberg, 1996).

Si bien plantear la idea de una ciencia jurídica en ese momento es complicado, porque implicaría una problematización en torno a un método que en ese momento no existía, sí es importante ubicar la relevancia de sus aportaciones a la comprensión no únicamente

del derecho canónico, sino también de la estructura jurídica civil que se diferenciaba del dominio religioso y que había sido relevante en la estructuración de la sociedad romana, base de lo que existió después.

En una primera instancia, quienes fundaron esta escuela estudiaron, además de la diferencia entre el derecho canónico y el civil, dentro de este último y de manera profunda dos condiciones: por un lado, el derecho justinianeo o *corpus iuris civiles*, y, en segundo lugar, su apertura hacia otras disciplinas que si bien no eran sujetos del derecho, podrían compartir mecanismos similares de razonamiento para la configuración de leyes (Gobbitt, 2021).

En el primer caso, su estudio exhaustivo de la jurisprudencia romana permitió articular las bases formales para la codificación de los comportamientos, que pudieran entonces ser cualificados por las leyes. Esto sentó una base importante de argumentación en torno a lo civil, que tiene una naturaleza básicamente política y que sería el argumento más relevante sobre la diferencia entre la condición natural y la convivencia humana.

Es por eso que la Universidad de Bolonia fue innovadora en articulación de mecanismos que permitieron refrescar los procesos de dominación política civil y religiosa en las postrimerías de la Edad Media, pues conformó una estructura legal que aportó elementos a la forma en que se legitimaba al gobierno, pero también a la diferencia entre lo religioso y lo político, que comenzaba a ser determinante en el pensamiento prerrenacentista y que estableció la base de los valores que guiaron la formación de las repúblicas que se instauraron en lugar de algunos reinos del norte de la península italiana.

La Universidad de Oxford fue otro espacio relevante para la conformación de un pensamiento que desafió a la estructura medieval y planteó la base del prerrenacimiento y los elementos sobre los cuales debía desarrollarse una protociencia, lo que se ubicó como el esfuerzo más relevante para repensar los procesos de dominación

basados en la religión y acudir a la naturaleza y su configuración lógica (Hackett, 1997).

Si bien existieron diversos autores como Ockham y Grosseteste, en este caso Roger Bacon fue relevante para articular una idea de ciencia que se basaba en un método, que después sirvió como base de la configuración del método científico. Bacon hizo diversos planteamientos revolucionarios en su época, no únicamente articuló la idea de un método, sino que fue de los primeros en leer en griego a Aristóteles, quien hasta en ese momento había permanecido oculto en las bibliotecas cristianas debido a que sus perspectivas materialista y relativista competían con la estructura de pensamiento cristiano que predominaba en la época.

Aristóteles había sido redescubierto y recuperado por los autores judíos y había pasado al islam, donde fue revalorado y ubicado en una posición preminente por sus aportaciones a la interpretación científica, las cuales fueron fundamentales para que se replanteara la base teológica que arropaba a la perspectiva cristiana dominante (Hackett, 1997).

De hecho, Bacon pidió como parte de su plan de trabajo que se analizaran nuevamente los evangelios para ubicar desde una perspectiva mucho más puntual los elementos relevantes que podrían reconfigurar una idea del cristianismo en ese momento. Esa propuesta estaba apoyada por otra donde reclamaba la necesidad de una nueva perspectiva teológica que sirviera de base de una nueva época.

En ese sentido y alentado por el Papa Clemente IV, escribió su libro *Opus Maius*, que incorporaba diversas disciplinas que resumió e interpretó a partir de las necesidades que Bacon identificó a solicitud del Papa. De la misma forma, Bacon estableció vínculos tanto con perspectivas musulmanas como judías, lo que le provocó diversas acusaciones en torno a su trabajo (Hackett, 1997).

LA GUERRA DE LAS INVESTIDURAS ENTRE EL PODER ECLESIASTICO DEL PAPA, EL PODER CIVIL DEL EMPERADOR Y EL REY. GÜELFOS CONTRA GIBELINOS EN ITALIA

Para comprender el problema de la guerra de las investiduras, debemos ir un poco más atrás para ubicar el surgimiento del Sacro Imperio Romano Germánico, pues en él se da esta pugna. Dicho Imperio se configuró para recuperar la tradición del Imperio romano en el contexto de los reinos y principados que habían quedado dispersos después de la desaparición del Imperio Carolingio en 843 d. C.

De esta forma, se buscó articular una organización de reinos y principados que pudiesen tener una posición política y militar ante otros actores, particularmente de Europa central y Europa occidental. El Imperio se estableció como una forma de generar no únicamente protección a quienes lo integraban, sino también contra enemigos externos, produciendo un ente cercano al Estado de derecho contemporáneo, garantizando ciertos derechos para los reinos que lo integraban.

Esta confederación fue una organización supranacional donde su emperador era escogido por quienes tenían derecho de elección, en la que coexistía junto con los reyes o príncipes, que eran cabeza de los poderes locales, donde se generaban no únicamente los espacios de autoridad, sino también de dominación y producción económica que mantenía la estructura.

Quien resultaba emperador tenía la potestad de protección del Papa, que era el otro símbolo de poder derivado del Imperio romano, la autoridad sobre el mundo cristiano católico con respecto al mundo oriental, fundamentalmente griego, y el resto de los poderes no necesariamente cristianos.

La lucha por las investiduras inicia cuando el emperador Otón I, quien fue el rey de Francia desde 936 y emperador del Sacro Imperio desde 962 hasta su muerte en 973, asumió el derecho a designar

a obispos católicos dentro del Imperio. Esta atribución competía con aquella del Papa, que tenía preeminencia sobre la estructura eclesiástica y el espacio espiritual, sin embargo, su posición de debilidad militar obligó a que la posición del emperador se mantuviera.

Esta condición tenía dos elementos contradictorios, en primer lugar, la atribución de un laico designando autoridades religiosas, así como, en segundo lugar, la capacidad de un emperador designando obispos que estaban en el ámbito papal. En ese contexto, Gregorio VII, electo Papa en 1073, ya desde algunos años antes se había planteado la necesidad de acabar con el sometimiento de los papas al Imperio, debido no únicamente a la pérdida de poder con respecto a los laicos, sino fundamentalmente por las prácticas que se generaban en la asignación de cargos dentro de la Iglesia, así como con los problemas de propiedad por la asignación de obispados a laicos que después daban sus bienes a personas de su familia, despojando a la Iglesia de dicha riqueza.

En ese sentido, las prácticas de simonía, que eran la compraventa de bienes espirituales a partir de bienes materiales, o la compra de cargos en la estructura de los obispados, así como el nicolaísmo, que era el matrimonio de los religiosos y el desarrollo de sus familias, fue relevante para promover una posición por parte del clero, que debía ser controlado por una estructura religiosa y no laica.

De esta forma, y pasando por encima de las disposiciones canónicas, el Papa Gregorio VII, fue electo por aclamación popular, lo que le dio legitimidad para poder confrontar el poder del emperador. En 1075 el Papa publicó un conjunto de normas que rompían con varios supuestos generados por la tradición dada desde el Imperio, llamada "*Dictatus papas*", donde se planteaban, entre otras cosas, la supremacía del Papa sobre la iglesia y de esta sobre todas las iglesias, los clérigos, los obispos y los laicos. En segundo lugar, el Papa se autoproclamó con un poder por encima de los reyes los

príncipes y, en consecuencia, del propio emperador. Finalmente planteaba, entre otras cosas, la infalibilidad de la Iglesia, y por lo tanto, del mismo.

Estos documentos, generaron una pugna entre el Papa y el emperador, donde el primero dictó excomuniones para quienes se opusieron, entre ellos el mismo emperador y diversos reyes.

Por otro lado, el emperador articuló un bloque con los obispos, avanzando hacia Roma para obligar al Papa a abolir sus documentos y a dejar el cargo, para lo cual se designó antipapa a Clemente III. Gregorio VII se refugió en Salerno, donde falleció en 1085, sin embargo, la purga no terminó con su muerte, sino que se prolongó a partir de las alianzas a favor y en contra del Papa romano respecto al Imperio.

En 1122 se generó un acuerdo entre el emperador Enrique V y el Papa Calixto II que puso fin a la guerra de las investiduras. En este acuerdo, el emperador renunció a investir obispos, cediendo su elección al cuerpo clerical, ubicado en el cabildo de la catedral, con lo que se cedía la investidura al poder eclesiástico. Sin embargo, estos obispos podían tener también una investidura feudal, que se mantenía en el contexto de la autoridad civil, por lo que quienes resultaban beneficiados podían tener cargos de obispos o incluso de Papa y un cargo nobiliario asignado por el emperador.

Con este acuerdo, los papas reasumieron su control no únicamente sobre la estructura eclesiástica y de cargos dentro de ella, sino que también recuperaron el patrimonio que habían perdido a partir de la guerra desatada, estableciendo entonces indicaciones para la convivencia entre poder religioso y el poder laico en los años subsecuentes.

Así, estos poderes universales pudieron convivir durante un tiempo más, sin embargo, hubo espacios dentro del Sacro Imperio Romano Germánico donde no se restituyó completamente la capacidad religiosa o imperial. Esta condición es lo que establece la pugna en el norte de

la península italiana entre güelfos y gibelinos, así como la semilla que dio origen a la reforma protestante en el siglo XVI.

La guerra entre güelfos y gibelinos se dio en diversos espacios del Sacro Imperio Romano, aunque en este caso ubicaremos la pugna particularmente en la República de Florencia, uno de los principados que se habían independizado y generado una forma de gobierno basada en equilibrios internos de las familias gobernantes y los diversos sectores sociales.

La pugna inicia entre dos grupos: los Welfen de la casa de Baviera, quienes apoyaban al Papa en su pugna contra el emperador y se llamaron güelfos a lo largo del tiempo. Por su parte, los gibelinos apoyaban al emperador contra el Papa y provenían de la región de Suabia en Hohenstafen, en el castillo de Waiblingen, de ahí el sobrenombre de gibelinos.

La lucha inició por los conflictos por la sucesión en Sajonia, donde los dos grupos se disputaron tanto el reinado como las propiedades y el beneplácito del Papa, mismo que no quiso reconocer a uno de ellos, por lo que diversos grupos aprovecharon el contexto para oponerse a su intervención en la designación de reyes y príncipes locales.

Después de varias confrontaciones y conflictos armados, los gibelinos ganaron ante sus enemigos, reduciendo el poder papal en varias ciudades que buscaron tener mayor independencia del Papa.

Si bien la pugna entre güelfos y gibelinos se dio a lo largo de diversas áreas del Imperio, determinando las relaciones de poder local en el contexto de los principados y reinos que lo conformaban debido a las posiciones que se encontraban sobre el apoyo al emperador por encima del Papa y viceversa, en diversos lugares se desarrollaron procesos de confrontación que culminaron en guerra civiles, pero que marcaron el surgimiento de concepciones y modelos de estructuración del poder político distintos a los que se habían conocido a lo largo de la Edad Media.

En este proceso de reconfiguración política podemos ubicar espacios de mayor relevancia que fueron las repúblicas ubicadas en el norte Italia y que habían pertenecido previamente a la frontera sur del Sacro Imperio Romano Germánico. Si bien habían sido espacios de confrontación política y militar, debido a que se encontraban en torno a la zona lombarda y las fronteras de los estados papales, su confrontación interna derivó en la guerra civil que fue relevante porque se ubicó como un referente del creciente poder de los burgos y las clases medias.

Sin embargo, también tiene que ver con la existencia de algunos autores que plantearon un conjunto de posicionamientos que fueron relevantes para la conformación de un pensamiento prerrenacentista, cuyos valores permeaban la necesidad de estructurar formas de gobierno distintas. Sin embargo, también plantearon la relevancia de pensar el poder político, así como configurar una idea de identidad como la base que generó cohesión lingüística en torno a lo que fue el reino italiano y las demás ciudades de la península en esa región.

Las repúblicas del norte de Italia pertenecían inicialmente al Sacro Imperio Romano Germánico, sin embargo, debido a la capacidad económica impulsada por las estructuras comerciales de sus habitantes, configuraron burgos que rápidamente tuvieron éxito económico y conformaron capacidades para su independencia política, logrando estructurar formas de gobierno cercanas a las experiencias previas con la República romana que generaron no únicamente una interacción de actores políticos que, sin ser una democracia, si permitía un consenso sobre la forma de gobierno y su participación en ella.

Dentro de estas repúblicas se conformaron diversas estructuras que gobernaron a partir de la interacción y los contrapesos, basados en reglas sencillas donde las familias con mayor incidencia

pertenecían a las estructuras de poder formal, donde en algunas ocasiones incluso coincidían con incipientes grupos de clase media, con quienes compartían su capacidad de poder.

En la República de Siena se estructura una forma de gobierno basada en una asamblea de personas notables que ejercían un mecanismo de contrapeso con respecto a quienes tomaban decisiones en diversos espacios. Si bien las necesidades urbanas eran características precisamente de estas nuevas ciudades basadas en los burgos, en las zonas rurales predominaban las estructuras feudales, generando un equilibrio en torno a las decisiones que los gobiernos debían tomar.

En la República de Florencia encontramos también una división entorno a los grupos que apoyaban al Papa y al emperador, respectivamente, y que buscaban mayor incidencia y presencia en las estructuras formales de toma de decisiones. En este contexto surge Dante Alighieri, quien mantuvo una posición que, como veremos en el siguiente capítulo de este volumen, apoyaba al Papa, pero con restricciones a su poder terrenal.

Si bien reconocía en el Papa a la figura predominante en el contexto de las estructuras religiosas, y algunas de ellas tal vez con alcance laico, también pensaba en los límites que el Papa debía tener con respecto a los problemas específicos que no entraban en su ámbito de competencia. De esta forma Dante apoyó ampliamente a los grupos güelfos pero blancos o moderados, mismos que, cuando ganaron se dividieron, predominando los negros, quienes tenían un fuerte apoyo del Papa. Cuando los güelfos negros triunfaron política y militarmente, expulsaron tanto a otros güelfos como a gibelinos de Florencia, entre ellos a Dante, que habían apoyado una posición moderada.

Como puede apreciarse, el conjunto de hechos, procesos y acontecimientos expuestos en este capítulo constituyen el contexto histórico de santo Tomás de Aquino.

Un contexto no sólo marcado por las luchas políticas consecuencia del desmembramiento tanto del Imperio romano de Occidente que dio pie a diversos reinos, como la caída del de Oriente a manos de los turcos en 1453. Confrontaciones que se extendieron también al ámbito religioso entre el cristianismo y el islam y que provocaron las Cruzadas. Pugnas entre el emperador y el Papa conocidas como la Guerras de las Investiduras, así como también los desencuentros posteriores entre los representantes del Papa (güelfos) y del emperador (gibelinos).

Pero no todo fueron pugnas y hechos de violencia, también fue el periodo en el que surgieron instituciones y estructuras que, como los monasterios, las universidades y las catedrales góticas, habrían de crecer transformando el horizonte científico y cultural de la humanidad en los siglos venideros, y gracias a las cuales se ha mantenido y desarrollado el conocimiento humano y la expresión artística.

Es en ese trasfondo donde nace, vive y muere Santo Tomás de Aquino cuyo pensamiento habría de sentar las bases para una nueva ruta en la historia del pensamiento político con la escolástica.

B) CIRCUNSTANCIA HISTÓRICA Y PENSAMIENTO POLÍTICO

Son ocho siglos los que separan a la muerte de San Agustín de Hipona (28 de agosto de 430 d. C.), siglo V, de la de Santo Tomás de Aquino (7 de marzo de 1274) en el siglo XIII. Durante esos ochocientos años, en particular Europa, pero en general el mundo había cambiado drásticamente.

Del desmembramiento del Imperio romano por sus crisis internas y sobre todo las invasiones bárbaras, que incluyeron la toma y saqueo de Roma por Alarico en el año 410 y que le tocó vivir a San Agustín, se transitó a la formación del poderes centralizados en nuevos reinos, sobre todo Inglaterra, Francia y España, pero también el Sacro Imperio Germano que aglutinó a Alemania e Italia, el fortalecimiento del Imperio romano de Oriente con su capital en Constantinopla y destacadamente el surgimiento del papado como una suerte de monarquía eclesiástica, pero con poderes seculares. Estos fueron los tiempos de Tomás de Aquino.

Estos cambios en el mapa político europeo contribuyeron también a la emergencia de un nuevo sistema económico, político y social: el feudalismo, asentado en la tierra y en los favores al rey, que eran retribuidos con seguridad para los habitantes de los burgos o ciudades medievales. El urbanismo, como no se había conocido antes, cobraba forma amurallada.

Este desarrollo social fue de la mano con el fortalecimiento de la Iglesia católica y de las órdenes (dominicos y franciscanos) que fundaron los monasterios, no sólo como un espacio para una vida comunitaria sencilla, sin lujos ni pretensiones, y asentada en la oración y la autorreflexión de los monjes, sino también como centros del saber acumulado, sobre todo de carácter religioso, y la exégesis de las Sagradas Escrituras que tan bien había sistematizado Agustín de Hipona.

Fueron precisamente de esas órdenes mendicantes donde saldrían misioneros ya no sólo con el conocimiento de la verdad revelada, sino también de otras disciplinas y ciencias de la naturaleza. El principio de la fundación de las universidades como la de Bolonia, en Italia; Oxford, en Inglaterra, y París, en Francia.

Entre los monasterios y las universidades se fue generando un caldo de cultivo favorable al surgimiento de un nuevo movimiento del pensamiento que nace en el siglo XI, pero se extiende al XV: la escolástica como una forma de acercamiento de la filosofía con la teología a fin de tratar de explicar los milagros de la fe, de tal suerte que la razón los pueda comprender. Dios, la naturaleza y el hombre son obras divinas, pero susceptibles de ser entendidas racionalmente.

Mucho tuvo que ver en esto la traducción y difusión de la obra de Aristóteles con lo cual en la historia del pensamiento político se da una correa de transmisión de la Antigüedad clásica a la época medieval. Y al igual que lo había hecho Sócrates y seguido Platón en sus *Diálogos*, la escolástica con Santo Tomás también va a diseñar un nuevo método, el método escolástico. Esta innovación del pensamiento medieval va a reclamar una nueva ciencia, lo que lograría Santo Tomás en su *Suma Teológica*, hacia el siglo XIII.

La *Suma*, como su nombre lo indica, es, por una parte, una suerte de síntesis que va a recoger los grandes afluentes del pensamiento, empezando por los antiguos: Platón y sobre todo Aristóteles, pero también los riachuelos de las escuelas menores, especialmente el estoicismo y, desde luego, a Marco Tulio Cicerón en la parte del derecho y la justicia.

Pero en adición a los antiguos también recogerá la influencia de pensadores más cercanos que florecieron con el surgimiento de las primeras universidades, como los juristas de la universidad de Bolonia y la necesidad de contar con un marco jurídico compuesto de diversos

tipos de leyes, como veremos más adelante al comentar su *Tratado de la Ley*.

Por lo que hace a la Universidad de Oxford, serían decisivas las influencias de Roberto Grosseteste y Roger Bacon, así como de San Buenaventura.

El primero, maestro y canciller de la universidad de Oxford (1175-1253, Suffolk, Inglaterra), de quien recogería la idea de la unidad en la teología (Padre-Hijo y Espíritu Santo), pero también de la naturaleza divina y humana con el Dios trinitario⁸⁵: *En la idea del Cristo total— Chistus integer— que incorpora a sí la Iglesia con todas las cosas, se puede encontrar el principio de la visión del mundo por los ojos de la fe*⁸⁶. Grosseteste también agregaría la idea expuesta en el capítulo precedente de la iluminación divina que toma de San Agustín de Hipona.

De Roger Bacon (1220-1292, Dorsetshire, Inglaterra), recibiría el *“matematicismo” [...] el sentimiento de la potestas mathematicae, de la capacidad que posee este género de conocimiento para disciplinar el espíritu y explicar la naturaleza*⁸⁷.

*Para Bacon, la lógica depende de las matemáticas: el corazón de esta disciplina es el arte de demostrar [...] y sólo en las cosas matemáticas se puede conocer y manifestar lo que son los principios y conclusiones, una demostración verdadera. Entendamos por esto una prueba que procede a priori por noción distinta: “demostración por la causa propia y necesaria” -demonstratio per causam propriam et necessariam*⁸⁸.

85 Vignaux, Paul (1954), p. 86-89.

86 Ibidem, p. 87.

87 Ibidem, p. 91.

88 Ibidem, p. 91.

Será precisamente ese recurso a la causa propia y necesaria (Dios) el que empleará Santo Tomás en su *Suma* para desarrollar, mediante el uso de la razón, las verdades reveladas y contenidas en las Sagradas Escrituras. He ahí el núcleo de su filosofía en general y de su pensamiento político en particular.

Otra poderosa influencia fue la de Juan de Fidenza, conocido como Buenaventura (1221-1274, Bagnorea, territorio de la Iglesia). Él fue ministro general de los franciscanos y había trabajado intensamente la unión de la filosofía (sobre todo la metafísica) con la teología: *Los errores de los filósofos muestran el destino que espera a todos los que tratan de comprender sin creer*⁸⁹.

Para San Buenaventura, es indispensable creer si se quiere explicar a Dios y al mundo. La fe es el punto de partida para la nueva epistemología. Santo Tomás encontrará en él *la potencia de síntesis, la fuerza de coherencia, la unidad consciente constitutivas de un tipo de pensamiento*⁹⁰.

Fueron estos los principales afluentes que, desde luego junto con el torrente que representó San Agustín y su *Ciudad de Dios*, se fueron integrando para desembocar en Santo Tomás y su ciencia divina.

VIDA⁹¹

Santo Tomás nació en Roccasecca, cerca de Aquino, en el reino de Sicilia (1224/1225), en una familia de tradición imperial. Su padre, Landolph, era conde de Aquino y su madre, Teodora, condesa de Teano. La familia estaba relacionada con el emperador Enrique VI y Federico II y

89 Ibidem, p. 105.

90 Ibidem, p. 111.

91 Sobre la vida de Santo Tomás, véanse Hearnshaw, F.J.C. (1950), p. 89-91, y Dyson, R.W. (2010), p.xvii-xxii.

el rey de Aragón, Francia y Castilla. Sus hermanos fueron caballeros al servicio del emperador.

A los cinco años de edad inició su educación religiosa en la abadía benedictina de Monte Cassino, donde aprendería moral, gramática, música y religión, y donde permaneció siete años hasta la edad de doce. En Monte Cassino comenzaría a familiarizarse con las disputas entre el emperador y el Papa, hasta que el emperador Federico II expulsó a los monjes. Entonces Tomás pasó a la Universidad de Nápoles, donde estudió artes liberales y entró en contacto con las obras de Aristóteles.

Fue durante esa época que se suscitó un grave conflicto familiar. Tomás había decidido incorporarse a la orden de los dominicos, a lo que su familia se opuso contundentemente, al grado de secuestrarlo y mantenerlo aislado durante aproximadamente un año hasta que con la intervención papal e imperial se le permitió acceder a su deseo de ser un fraile dominico, pero el episodio demostró el carácter y la determinación del futuro santo.

La orden dominicana fue fundada en 1216 con la misión del estudio y la investigación teológica de tal suerte que resultó ser el brazo intelectual de la Iglesia militante, creada originalmente para defender a la Iglesia contra los herejes. El Papa los utilizaría como predicadores contra los sarracenos y contra el emperador Federico II durante las guerras entre el soberano y el pontífice⁹².

Colonia y París siguieron a Nápoles. A la segunda fue enviado como sub-regente en 1252, recibiendo al poco tiempo su licencia para ser docente, en 1256, y donde el teólogo alemán Alberto Magno lo introdujo al conocimiento de Aristóteles. Pero su doctorado tuvo que ser aplazado hasta 1257 debido a un conflicto entre los maestros mendicantes y los seculares, en el que Tomás defendió a los primeros, llevando el caso hasta la resolución papal.

92 Ryan, Alan (2012), p. 228.

Su destacada actuación académica lo llevaría durante los siguientes 18 años de París a Roma, Orvieto, Bolonia y Perugia. En Orvieto escribió su *Suma contra los gentiles*, un manual para los misioneros en su tarea de convertir a musulmanes y judíos de España y el norte de África. Toda esta actividad académica atrajo la atención del Papa Urbano IV, que lo nombró consejero personal en la corte papal en Orvieto.

En Roma abrió un estudio general y empezó a escribir *De regimine principum* (*El gobierno de los príncipes*) y la que sería su obra capital, la *Suma Teológica*, entre 1266 y 1273. En esos años trabajó con Guillermo de Moerbeke, el traductor de Aristóteles al latín.

En 1269 regresó a París, donde llegaría a ser rector de la universidad. Al dejar París para dirigirse a Nápoles y organizar los estudios generales, adonde el Papa Gregorio X lo había invitado a un Concilio en Lyon, murió en el trayecto, a los 47 años, el 7 de marzo de 1274, en la abadía de Fessa Nuova.

Fue canonizado el 18 de enero de 1323, a 50 años de su muerte, por el Papa Juan XXII, quien al dirigirse a los cardenales en el Consistorio indicó: *Él sólo [Tomás de Aquino] ha iluminado a la Iglesia más que todos los otros doctores, y en sus libros aprovecha uno más en un año, que estudiando toda la vida la doctrina de los otros*⁹³. El Papa Pío V (1567) le concedió el título de *Doctor Angélico* al colocarlo entre los santos doctores de la Iglesia⁹⁴.

No obstante, una parte de su pensamiento y propuestas no fue aceptada por la Iglesia hasta la encíclica *Aeterni pacis* (agosto de 1879) del Papa León XIII, que:

[...] recomendó la filosofía escolástica, y en particular el trabajo de Sto. Tomás como antídoto contra la amenaza del

*pensamiento liberal en la Iglesia: "Dejemos que profesores escogidos con cuidado luchan por implantar la doctrina de Tomás de Aquino en la mente de los estudiantes, y dejar establecido claramente su fuerza y excelencia sobre otras. Dejemos que las universidades [...] ilustren y defiendan esta doctrina y la usen para refutar errores prevalecientes"*⁹⁵.

SU PENSAMIENTO POLÍTICO Y LA ESCOLÁSTICA

Antes de iniciar el análisis de su pensamiento político, es necesario responder a una inquietante pregunta: Tomás de Aquino fue un hombre dedicado toda su vida a la actividad académica y religiosa. Jamás participó en actividad política alguna, en favor de algún monarca o bien del emperador o el Papa. Los avatares propios de la política le resultaron por completo ajenos.

De los antiguos pensadores, expuestos en el volumen I de esta serie, vimos cómo Sócrates siguió a Pericles en algunos combates y ocupó una magistratura por poco tiempo. Platón, su discípulo, programado de nacimiento aristocrático para la política, la desdeñó por la filosofía, pero al menos tuvo la experiencia con el autócrata Dión en Siracusa, como también la tuvo Aristóteles en la corte de Filipo II como maestro de Alejandro Magno. Y no digamos Cicerón, para quien era impensable la filosofía sin la política como actividad suprema en la República. Pero ninguna de estas experiencias las tuvo el aquitano, entonces, ¿es posible hablar de un pensamiento político de Santo Tomás y, sobre todo, integrarlo como una parte muy importante en la historia del pensamiento político sin haber experimentado la política?⁹⁶

95 Dyson, R.W. (2010), p. xviii.

96 Pregunta inquietante formulada por D'Entreves, A.P. (1974), p. viii.

93 Sto. Tomás de Aquino (1953), p. 25.

94 Ibidem, p. 25-26.

A diferencia de *La República* de Platón, *La Política* de Aristóteles o *La República* de Cicerón, Santo Tomás no nos deja un tratado propiamente sobre política, como no sea escasamente su *Gobierno de los príncipes*⁹⁷, apenas una suerte de manual para la educación del príncipe (dedicado al rey de Chipre, Hugo II, que había apoyado a la orden de los dominicos⁹⁸), pero no un tratado completo sobre política como el de sus predecesores⁹⁹.

Quizás la respuesta a esa pertinente pregunta pueda encontrarse en el momento histórico que tocó vivir a nuestro autor, esto es, en “un cruce en el desarrollo del pensamiento europeo. Su edad fue una de transición y crisis, y probablemente en ningún otro lugar fue más aparente esa crisis que en el terreno de la teoría política”¹⁰⁰.

En ese campo, Santo Tomás habría de participar intensamente, como veremos a continuación. Una arena donde se disputaban las ideas de Aristóteles, fundamentalmente su concepto de Estado y del hombre como animal político, con las de San Agustín y su doctrina de las dos ciudades; la batalla contra el averroísmo¹⁰¹ y, desde luego, el papel político del papado. Todos estos temas/problemas y otros más eran materia de naturaleza política que habría de retomar Tomás de Aquino a fin de tratarlos con su método escolástico y darles, si no una solución, al menos una salida y ubicación en el sistema filosófico de su

97 Ni siquiera concluido por él mismo, salvo el Libro I y los primeros seis capítulos del Libro II. El resto es atribuido a Ptolomeo de Lucca.

98 Dyson, R.W. (2010), p. xix, y Chadwick, Henry (1986)

99 D´Entreves, A.P. (1974), p. viii.

100 Ibidem, p. ix.

101 Averroes (1126-1198) fue un filósofo, teólogo y médico musulmán que trató de compatibilizar la lógica aristotélica con la revelación musulmana.

Suma. De esta manera, Santo Tomás fue el mejor intérprete del espíritu de su tiempo y de sus aspiraciones profundas¹⁰².

Su punto de partida es, desde luego, el pensamiento teológico-político del otro gran pensador de la Edad Media, expuesto en el capítulo anterior de este volumen II: San Agustín de Hipona y su *Ciudad de Dios*.

Cabe recordar que en esa obra Agustín había absorbido el neoplatonismo, sobre todo utilizando la metáfora de la caverna en la doctrina de la iluminación divina, central en su obra, y desde luego desconociendo la obra de Aristóteles, que apenas se introduce con su *Ética* y *Política* a fines del siglo XII y principios del XIII, pero por la puerta de los comentaristas árabes: Avicenna (980-1037) y Averroes (1126-96), lo que no era del gusto de la Iglesia católica, por lo que la difusión del aristotelismo fue en principio limitada.

No fue sino hasta el siglo XIII, con Gerardo de Cremona (1187), Miguel Escoto (1235) y Alberto Magno (1280) que, como se señaló antes, fue maestro de Santo Tomás, y Guillermo de Moerbeke (1286), cuando se inicia propiamente la recuperación aristotélica en la universidad de París, donde había estudiado este autor.

La Iglesia respondió con hostilidad al renacimiento aristotélico por el origen de las traducciones árabes, que podían contaminarla con ideas del islam alejadas de la fundamentación cristiana.

A pesar de esa atmósfera intelectual respecto de las obras de Aristóteles, Tomás de Aquino habría de darse a la tarea de reconciliar las enseñanzas del discípulo de Platón con las de la Iglesia, esto es, fusionar la razón aristotélica con la revelación cristiana; tarea monumental que le daría un giro de 180 grados al pensamiento político de la Edad Media y tiempos posteriores, sobre todo cuando el Papa dio el visto bueno para difundir la escolástica tomista.

102 D´Entreves, A.P. (1974), p. xi.

¿Rompió Tomás con las ideas de Agustín? De ninguna manera en lo que se refiere al fundamento teológico del pensamiento y acción política. Como se indicó desde el epílogo del volumen I y en el prólogo del presente volumen II, ambos construirían ese segundo piso sobre la ética de los antiguos con la teología medievalista y, por lo mismo, desplazaron el centro de la atención y reflexión filosófica del hombre hacia Dios y la Iglesia. En este punto la coincidencia es total.

Pero a partir de esa premisa común, vamos a encontrar en el mismo periodo histórico de la Edad Media a dos pensadores que circulan sobre rieles y rutas distintas que se explican claramente por los dos contextos tan diferentes que a ambos les tocó vivir.

La situación de Aquino fue el reverso de la de Agustín. Agustín vivió en el Imperio romano que tan sólo recientemente había sido cristianizado. Sus recursos intelectuales eran en gran medida paganos. La Europa de Aquino era la cristiandad, su identidad era cristiana y los ocho siglos entre la muerte de Agustín y el nacimiento de Aquino había visto un declive y una recuperación de la caída del imperio de occidente. La unidad de Europa era espiritual cristiana—no política. Su unidad intelectual descansaba en la universalidad del latín como una lengua legal, escolar y espiritual y en la existencia de la Iglesia universal. Reinsertar la filosofía clásica en ese contexto era muy distinto que luchar contra las supersticiones de los paganos¹⁰³.

Recordemos brevemente que para San Agustín toda actividad humana, y desde luego la política, estaba contaminada por el pecado

original del hombre caído de la gracia divina. La ciudad terrenal se había erigido sobre el fratricidio de Caín sobre Abel y consecuentemente era el espacio pecaminoso y malo, en absoluto contraste con la bondad y divinidad de la ciudad eterna.

Ante esa situación el gobierno de los hombres era también un mal, pero un mal necesario para controlar los impulsos destructivos del género humano. *Especialmente durante la Guerra de las Investiduras (1075-1122) ganó “momentum” la idea de que lo único que podía redimir al gobierno humano para ser completamente pecaminoso, era la total sumisión de los príncipes terrenales al poder espiritual, esto es, a la guía y censura de la Iglesia gobernada por el Supremo Pontífice de Roma¹⁰⁴.*

Por el contrario, Tomás de Aquino, equipado con el racionalismo aristotélico, se propone una nueva teoría política que le dé cabida junto con la revelación de la fe. Por lo tanto, no va a estimar al mundo terrenal de los humanos como Agustín: desnaturalizado, destructivo y desordenado. Se ha echado a cuestras, ni más ni menos, la tarea de demostrar que *los intereses de este mundo pueden coexistir con el siguiente [y sobrenatural]*¹⁰⁵.

El intento de Aquino de integrar la visión de la filosofía pagana con la Cristiandad que pudiera acometer un hombre racional, era una empresa heroica¹⁰⁶.

Veamos cómo lo logra.

EL MÉTODO ESCOLÁSTICO

Al igual que Sócrates había diseñado un método para practicar la filosofía consistente en el arte de la dialéctica y buscar la verdad preguntando

103 Ryan, Alan (2012), p. 224.

104 Dyson, R.W. (2010), p. xxiv.

105 Ibidem, p. xxv.

106 Ryan, Alan (2012), p. 224.

hasta demostrar a su interlocutor que en realidad no sabía lo que creía saber, método que su discípulo Platón recogería en los *Diálogos*, Tomás de Aquino tendría que diseñar un método distinto para una filosofía distinta: la filosofía escolástica, para la que resultaba disfuncional el método dialéctico de los antiguos, aunque, como veremos, va a tomar algunos elementos del mismo.

El método escolástico se encuentra diseñado y aplicado en la *Suma Teológica*. En el prólogo del Libro I, intitulado *Metodología: la Teología como Ciencia*, nos indica su autor que la función del doctor (del latín *docere* – enseñar, que significa maestro) es no únicamente:

*[...] ampliar y profundizar el conocimiento de los iniciados, sino también enseñar y poner las bases a los que son incipientes... Por esta razón en la presente obra nos hemos propuesto ofrecer todo lo concerniente a la religión cristiana del modo más adecuado posible para que pueda ser asimilado por los que están empezando*¹⁰⁷.

Preocupa al teólogo que los noviciados, no entrenados en las cuestiones filosóficas, encuentren *serias dificultades* no sólo en la argumentación, sino también en el **mal método** con que se les presenta lo que es la clave para su saber, en vez del orden de la disciplina [...] ¹⁰⁸.

Por ello no sólo se ha propuesto la enseñanza del contenido de la religión cristiana, sino también la forma de hacerla accesible al iniciado en la comprensión de la misma, esto es, un **método**. En otras palabras, Tomás va a desarrollar substancia y forma, contenido y metodología.

El método consiste en integrar cada libro de la *Suma* por medio de cuestiones centrales que desarrolla en una serie de artículos, por ejemplo: *¿Qué es y que comprende la doctrina sagrada?*¹⁰⁹.

107 Kreeft, Peter (2017), p. 49.

108 Ibidem, p. 50.

109 Cuestión 1 del Libro 1 de la *Summa Teológica*.

Cada artículo se inicia con una pregunta formulada de tal suerte que sólo admite una respuesta como verdadero o falso, por ejemplo: *¿Es o no necesario que, además de las materias filosóficas, haya otra doctrina?*¹¹⁰

La estructura de la pregunta con un “sí o no” (*utrum*) evita de entrada una multitud de respuestas, por ejemplo, si la pregunta fuese *¿en qué consiste la doctrina católica?*, mientras que, con el *utrum*, la respuesta se reduce a un sí o un no.

Enseguida Sto. Tomás enumera una lista de objeciones (por lo general son tres) a lo que será su respuesta, a manera de argumentos opuestos con razones de peso y no meras opiniones.

En el ejemplo que estamos utilizando para ilustrar el método escolástico, Santo Tomás escribió: *Objeciones por las que parece que no es necesario que, además de las materias filosóficas, haya otra doctrina*, e indica dos objeciones. En seguida inserta una frase que se inicia con las palabras *en cambio*, donde cita una fuente generalmente de las Sagradas Escrituras a manera de fundamento de lo que será su solución final, que sigue con los términos *hay que decir*, y es en esa parte donde fija su propia postura.

Sin embargo, no quiere dejar sin responder a las “objeciones” previamente expuestas, por lo que a continuación ofrece una respuesta a cada una de ellas.

Ninguno de estos cinco pasos se puede omitir si queremos disponer de un fundamento sólido para responder a una cuestión controvertida. Si nuestra pregunta se formula de una manera vaga o confusa, nuestra respuesta se formulará de igual modo. Si no tomamos en consideración los puntos de vista contrarios, nos estaremos batiendo

110 Artículo 1 de la Cuestión 1 del Libro 1 de la *Suma Teológica*.

sin oponente y nos veremos lanzando el puño al aire. Si no hacemos nuestro trabajo, apenas rascamos lo más superficial de nuestro ser. Si no demostramos nuestras tesis, somos dogmáticos no críticos. Y si no entendemos y refutamos a nuestros oponentes, nos quedamos con la acuciante duda de haber pasado algo por alto y no haber puesto punto final a la contienda¹¹¹.

Como puede observarse en su método escolástico, Tomás de Aquino ha agregado el elemento de la argumentación y contrargumentación tan propio de la dialéctica griega, si bien él mismo construye los que serían los argumentos (objeciones) del interlocutor imaginario para preservar el sentido crítico contrario al dogmatismo de San Agustín, otro elemento diferencial con el filósofo de Hipona.

LA NECESIDAD DE LA CIENCIA O DOCTRINA SAGRADA

Armado con el método escolástico de su propia cosecha, Santo Tomás procede a aplicarlo en la *Suma* con las pruebas de la existencia divina, pero antes quiere asentar los principios y necesidad de una nueva disciplina, esto es, la teología como ciencia sagrada, cuya justificación inicia con la pregunta: *¿Qué es y qué comprende la doctrina sagrada?*¹¹², seguida de la otra interrogante ya escrita anteriormente: *¿Es o no necesario que además de las materias filosóficas, haya otra doctrina?*¹¹³.

Tomás justifica la necesidad de una doctrina o ciencia sagrada con base en las Escrituras (2Tim 3, 16): *Toda escritura divinamente inspirada, sirve para enseñar, argüir, corregir, formar para la justicia*¹¹⁴. Y agrega:

111 Kreeft Peter (2017), p. 32-33.

112 Tomás de Aquino (2017), p. 51.

113 Ibidem, p. 51.

114 Ibidem, p. 51.

Ahora bien, la Escritura divinamente inspirada no entra dentro del campo de las materias filosóficas, ya que estas son resultado de la razón humana solamente. De donde se sigue que tiene sentido que, además de las materias filosóficas, haya otra ciencia divinamente inspirada¹¹⁵.

En la parte correspondiente a la **solución**, en el mismo artículo que estamos comentando busca ser aún más explícito:

Además de las materias filosóficas, cuyo campo analiza la razón humana, [es necesario para la salvación humana] hubiera alguna ciencia cuyo criterio fuera la revelación divina. Y es que esto es así porque Dios, como fin al que se dirige el hombre, excede la comprensión a lo que puede llegar sólo la razón¹¹⁶.

Frase clave para entender la esencia de la escolástica tomista medieval está contenida en un fragmento de la solución de este artículo 1 de la *Suma* cuando afirma: *Lo que de Dios puede comprender la sola razón humana, también precisa la revelación divina, ya que, con sólo la razón humana la verdad de Dios sería conocida por pocos, después de muchos análisis y con resultados plagados de errores*¹¹⁷.

En otras palabras, el conocimiento de Dios, indispensable para la salvación del hombre (*pues en Dios está la salvación*¹¹⁸), se integra con dos componentes: la revelación divina y la razón humana, ninguno de los dos por separado puede resolverlo, se requiere de la fusión de ambos. De esta manera Tomás de Aquino reconcilia a Aristóteles (la razón humana) con las Sagradas Escrituras, esto es, con la Iglesia (la revelación divina), es decir, a la fe con la razón.

115 Ibidem, p.51-52.

116 Ibidem, p. 52.

117 Ibidem, p. 52.

118 Ibidem, p. 52.

LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Aclarado el método y la necesidad de la ciencia divina o teología, así como la fusión con la razón humana, Santo Tomás procede a elaborar las siguientes pruebas de la existencia de Dios, con lo que de entrada está confirmando que no sólo depende de la fe, como quiso San Agustín, sino que la existencia divina también es demostrable por la razón, pero de entrada aclarando que siendo Dios un ser invisible, su visibilidad se hace cognoscible por su creación: *Lo invisible de Dios se hace comprensible y visible por lo creado* (Rom 1,20)¹¹⁹ en el artículo 2 de la *Suma*.

Tratando de interpretar la lógica tomista, el argumento se estructuraría de la siguiente manera: 1) Dios existe, pero es invisible; 2) Sin embargo, se le puede conocer o hacer visible por lo que él ha creado; 3) Su existencia es demostrable por su criatura. Y hacia ella dirige sus cinco pruebas contenidas en el artículo 3 del libro I.

PRIMERA PRUEBA:

EL PRIMER MOTOR DEL MOVIMIENTO

Sostiene Tomás:

*Pues es cierto y lo perciben los sentidos que en este mundo hay movimiento. Y todo lo que se mueve es movido por otro*¹²⁰. *En otras palabras, el movimiento requiere de un "motor" que produzca el desplazamiento de todo cuanto existe, y sin él no puede darse esa dinámica. Sin embargo (y esta es la premisa fundamental de su razonamiento), si lo que es movido por otro se mueve, necesita a su vez ser movido por otro, y este por otro, y así sucesivamente. Pero*

*no se trata de un proceso infinito porque entonces no se llegaría al primero que mueve, este sería indeterminado, es decir, el primer motor, que no requiere de otro que lo mueva, y él es el origen de todo el movimiento. "En éste, todos reconocen a Dios"*¹²¹.

SEGUNDA PRUEBA:

LA CAUSA EFICIENTE

Al igual que en la anterior, en esta prueba Tomás parte de la realidad sensible: *Pues nos encontramos que en mundo sensible hay un orden de causas eficientes. Sin embargo, no encontramos, ni es posible, que algo sea causa eficiente de sí mismo, pues sería anterior a sí mismo, cosa imposible*¹²².

Ciertamente, la causa precede al efecto, pues para producirlo es necesario que exista antes que él. Y al igual que en la prueba anterior, la causa es a su vez el efecto de otra, y así sucesivamente se va estableciendo una cadena de causalidad.

*Pero ésta no puede ser infinita pues si en las causas eficientes llevásemos hasta el infinito este proceder, no existiría la primera causa eficiente; en consecuencia no habría efecto último ni causa intermedia; y eso es absolutamente falso. Por lo tanto, es necesario aceptar una causa eficiente primera. Todos la llaman Dios*¹²³.

119 Ibidem, p. 63.

120 Ibidem, p. 69-70.

121 Ibidem, p. 70.

122 Ibidem, p. 71.

123 Ibidem, p. 71.

TERCERA PRUEBA:

DE LO POSIBLE Y NECESARIO

Esta prueba de carácter ontológico es probablemente la central de las cinco, pues se refiere directamente a la existencia de Dios como la necesidad de todo cuanto existe.

Nuevamente, del mundo sensible extrae la premisa de que es un hecho que las cosas pueden o no existir, pero si bien es factible la destrucción de lo existente, lo que resulta imposible es que de la inexistencia surja la existencia, esto es, de la nada el ser, salvo por algo que ya existe. Consecuentemente, *no todos los seres son sólo posibilidad; sino que es preciso algún ser necesario [...] que encuentra su necesidad en otro o no la tiene*¹²⁴. Al igual que en las dos pruebas anteriores, este proceso no puede llevarse a cabo indefinidamente (como quedó demostrado con la prueba 2 de la causa eficiente). *Por lo tanto, es preciso admitir algo que sea absolutamente necesario, cuya causa de su necesidad no esté en otro, sino que él sea causa de la necesidad de los demás. Todos le dicen Dios*¹²⁵.

CUARTA PRUEBA: LA JERARQUÍA DE VALORES

Afirma Tomás que encontramos [en el mundo sensible] *que la bondad, la veracidad, la nobleza y otros valores se dan en las cosas. En unas más y en otras menos*¹²⁶, según se acerquen o no a su máximo grado [de bondad, veracidad y nobleza]. Esto supone la existencia de un máximo ser que, al poseer esos valores en grado superlativo, se

124 Ibidem, p. 72.

125 Ibidem, p. 72.

126 Ibidem, p. 72.

convierte en causa de lo que pertenece a tal género, un ser perfecto, *causa de cualquier otra perfección. Le llamamos Dios*¹²⁷.

QUINTA PRUEBA:

DEL ORDENAMIENTO DE LAS COSAS

En el mundo existen cosas que no tienen conocimiento, pero que obran por un fin que no es al azar, sino intencionalmente, por ejemplo, *la flecha por el arquero*¹²⁸. De donde se sigue que necesariamente *hay alguien inteligente por el que todas las cosas son dirigidas al fin. Le llamamos Dios*¹²⁹.

Es doble el resultado de estas cinco pruebas sobre la existencia de Dios que ha ofrecido Santo Tomás de Aquino en su *Suma Teológica*.

Por una parte, ha demostrado la viabilidad de la fusión entre razón y fe al integrar en sus artículos la revelación de las Sagradas Escrituras con el razonamiento lógico que derivó de Aristóteles, y con ello, la viabilidad de una teología como doctrina sagrada, pero no sedimentada exclusivamente en la fe, como es el caso de San Agustín.

De esta manera ha dado un giro de 180 grados al pensamiento medievalista que se había encaminado exclusivamente por la fe con San Agustín, y lo ha conducido también por el riel de la razón. ¿Una religión racionalista o una racionalidad de la religión? Y todo ello en un momento clave de la historia del pensamiento en general, cuando empiezan a brotar en Europa las universidades como centros del saber y del pensamiento político en particular, como veremos a continuación.

127 Ibidem, p. 73.

128 Ibidem, p. 73.

129 Ibidem, p. 73.

El otro objetivo que ha conseguido Santo Tomás es dar un basamento teológicamente fuerte a la teoría y práctica políticas que estaban antes de él debilitado exclusivamente como artículo de fe. Recordemos que en San Agustín el poder terrenal es un mal necesario para controlar a una sociedad pecaminosa y cuya única justificación es ordenarla y controlarla para que se encamine a la ciudad de Dios.

En cambio, para Santo Tomás el poder tiene otra función, la administración benevolente acorde con la naturaleza del animal político y social que Aristóteles había atribuido al hombre y que, por lo mismo, no riñe con un orden así querido por ese Dios que, ha demostrado, es el motor del movimiento, la causa eficiente, absolutamente necesario para todo cuanto existe, el máximo valor y la inteligencia suprema.

Pero antes de adentrarnos en la teoría política de Santo Tomás sobre la mejor forma de gobierno, es indispensable detenernos brevemente en dos temas estrechamente vinculados con ella: su teoría de la ley y su teoría de la justicia.

TRATADO DE LA LEY¹³⁰

No deja de sorprender que un teólogo-filósofo como Santo Tomás haya incluido en su sistema de pensamiento el tema del Derecho y de la ley sin haber sido jurista, como sí lo fue Cicerón y que se explica por su doble carácter de abogado/jurisconsulto y cónsul en Roma.

Pero, por otro lado, cabe recordar el antecedente de Platón, también filósofo, quien ya en su edad adulta incursionó en el campo jurídico con su tratado *Las Leyes*, cuando buscó en el legislador el instrumento (la ley), para contener al poder después del fracaso de la misión en Siracusa para convertir en filósofo-rey al tirano Dionisio, debido al excesivo poder de su corte, como se explicó en el volumen I de esta serie.

Estimo que la necesidad del *Tratado de la Ley* en Santo Tomás obedece por una parte al auge del Derecho¹³¹ en las universidades como Bolonia, París y Oxford que emergieron en la Edad Media y forman parte de su contexto académico-intelectual, según se expuso más arriba.

Y, por otra parte, al aristotelismo y su influencia en el tema de la razón de quien afirma: *Pues es propio de la razón ordenar a un fin, y esto según el filósofo en su Ética, libro 7, cap. 8 [...] de ahí se sigue que la ley es algo que pertenece a la razón, ya que: la ley debe mandar y prohibir. Pero el mandar pertenece a la razón [...] Luego la ley pertenece a la razón¹³².*

Aun cuando mandar o prohibir pertenezca a la voluntad del príncipe, este debe asentarla en la razón, pues no debe mandarse irracionalmente, de tal suerte que el mandato del príncipe **tenga razón de ley**.

Aclarado que la ley corresponde a la razón, ahora Santo Tomás previene que debe encaminarse o tener como fin a la comunidad y no el interés personal, a fin de asegurar por medio de la misma el bien común.

Por su parte, la comunidad debe conocerla a fin de acatarla, por lo que el acto de promulgación por la autoridad también debe formar parte del concepto de ley.

131 Cabe recordar que buena parte de la vida de Aquino transcurrió en la Universidad de París. Las universidades de la Europa medieval fueron fundadas por reyes que requerían abogados competentes y al principio su vida intelectual se enfocó al estudio del Derecho Romano. La Iglesia tenía su propio sistema de derecho, el derecho canónico, y abogados altamente capacitados; las autoridades requerían abogados competentes para ellas. Bolonia fundada en el siglo noveno fue el ancestro de las otras universidades medievales incluyendo París y Oxford [Ryan, Alan (2012), p. 228].

132 Ibidem, p.5. Desde luego se refiere a la razón práctica, no a la razón especulativa que define, enuncia y ordena las ideas conforma a la lógica.

130 Tomás de Aquino (2000). *Tratado de la Ley*. Porrúa: México.

Así, finalmente, arriba Santo Tomás a su definición de la ley: *Cierta ordenación al bien común promulgada por aquel que tiene a su cargo una comunidad*¹³³. Analicemos sus elementos:

- 1) La ordenación es un efecto de la razón práctica que realiza operaciones ordenadas a las acciones, diferente de la razón especulativa encauzada al entendimiento. La ley manda y prohíbe.
- 2) Dirigida al bien común, distinto y opuesto al bien particular (que es una parte del todo como individuo de la familia y ésta de la ciudad).
- 3) Promulgada, significa que debe ser conocida por los súbditos o destinatarios para su aplicación y vigencia.
- 4) Por quien tiene a su cargo la comunidad, esto es, la autoridad.

Definido y aclarado el concepto de ley, ahora pasa a desarrollar una tipología legal que abarca la ley eterna, la ley natural, la ley humana y la ley divina.

- La ley eterna

Pertenece a la razón divina en tanto que Dios gobierna a todo el universo: *Siendo el mundo gobernado por la providencia divina, toda la comunidad del universo está regida por la razón de Dios... Y ya que la razón divina no concibe nada en el tiempo, sino sólo en la eternidad [...] de ahí se sigue que hemos de llamar eterna a dicha ley*¹³⁴.

- La ley natural

Toda la naturaleza, incluida la humana, está gobernada por Dios (ley eterna) y esa participación de todas las cosas en la ley eterna, en cuanto están dirigidas por la divina providencia, es la ley natural. En otras palabras, corresponde a la ley eterna que se hace sentir en toda la naturaleza¹³⁵.

133 Ibidem, p. 7.

134 Ibidem, p. 7-8.

135 Ibidem, p. 8-9.

- La ley humana

Resulta de la aplicación por la razón práctica, de los principios universales: *De la misma manera, a partir de los preceptos de la ley natural, que son los principios comunes e indemostrables, la razón humana ha de proceder a obtener leyes más particulares. Y esas determinaciones particulares encontradas según el proceso de la ley humana se les llaman leyes humanas*¹³⁶.

- La ley divina

Basado en las Sagradas Escrituras, concretamente en la petición de David a Dios de una ley que le permitiera caminar por las sendas de la justicia, concluye que: *Además de la ley natural y de la ley humana, fue necesaria la ley divina, para guiar la vida del hombre*¹³⁷.

Esta necesidad obedece a que el hombre requiere de ella para asegurar sus actos hacia el último fin sin que excedan sus facultades naturales como la felicidad eterna.

Adicionalmente, para resolver las diversidades y contradicciones de las leyes humanas con la guía de una ley dada por Dios.

En tercer lugar, para juzgar los actos interiores necesarios para la perfección de la virtud, ya que los exteriores se regulan por la ley humana que no pueden prescribir actos interiores, por lo que es necesaria la ley divina.

Y, por último, porque la ley humana no puede castigar o prohibir todas las cosas malas que se hacen, porque al quitar los males se pueden también quitar lo bueno, impidiendo la consecución del bien común, necesario para la convivencia humana, según San Agustín (*Del Libre Albedrío*, Libro 1, caps. 5 y 6)¹³⁸.

136 Ibidem, p. 10.

137 Ibidem, p. 10.

138 Ibidem, p. 12.

Esta tipología legal de Santo Tomás tiene el propósito de integrar en una jerarquía diversos tipos de ordenamientos, no sólo con el fin de establecer una diferenciación en cuanto al objeto de su regulación, sino para indicar la supremacía de la ley eterna que corresponde a la razón divina, sobre todas las demás y especialmente sobre la ley humana, con lo cual asienta el fundamento teológico en el terreno del derecho.

EL TRATADO DE LA JUSTICIA

Para entender el significado y alcance del *Tratado de la justicia* de Santo Tomás, conviene recordar dos antecedentes en la historia del pensamiento político que se desarrollaron en el volumen I de esta serie: la teoría de la justicia de Platón¹³⁹ y la de Cicerón¹⁴⁰.

Para el discípulo de Sócrates, la justicia era la armonía de los componentes del Estado (trabajadores, guardianes y gobernantes) bajo el mando del filósofo-rey. Y en el individuo, la sujeción de las pasiones y la voluntad a la razón. Su idea e ideal de justicia correspondían a una estructura estamentaria y jerárquica completamente rígida.

En cambio, Cicerón asoció a la justicia con la ley natural en tanto recta razón, inmutable y eterna.

Es muy probable que Tomás de Aquino hubiese conocido las obras de estos dos filósofos y hubiese tomado algunos ingredientes de sus respectivas teorías para elaborar la suya, sobre todo del segundo, ya que de entrada en su tratado asocia a la justicia con el derecho: *El objeto de la justicia queda determinado por lo que es en sí justo, o sea por el derecho, a diferencia de las otras virtudes. Por tanto, es claro que el derecho es el objeto de la justicia*¹⁴¹.

Es el derecho, al regular la conducta de los hombres que viven en sociedad, lo que acaba determinando lo que es justo o injusto.

Ahora bien, como Tomás, al igual que Cicerón, mantiene la dicotomía de derecho natural (eterno e inmutable, acorde con la naturaleza) y derecho positivo (cambiante, hecho por el hombre) debe resolver si ambos son objeto de la justicia. Su respuesta es que, en efecto,¹⁴² el derecho o lo justo es aquello que se ejecuta por otro, según una norma de equidad, y esto puede ser de dos maneras por la naturaleza misma de la cosa... y entonces se llama “derecho natural”, y por un mutuo acuerdo entre particulares o por ley pública aplicable a todos, como cuando lo ordena un gobernante, y entonces se llama “derecho positivo”.

Pero al margen de su relación con el derecho, Santo Tomás quiere indagar la esencia de la justicia en sí misma, y aquí va a alejarse del platonismo que buscó una justicia al interior del hombre en su razón, voluntad y pasiones, mientras que Tomás la refiere al exterior y, por lo tanto, en relación con los demás como *voluntad constante y perpetua de respetar el derecho de cada uno*¹⁴³, y esto se explica porque la justicia siempre se refiere al otro y no a sí mismo, *exige diversidad de personas y por ello es de un hombre respecto a otro*¹⁴⁴.

También considera que la justicia es una virtud, ya que: *Virtud humana es aquella que hace buenos el acto humano, y al mismo hombre, y esto es propio de la justicia*¹⁴⁵.

Se trata de una virtud general porque *sea que se ordene al individuo mismo, o bien a otras personas individualmente, es referible*

142 Ibidem, p. 119,

143 Ibidem, p. 122.

144 Ibidem, p. 124.

145 Ibidem, p. 125.

139 Véase Rabasa Gamboa, Emilio (2023), p. 143-152.

140 Ibidem, p. 236-7.

141 Tomás de Aquino (2000), p. 118.

*al bien común al cual nos ordena la justicia*¹⁴⁶. A esa virtud general también la denomina *justicia legal, porque mediante ella el hombre concuerda con la ley que le ordena los actos de todas las virtudes al bien común*¹⁴⁷. Y por lo tanto se trata de la virtud más elevada de las virtudes morales *en cuanto a su fin que es el bien común, más elevado que el fin particular*¹⁴⁸.

Nos aclara, sin embargo, que además de ser una virtud general en tanto se dirige al bien común, también existe una justicia particular *que ordene al hombre en todo aquello que se refiere al otro como persona particular*¹⁴⁹.

Concluye esta parte de la teoría tomista de la justicia precisando que el medio de la justicia es objetivo y no subjetivo, ya que se refiere a la acción exterior hacia el bien común que presupone la interacción humana. *Esto equivale a decir que hay que dar a cada persona lo suyo, según se le debe en una proporción de equidad. Por tanto, lo propio del acto de justicia es dar a cada uno lo que es suyo*¹⁵⁰.

Esta definición final conduce inexorablemente a la división de la justicia, según Tomás, en distributiva y conmutativa.

La primera *ordena las relaciones mutuas entre personas privadas*¹⁵¹ y la segunda, *que consiste en la distribución proporcional de los bienes comunes*¹⁵². Ambas pueden recaer sobre cosas (restitución de un

objeto), personas (injuria o respeto) o acciones externas (un servicio), en cuyo caso ambos tipos de justicia recae sobre la misma materia.

A partir de esa diferenciación, el tratado dedicará varios capítulos y artículos a analizar los efectos que produce cada una de esas dos formas de justicia sobre las cosas, personas y acciones, conformando una extensa y diversa tipología para cada una de ellas.

Concluye en el capítulo XXIII con un análisis sobre las partes integrales de la justicia: hacer el bien y evitar el mal. Ambos con respecto al prójimo: *A la justicia especial corresponde hacer el bien como una obligación para con el prójimo, y evitar el mal contrario, o sea cuanto es nocivo al prójimo*¹⁵³.

Por su parte, *a la justicia general corresponde el buscar el bien común de la comunidad y observar el orden debido respecto a Dios y evitar el mal opuesto. Y suelen llamarse éstas, partes integrales de la justicia en cuanto ambas se requieren para que se dé un acto perfecto de justicia*¹⁵⁴.

EL GOBIERNO DE LOS PRÍNCIPES

Como se indicó más arriba, el texto de Santo Tomás titulado *El gobierno de los príncipes*, escrito en 1266, esto es, cuando contaba con 41 años, en plena madurez y ocho años antes de su repentino fallecimiento, es, si bien no el único, sí el principal texto que contiene propiamente su pensamiento político¹⁵⁵, y en el que vamos a ver reflejado, sobre todo, la influencia de Aristóteles, de su *Ética*, pero aún más, de su *Política*.

146 Ibidem, p. 127.

147 Ibidem, p. 127.

148 Ibidem, p. 134.

149 Ibidem, p. 129.

150 Ibidem, p. 134.

151 Ibidem, p. 147.

152 Ibidem, p. 147.

153 Ibidem, p. 247.

154 Ibidem, p. 247.

155 Que en opinión de algunos autores como Laureano Robles y Ángel Chueca, (véase Santo Tomás de Aquino, *La Monarquía*, [2018], p. CXXIX-CXXX), debe completarse con los *Comentarios a las Sentencias* (1253 y 1255), los *Comentarios a la Ética y Política de Aristóteles* y, desde luego, algunos pasajes de la *Suma Teológica*.

En el prólogo de su obra, Santo Tomás nos precisa que desea dedicarla¹⁵⁶ al rey¹⁵⁷, algo:

[...] que fuera digno de su alteza, y al mismo tiempo estuviese de acuerdo con mi profesión y mi oficio. Y me ha ocurrido que lo mejor sería ofrecerle un libro acerca del gobierno, su origen y cuanto se refiere a su oficio. He seguido para ello la divina autoridad de la Escritura, las enseñanzas de los filósofos y los ejemplos de los príncipes dignos, y algo de mis propias reflexiones¹⁵⁸.

En este trabajo, el Doctor Angélico va a tratar de resolver las siguientes cinco cuestiones políticas fundamentales:

- 1) ¿Por qué es necesario el gobierno?
- 2) El origen divino del gobierno
- 3) Las formas de gobierno
- 4) La mejor forma de gobierno
- 5) La dicotomía monarquía-tiranía

Al abundar en esta temática, cuyo eje central es la forma de gobierno, y por lo tanto la justificación del poder, Tomás va a retomar esa tradición que nace con los antiguos en Sócrates y la enriquecen aún más Platón y Aristóteles hasta llegar a Marco Tulio Cicerón, y con ello se ubica en la columna vertebral de la historia del pensamiento político como su tema central.

156 La práctica de la dedicatoria de una obra política a un príncipe o rey fue conocida como “el espejo del príncipe”, exactamente lo que hizo Maquiavelo al dedicar su célebre obra *El Príncipe a Lorenzo de Médicis*, como veremos en el siguiente volumen de esta serie.

157 El rey a quien está dedicando su obra es el rey de Chipre, Hugo II de Lusignan (1253-1268), quien ascendió al trono bajo la regencia de su madre y luego de su primo, Hugo de Antioquía. Murió a los 15 años sin descendencia.

158 Tomás de Aquino (2000), p. 255.

LA NECESIDAD DEL GOBIERNO

De entrada, no da por supuesto la existencia del gobierno, quiere entender por qué es esta institución indispensable para el género humano.

La respuesta la encuentra en Aristóteles y su afirmación de que el hombre es por naturaleza un animal social y político:

Es natural al hombre el ser un animal social y político, que vive en comunidad, más que los otros animales. Esto es evidente si consideramos sus propias necesidades naturales [...] puede proporcionarse todo mediante la industria de sus manos, aunque para hacerlo no es suficiente un hombre solo [...] Por ello es natural vivir asociado con sus semejantes¹⁵⁹.

De la necesidad de la vida comunitaria para subsistir, Santo Tomás nos conduce a una segunda necesidad natural acorde con la primera: *Así pues, si es natural al hombre vivir en sociedad, es necesario que tenga un guía dentro de la multitud. Ya que son muchos los hombres y cada uno busca para sí mismo lo que necesita, la multitud se dispersaría en sus fines, si no hubiese quien tuviese cuidado de procurar que todo se dirija al bien común¹⁶⁰.*

Abunda en este argumento con una cita de los Proverbios (11, 14) de Salomón cuando dice: *Donde no hay un gobernante el pueblo se disipa¹⁶¹*. Y agrega: *Esto es razonable puesto que no es lo mismo el fin propio y el fin común. Según el fin propio todos difieren; según el bien común se unifican [...] Es necesario, pues, que donde se da la pluralidad se dé un principio unificador¹⁶².*

159 Ibidem, p. 257.

160 Ibidem, p. 258.

161 Ibidem, p. 258.

162 Ibidem, p. 258.

Ese principio unificador de los intereses individuales hacia el bien común, de tal suerte que los individuos puedan adecuadamente satisfacer sus necesidades esenciales, es el gobierno: *El rey es aquel que dirige toda la muchedumbre de una provincia o ciudad hacia el bien común*¹⁶³.

Una vez que ha justificado la necesidad del poder, de inmediato va a insertarlo en su teología con el argumento de que el gobierno tiene un origen divino.

EL ORIGEN DIVINO DEL PODER

En el libro Tercero, capítulo I del *opúsculo Sobre el gobierno de los príncipes*, Tomás de Aquino, al igual que lo hizo con la existencia de Dios para la que proporcionó cinco pruebas racionales, aquí nos va a ofrecer tres argumentos para explicar y justificar que *todo poder viene de Dios como primer gobernante*. Según él, *esto se puede mostrar de tres maneras*¹⁶⁴.

- En cuanto al ser

El razonamiento sobre el ser en realidad obedece a la segunda prueba de la existencia de Dios, correspondiente a la causa eficiente: *Pues así como todo ser depende de un primer ser, que es su primera causa, así todo gobierno de la criatura viene de Dios como del primer gobernante y primer ser [...] del mismo modo que la multitud de gobernantes tiene su origen en un primer gobierno, que es Dios... Así pues todo gobierno tiene su origen en Dios*¹⁶⁵.

- En cuanto al motor

Al igual que en el razonamiento anterior, basado en la segunda prueba de la existencia de Dios, éste tiene su fundamento en la pri-

mera, sobre el movimiento. Recordemos que allá sostenía que como es un hecho que todo está en movimiento, debe haber un motor que lo mueva, pues el desplazamiento no es autónomo, las cosas no se mueven por sí mismas si no hay alguien o algo que las mueva. Y a su vez ese motor requiere de otro, estableciéndose una cadena que no puede ser infinita, de tal suerte que nos lleve a un primer motor a quien nadie mueve porque Él es el movimiento, y éste sólo puede ser Dios.

Basado en la Física de Aristóteles, sostiene que:

*Todo lo que se mueve, tanto en el motor como en lo movido, no puede proceder al infinito; luego es necesario llegar a un primer moviente que es Dios, o sea la causa primera. Y entre los hombres quienes más cumplen con la noción de movimiento son los reyes o príncipes, y todos los que gobiernan, sea al gobernar, sea al juzgar, sea al defender, sea en cualquier acto que se refiera al cuidado del régimen... Luego si todas las cosas se mueven por virtud de la primera causa, y todo recibe la influencia del primer moviente, también el movimiento de los señores se dará en virtud de Dios y de un Dios primer moviente*¹⁶⁶.

- En cuanto al fin

Basado en la quinta prueba de la existencia de Dios, sobre el ordenamiento de las cosas que se encaminan al fin trazado por Dios, también aquí justifica Tomás al poder, según *que participen de la acción divina en cuanto se ordenan a un fin más elevado. Y de este tipo es el gobierno de cualquier comunidad o pueblo, sea por un gobierno real o de otro tipo; pues como tal gobierno pretende un fin nobilísimo según lo*

163 Ibidem, p. 259.

164 Ibidem, p. 308.

165 Ibidem, p. 308.

166 Ibidem, p. 309.

dice el Filósofo [Aristóteles] en su libro I de la Política, en él se descubre una acción divina, que somete a su poder todo régimen de gobierno¹⁶⁷.

Y agregaría que es mediante la iluminación divina que dirige al príncipe a gobernar rectamente y se infunde sobre el pueblo por los méritos del príncipe¹⁶⁸. Pero, como veremos más adelante con el tema de la tiranía que Santo Tomás profundizaría más que sus antecesores, nos va a dejar abierta y sin contestar la pregunta: ¿si Dios ilumina al gobernante a gobernar correctamente, cómo explica la tiranía que consiste precisamente en obrar injustamente para beneficio propio del rey y no del bien común?

Es precisamente en este tema de su pensamiento político, esto es, la justificación del poder o del gobierno en Dios ya sea como ser, motor o fin lo que determina, que junto con San Agustín a este período medieval se vea en la teología, con Santo Tomás convertida en escolástica, el basamento de la política.

LAS FORMAS DE GOBIERNO

Con fundamento completamente en el pensamiento de Aristóteles, concretamente en su teoría de las seis constituciones expuesta en el volumen I anterior de esta serie, Tomás de Aquino estima que son tres las posibles formas de gobierno justas:

Si lo administra una multitud de ciudadanos se llama república [...] Si el gobierno es ejercido por una minoría voluntaria, se suele llamar aristocracia, o sea el gobierno de los mejores, y por eso se suelen llamar aristocracia, y por ello se suelen llamar sus gobernantes optimates. Mas si el gobierno está en manos de uno solo, entonces tal

167 Ibidem, p. 311.

168 Ibidem, p. 311.

gobernante se llama rey [...] Por ello es manifiesto que el concepto de rey quiere decir que uno sólo presida y sea el pastor que guie hacia el bien común, sin buscar su propio interés¹⁶⁹.

Por el contrario, tres son las formas de gobierno injustas contrapuestas a las anteriores:

La de una sola persona que busca no el bien común sino el propio, se llama tirano. *Este nombre proviene de fuerza en cuanto priva por el poder y no rige por la justicia, por ello entre los antiguos se solía dar el nombre de tiranos a los poderosos¹⁷⁰.*

Si el régimen injusto lo tiene no sólo uno sino muchos, entonces se llama oligarquía; o sea *el principado de unos pocos cuando esos pocos opriman el pueblo por sus riquezas; su gobierno sólo difiere de la tiranía por el número de gobernantes¹⁷¹.*

Finalmente, *si el régimen injusto es ejercido por muchos, suele llamarse democracia, o sea el poder del pueblo, el cual se da cuando el pueblo bajo oprime a los de arriba por el poder que le da la muchedumbre. En este caso todo el pueblo se convierte en tirano¹⁷².*

La influencia de Aristóteles en esta parte del pensamiento de Santo Tomás es contundente, incluso la utilización del término “democracia” para definir a la forma injusta del gobierno de muchos, exactamente como lo habíamos visto en el tratado de la Política del estagirita, en el volumen I de esta serie.

169 Ibidem, p. 259.

170 Ibidem, p. 258.

171 Ibidem, p. 259.

172 Ibidem, p. 259.

JUSTIFICACIÓN DE LA MONARQUÍA

Y también siguiendo la tradición de sus antecesores los antiguos, una vez expuesta su teoría de las formas de gobierno, se pronunciará por una como la mejor de todas: la monarquía, con lo que aquí también sigue tanto a Platón como a Aristóteles¹⁷³, no así a Cicerón, que defendió y justificó a la república con la constitución mixta.

Para justificar su elección de la monarquía como la mejor forma de gobierno, el Doctor Angélico nos ofrece tres argumentos:

- 1) El gobierno de uno es más útil que el de varios y de muchos para lograr y mantener la unidad de la comunidad hacia el bien común: *Y es claro que mejor puede llevar a cabo la unidad aquello que es uno de por sí que muchos*¹⁷⁴.
- 2) Es más difícil lograr la unidad y con ello la paz social, base de la armonía de la comunidad si son varios los gobernantes y entre ellos surgen desacuerdos: *Como no sería posible conducir una nave a ninguna parte, si varios estuvieran de alguna manera en desacuerdo [...] Por tanto mejor gobierna uno que muchos*¹⁷⁵.
- 3) Acorde con la naturaleza, el gobierno ordinario más natural es el dirigido por uno. Así sucede en el hombre cuando la razón única rige a todas sus potencias:

[...] al igual que entre las abejas se da una reina, y en todo el universo hay un sólo Dios creador y gobernador de la totalidad... y así todo cuanto es hecho por el hombre ha de imitar a la naturaleza, tanto mejor será la obra

173 Aunque recordemos que Aristóteles sostuvo la doble teoría de las seis formas de gobierno o constituciones, tres puras y tres desviaciones, pero también la teoría de la constitución mixta integrada por monarquía, oligarquía y democracia.

174 Tomás de Aquino (2000), p. 260.

175 Ibidem, p. 260

*artística, mientras mayor sea la semejanza con lo natural. Del mismo modo, el mejor régimen para una multitud es el presidido por uno*¹⁷⁶.

Finalmente, para asentar su defensa de la monarquía en una base sólida, además de esos tres argumentos, Santo Tomás compara el régimen real con un orden natural:

*Y en la naturaleza encontramos un gobierno universal y otro particular: el universal es el régimen de Dios, que gobierna todas las cosas en su providencia; el particular el del hombre, a quien llamamos microcosmos porque en él encontramos la forma del orden universal. Pues así como toda criatura corpórea y espiritual cae bajo el régimen divino, así todos los miembros corporales y las potencias del alma caen bajo la razón, por ello la razón es para el hombre lo que Dios para el universo*¹⁷⁷.

En eso precisamente consiste lo que *el rey debe ser para su reino, es decir, lo que el alma para el cuerpo y Dios para el mundo*¹⁷⁸.

En síntesis, de su obra *De regimine principum* predomina la idea de una monarquía mundial unitaria, concebida como una imagen terrena del gobierno divino y unitario del universo. En este sentido concibe a toda la cristiandad como un organismo gigantesco al que llama *corpus mysticum*¹⁷⁹. Esta idea central, como veremos en breve, tendrá una influencia profunda en el pensamiento político de Dante Alighieri en su obra *De Monarquía*.

176 Ibidem, p. 260.

177 Ibidem, p. 277.

178 Ibidem, p. 277.

179 Kelsen Hans (2018), p. 75.

LA DICOTOMÍA MONARQUÍA-TIRANÍA

A pesar de la gran influencia aristotélica en el pensamiento político de Santo Tomás en lo relacionado con la teoría de las formas de gobierno y la selección de la monarquía como la mejor, en cuanto a la dicotomía monarquía-tiranía vamos a encontrar una argumentación diferente que no se percibe en el pensamiento de los antiguos. Tomás va a desarrollar una crítica profunda a la tiranía al señalar que el alejamiento del bien común por parte del gobernante que se orienta hacia su interés personal es incurrir en un gobierno injusto. *El régimen se convierte en injusto cuando, despreciando el bien de la comunidad, el rey busca sólo su bien particular*¹⁸⁰.

Incluso al comparar tiranía con oligarquía y con democracia, estima que la primera es la peor de las tres con el criterio del acercamiento o alejamiento de la gente del bien común: *Pues en todo conjunto la multitud está más cerca de la universalidad que unos pocos, y unos pocos, lo estarán más que uno solo; de ahí que el régimen tiránico sea el más injusto*¹⁸¹. Y agrega: *Entre los regímenes injustos el mejor es la democracia y el peor la tiranía*¹⁸².

Así como el régimen de un rey es el mejor, el de un tirano es el peor y el más injusto.

Los males¹⁸³ que provoca al pueblo son destacados por Santo Tomás:

- 1) Gravoso para los súbditos si se deja llevar por la codicia o la ira, no sólo toma las cosas materiales sino las espirituales también.

180 Tomás de Aquino (2000), p. 261.

181 Ibidem, p. 261.

182 Ibidem, p. 261.

183 Ibidem, p. 261-262.

- 2) Siembra discordia, fomenta divisiones y prohíbe todo lo que pueda ser un pacto entre los hombres, como reuniones o juntas.
- 3) No tolera ricos ni poderosos, pues siempre está sospechando traiciones.

Por ello, para Santo Tomás debe evitarse a toda costa la posibilidad de que un rey degenera en un tirano, para lo cual sugiere algunas recetas:

- 1) La selección del monarca con un perfil que no decaiga en tiranía.
- 2) El control de su gobierno de tal manera *que se le quite la ocasión de convertirse en tirano*¹⁸⁴, si bien no nos indica cuáles serían los instrumentos o medios eficaces para ese control real.

Ahora bien, Tomás está dispuesto a tolerar una tiranía que no fuese excesiva, *pues suele suceder que quienes intentan derrocar al tirano a veces no pueden hacerlo, y sólo le provoquen a endurecerse más*¹⁸⁵. En otras palabras, justifica una suerte de tiranía benevolente.

Otro escenario que contempla nuestro autor es el del tirano que sucede a otro tirano y que resulta peor, pues oprime a los súbditos con mayor servidumbre y agrega nuevos gravámenes a los anteriores, como sucedió con Dionisio el tirano de Siracusa, al que Platón trató infructuosamente en convertir en filósofo-rey, según quedó expuesto en el volumen anterior de esta serie.

No queda claro si Tomás de Aquino acabó justificando el tiranicidio, ya que, por una parte, señala: *Pues sería peligroso para los gobernantes y para el pueblo, si alguno por propia autoridad, atentare contra la muerte del presidente, aun siendo este tirano*¹⁸⁶. Pero más adelante, escribe: *Si por derecho toca a un pueblo elegir su propio rey,*

184 Ibidem, p. 265.

185 Ibidem, p. 265.

186 Ibidem, p. 266.

*sin injusticia puede el mismo pueblo destituir al rey elegido o recortar su poder, si abusa tiránicamente del mismo. Y no ha de pensarse que es infiel la multitud que derroca a un tirano*¹⁸⁷.

Desde luego que en este tema no se identifica con la obediencia pasiva de San Agustín, aunque tampoco con Cicerón y el asesinato político. *Ya que la autoridad del rey se asienta en la comunidad, su remoción del poder debe ser un acto de la comunidad y no de un solo individuo*¹⁸⁸.

Esta ambigüedad sobre el tiranicidio en Santo Tomás coincide en buena medida con las ideas de Juan de Salisbury (1120-1180), obispo de Chartres, en su obra *Policraticus*¹⁸⁹, escrita casi cincuenta años antes que la del aquitano, por lo que es muy probable que la hubiera conocido e incluso influido en él, sobre todo en la clara distinción que elabora entre el príncipe y el tirano: *El príncipe obedece la ley y gobierna al pueblo con ella, mientras que el tirano nunca está satisfecho a menos que anule el efecto de la ley y reduzca al pueblo a la esclavitud*¹⁹⁰.

Juan de Salisbury considera que:

[...] los tiranos no tienen la autoridad de Dios detrás de ellos... si son resistidos y asesinados por el pueblo no tienen una legítima queja y su pueblo no ha hecho nada malo, por lo que matar a un 'tirano público' es un acto meritorio [...] [Pero por otro lado sostuvo que] los tiranos después de todo —como lo sugirió San Agustín— son el

187 Ibidem, p. 266.

188 Ryan, Alan (2012) p. 255.

189 Un libro dedicado al arzobispo Tomás Becket y escrito para los gobernantes a fin de recordarles sus obligaciones. "El libro resultó famoso porque resucitó o encontró lugar para la doctrina antigua del tiranicidio" [Ryan Alan (2012), p. 220].

190 Hearnshaw, F.J.C. (1928), p. 68.

*castigo de Dios por nuestros pecados y por lo tanto, no debemos resistir el mal sino sufrirlo con paciencia*¹⁹¹.

Esto es la doctrina agustiniana de la obediencia pasiva.

La conclusión final para Santo Tomás, en caso de no poder deshacerse de un tirano, es buscar a Dios: *Si absolutamente no se pudiese tener auxilio humano contra la tiranía, habrá que recurrir al rey de todos, Dios, quien es el apoyo y la ayuda en las tribulaciones. Pues está en su mano el que el corazón cruel de un tirano se convierta*¹⁹².

Para eso, el pueblo debe dejar de pecar, porque *los impíos reciben la potestad precisamente en castigo del pecado, pues dice el Señor por Oseas: "Te daré un rey en mi ira" (13, 11), y en Job: "Pone como rey a un hipócrita, para castigar los pecados del pueblo" (34, 30). Ha de quitarse pues la culpa, a fin de que cese la plaga de los tiranos*¹⁹³.

Al insertar el tema del pecado en su doctrina sobre la tiranía y su derrocamiento por Dios, Santo Tomás se acerca a la postura de San Agustín, que como hemos explicado, consideraba al pecado como la razón y el motivo de todos los males, incluido el gobierno.

Sin embargo, Santo Tomás va a trascender a San Agustín al fusionarlo con la corriente clásica del aristotelismo. De esa manera, su *Suma* es una síntesis entre ambas corrientes, entre religión y razón, dando origen a la escolástica con un método propio.

Pero al haber agregado a su pensamiento sus tratados sobre la justicia, la ley y el gobierno de los príncipes, se coloca al igual que lo hizo Platón, Aristóteles y Cicerón, en una ruta que abarca (en adición al fundamento teológico) a la filosofía del derecho, la teoría de la justicia y la teoría política sobre las formas de gobierno y la mejor entre ellas,

191 Ryan, Alan (2012), p. 221-222.

192 Ibidem, p. 266.

193 Ibidem, p. 267.

la monarquía, terrenos todos a los que dará un fundamento teológico por encima del ético de los antiguos.

En la parte de la justicia y del derecho se ubica más cerca de Cicerón, mientras que en la parte política es casi completamente aristotélico, tanto en la clasificación de las formas de gobierno como en la selección de la monarquía como la mejor, si bien no lo seguirá en cuanto a la teoría de la constitución mixta del maestro de Alejandro Magno. Alguna originalidad habrá que concedérsele en la importancia que otorga a su doctrina sobre la tiranía, si bien nos deja algunas dudas respecto al derecho al tiranicidio.

De esta manera, nos queda claro que en la historia del pensamiento político, las ideas de los antiguos (volumen I) fueron trasladadas y tropicalizadas a la Edad Media en un contexto histórico totalmente diferente al de los socráticos, para ser incorporadas por San Agustín de Hipona, con el neoplatonismo pero sobre todo con Santo Tomás con el aristotelismo, bajo el manto de su teología.

El gran mérito de ambos padres de la Iglesia es haber podido elaborar y estructurar un pensamiento político sin contar con un objeto propio, como lo fue la polis con los griegos y la república con Cicerón.

Sus ideas y reflexiones se levantaron sobre las cenizas del Imperio romano que habían dejado las invasiones bárbaras, además de las causas internas propias de los emperadores, y cuando todavía estaban en proceso la formación y consolidación los nuevos reinos, en adición al surgimiento del papado y el fortalecimiento de la Iglesia de Cristo, como los nuevos centros de poder erigidos durante la Edad Media.

En otras palabras, los dos autores que definen el pensamiento político de la Edad Media trabajaron y elaboraron sus ideas sobre una estructura política en una crisis mayor que las que en su momento tuvieron la polis griega o la república romana.

DANTE ALIGHIERI Y MARSILIO DE PADUA

El gran tema de debate en la Alta Edad Media habría de ser la discusión sobre la supremacía política del emperador o del Papa, esto es, ¿quién era superior y quién inferior en una forma monárquica de gobierno contraria a la poliárquica de la polis griega o la república romana? En otras palabras, a imagen y semejanza de Dios, único creador del universo, autoridad única y suprema, en la tierra debía gobernar un solo hombre y no una asamblea o un consejo.

La doctrina de la monarquía hereditaria como la mejor forma de gobierno habría de mantenerse durante toda la Edad Media, tanto en la Baja como en la Alta. La guerra de las investiduras y la lucha entre güelfos defensores del Papa y gibelinos partidarios del emperador no cuestionaron esa forma de autoridad política, sino que, incluso, la reforzaron, pues se trataba del conflicto sobre qué titular, el del poder secular o el del religioso, debería tener primacía: un problema de subordinación política y no sobre la forma misma de gobernar. Tanto San Agustín como Santo Tomás argumentaron en favor de la monarquía; el segundo, como vimos más arriba, elaboró diversas ideas para justificarla.

Sin embargo, no es posible cerrar este volumen II de la serie *Historia del pensamiento político*, dedicado a la Edad Media, sin detenernos brevemente en el análisis comparativo y contrastante entre las ideas de Dante Alighieri y Marsilio de Padua sobre la monarquía. Vale la pena aclarar que no se trata de una suerte de controversia entre ambos autores que haya ocurrido como un hecho histórico concreto,

no obstante fueron contemporáneos (siglos XIII y XIV), con tan sólo una diferencia de edad de 10 años entre ellos. El poeta vivió en Florencia y luego en Rávena, y el médico/teólogo en Padua, París y Roma, entre otros lugares, y no hay un registro de que se hubieran conocido.

No obstante esa inconexión entre ambos, es importante incluir en este volumen sus respectivos argumentos sobre el tema de la forma de gobierno, a manera de una dicotomía de ideas, primero porque ambos se ubicaron en el mismo periodo histórico de la Edad Media, y en segundo lugar, porque con Marsilio la monarquía como forma de gobierno ideal, construida sobre la base del derecho divino de los reyes, papas o emperadores, esto es, proveniente verticalmente de Dios, fue radicalmente cuestionada (a pesar de ese contexto absolutamente monárquico) en su sustento político. Esto hace ver que no fue uniforme, única y permanente la idea de origen divino de la monarquía, ya que incluso dentro de ese contexto absolutamente monárquico hubo una fuerte confrontación de la misma, en este caso por el teólogo de Padua, por lo tanto, una voz disidente fuerte. Su doctrina del fundamento popular del gobierno y de la ley, como veremos en el capítulo correspondiente, se adelantó a Rousseau por varios siglos.

DANTE ALIGHIERI

Nació en Florencia, Italia, el 29 de mayo de 1265, y murió de malaria el 14 de septiembre de 1321, en Rávena¹⁹⁴ (Estados Pontificios), lo que quiere decir que vivió 56 años. Perteneció a una familia noble que estaba afiliada con los güelfos (defensores del Papa).

El siglo XIII florentino fue un periodo histórico caracterizado por un ajuste en las estructuras feudales, prototipo económico y social de la Edad Media, como se expuso en el contexto histórico del presente volumen II.

194 Véase al respecto Portas de Orduña, Juan Varela (2006,) p. 7-14.

Este ajuste consistió en un proceso de urbanización con la creación de barrios (burgos) en torno a las grandes ciudades compuestas por comerciantes y textiles que habían abandonado sus tierras y con ello su condición de vasallos del señor feudal.

Esta transformación paulatina de la estructura socioeconómica generaría una nueva clase social, la aristocracia mercantil que convivía, no sin tensiones, con el *popolo*, integrado por profesionales, artesanos y pequeños comerciantes, en adición a los trabajadores asalariados y los campesinos.

Los cambios referidos tuvieron un impacto en la estructura política, dando lugar a las *comune*, una especie de ciudad-estado con una legislación común que evitaría los privilegios de nobles y eclesiásticos, y dando lugar a una centralización del poder en la nueva *signoria* (Señoría). Al insertarse los *comuni* en la lucha entre el papado y el Imperio, se da lugar a los dos bandos permanentemente enfrentados: los güelfos (simpatizantes del Papa) y los gibelinos (simpatizantes del emperador).

Estos profundos cambios socioeconómicos que se difunden entre el siglo XII y el XIV y que a la postre supondría la aparición de un nuevo modo de producción, son imprescindibles para comprender la formación histórica de la obra de Dante, la cual, si por un lado es manifiestamente medieval [...] por otra está fundamentada en nociones —y contradicciones— radicalmente nuevas, propias de un modo nuevo de organización social y de una nueva concepción del mundo¹⁹⁵.

195 Ibidem, p. 8.

No deja de ser sorprendente que Dante fuera alumno del filósofo, político, poeta y diplomático (canciller de Florencia) laico Brunetto Latini (Florencia 1220-1294). Influenciado por Cicerón y la retórica, fue un creyente y defensor del republicanismo, posición política contraria a la de Dante.

El poeta participó activamente en política y luchó del lado de los güelfos en la batalla de Campaldino (1289) con los Caballeros Florentinos güelfos en contra de los gibelinos de Arezzo. Posteriormente fue miembro del Consejo Especial del Pueblo (1295) y del Consejo de los Ciento (1300) y embajador ante San Gimignano. Involucrado en las disputas entre güelfos negros y blancos, partido del que formaba parte, es expulsado de Florencia, adonde no regresaría jamás, radicando y muriendo finalmente en Rávena.

No obstante que su *opus magnum* fue *La Divina Comedia*¹⁹⁶, sus ideas políticas están contenidas en *De Monarchia*, donde expone la necesidad de un Sacro Imperio Romano y la separación de Iglesia y Estado.

Se trata de encontrar un centro o núcleo político que estima indispensable ante la multiplicidad de unidades políticas que estaban surgiendo después del desmembramiento del Imperio romano. *Para él, el Imperio significaba la paz, la paz en la tierra que es la imagen de la paz celestial*¹⁹⁷.

Sin embargo, es conveniente precisar que:

[...] la monarquía que Dante propone y justifica como necesaria al bienestar del mundo no es el gobierno de uno solo en un Estado determinado, sino la jefatura política

196 Estructurada en tres partes, Infierno, Prugatorio y Paraíso, con el molde teológico de la Santísima Trinidad. Véase el prólogo de Stefan Zweig a *La Divina Comedia de Dante Alighieri* (2016) p. 5-13.

197 Hearnshaw, F.J.C. (1928), p. 109.

*suprema de todo el género humano, el concepto de un Imperio universal o, como dice él: un Principado único y sobre todos los otros en el tiempo*¹⁹⁸.

Hay que recordar que:

*[...] cuando Dante escribía [fines del siglo XIII y principios del XIV], la mente medieval derivaba todos sus principios de dos fuentes, y dos fuentes únicamente, las enseñanzas de la Iglesia, y los principios de Aristóteles. Esos eran los moldes en los que se vertía naturalmente el pensamiento medieval*¹⁹⁹.

*La filosofía política de Dante viene a recoger en su seno dos temas sobre lo que transitó de continuo la meditación medieval: la aspiración hacia la unidad política de Europa y la cuestión de las relaciones entre el poder espiritual y el temporal*²⁰⁰.

Fue en ambos que Dante encontró el principio de la unidad que podría traer la paz en medio de tantas guerras y confrontaciones que entonces se vivían, sobre todo la de las investiduras y de los güelfos y gibelinos. Se trataba de centralizar el poder en una sola persona. *Y ese poder guía y controlador, es exactamente lo que significa en la opinión de Dante cuando se habla de “monarca”- derivación del “único gobernante”, o para utilizar el término más familiar, “emperador”. Con lo que se prueba que el bienestar del mundo se encuentra en el Imperio*²⁰¹.

El principio unitario del mundo en el Imperio deriva para Dante en el principio divino de la unicidad de Dios, un solo Dios, un solo go-

198 Alighieri, Dante (2005), p. 10.

199 Hearnshaw, F.J.C. (1928), p. 114

200 Alighieri, Dante (2005), p. 9.

201 Hearnshaw, F.J.C. (1928), p. 116.

bernante, ya que el hombre fue creado a imagen de Dios, por lo que todos los tronos deben depender de uno sólo. *La jerarquía celestial debe ser el molde y modelo de lo que está abajo*²⁰². Se trata en el fondo del mismo argumento de Santo Tomás de Aquino para justificar a la monarquía como la forma ideal de gobierno.

En conclusión, para Dante el conjunto de la humanidad como el universo se estructura orgánicamente según el principio de unidad. *He aquí una aplicación del principio averroista de que sólo en la especie y no en el individuo se logra la perfección de la esencia*²⁰³.

La concepción de la sociedad como un todo orgánico que se inserta armónicamente en el gran organismo del mundo, tan extendida en la Edad Media, se repite también en Dante, y todos los reinos se comprenden en la sólida estructura de la monarquía del Estado universal que abarca a toda la humanidad en una unidad formidable.

Como veremos a continuación, en la cúspide de esa construcción se encuentran, por un lado, el emperador (poder terrenal) y, por el otro, el Papa (poder espiritual). *Ambos están sometidos a la dirección suprema de Dios*²⁰⁴. Este es el otro tema de su obra, que tiene su origen tiempo atrás en la doctrina de las dos espadas, temporal y espiritual de Gelasio I.

De acuerdo con ella:

Cristo conociendo la debilidad del hombre, y cuidando de su salvación, separó las dos autoridades confiriendo a cada una su función y deberes propios. Así pues exis-

202 Ibidem, p. 120.

203 Alighieri, Dante (2005), p. 14.

204 Kelsen, Hans (2018) p. 106.

*ten dos autoridades, cada una con su esfera de acción y competencia peculiar: el poder sacerdotal y el poder real*²⁰⁵.

Como veremos a continuación, es en la doble composición de la naturaleza del hombre, cuerpo y alma, cada una con fines distintos, donde Dante encontrará el basamento de su teoría separatista de la Iglesia y el Estado, ya que:

*[...] para alcanzar esos fines distintos se necesitan también medios distintos, que han de ser dos poderes que dirijan al hombre hacia aquellos: son precisamente el Papa y el emperador. El Papa conduce a la humanidad a la vida eterna, el emperador la dirige hacia la felicidad temporal. He aquí la última ratio de la independencia que debe gozar el poder temporal frente al poder espiritual*²⁰⁶.

DE LA MONARQUÍA

En este libro, Dante aplicará el mismo molde simétrico de su teología, tomado de las Sagradas Escrituras, en la composición de su texto mediante una tríada de libros, al igual que lo hizo con *La Divina Comedia*: *Arquitectura típicamente gótica, pues, que en la perfección del tres y del uno subraya el carácter sagrado del libro, destinado a probar por vía filosófica y teológica el origen del Imperio directamente de Dios*²⁰⁷.

Para el poeta, *la monarquía temporal llamada imperio, es un principado único y que está sobre todas las autoridades temporales o en todo y sobre todo lo que está sometido a la medida del tiempo*²⁰⁸.

205 Alighieri, Dante (2005), p. 23.

206 Ibidem, p. 34.

207 Portas de Orduña, Juan Varela (2006) p.114.

208 Kelsen, Hans (2018) p. 176.

La necesidad de un imperio universal para el bienestar del mundo, y la libertad del hombre, y con ello de la paz requerida para el desarrollo social y el progreso del conocimiento, es la parte sustancial del libro I *De la Monarquía*²⁰⁹ de Dante²¹⁰.

El poeta esgrime varios argumentos para justificar el requerimiento imperial:

- 1) Si el género humano está ordenado como el resto del universo sacralizado por Dios, requiere de un guía único: el emperador. *Pero el género humano se asemeja tanto más a Dios, cuanto más es uno; la verdadera razón de la unidad sólo en él se encuentra*²¹¹. Y agrega: *El género humano se asemeja más a Dios cuando obedece a un solo Príncipe, y por consiguiente responde mejor a la intención divina*²¹².
- 2) El imperio representa la perfección del todo frente a las partes (familia, ciudades, reinos). Según Dante, cada una de ellas tiene su propia cabeza. *Todo el género humano está ordenado a un fin... por consiguiente conviene que haya uno que mande, o reine: y éste debe ser llamado Monarca o Emperador*²¹³.
- 3) Dante toma el principio dinámico unitario de Santo Tomás de Aquino: de la misma manera que el universo se mueve gracias a un motor único, Dios, la humanidad debe contar con un solo príncipe, el emperador, para dictar la única ley. *Si se razona bien, la humanidad alcanza la excelencia cuando se regula por un Príncipe, como único motor, y por una ley, como único movimiento*²¹⁴.

209 Alighieri, Dante (2005).

210 Véanse en detalle en Portas de Orduña, Juan Varela (2006), p. 115-6

211 Alighieri, Dante (2005), p. 50.

212 Ibidem, p. 50.

213 Ibidem, p. 48.

214 Ibidem, p. 51.

4) La justicia que permite la paz entre los hombres sólo puede garantizarla el emperador, al igual que la libertad. *La justicia alcanza su plenitud en este mundo cuando la imparta un sujeto de voluntad sin trabas y de sumo poder; estas condiciones las posee solamente la Monarquía; por consiguiente, sólo bajo la Monarquía la justicia alcanza su plenitud*²¹⁵. Por lo que se refiere a la libertad, Dante estima que *el que vive bajo un Monarca es el más libre [...] [ya que] El género humano, cuando impera un solo Monarca, vive por sí y no por gracia de otro*²¹⁶.

5) La necesidad del imperio viene de la historia como lo demostró la felicidad de que gozaron los romanos con Augusto, que es anterior al nacimiento de la Iglesia. *Cristo proclamó con su acto que el edicto de Augusto emanado de la autoridad romana era justo. Y como un edicto justo implica jurisdicción, resulta necesario que quien proclama la justicia del edicto, proclame también la jurisdicción, pues si ésta no hubiese sido legítima, habría sido injusta*²¹⁷.

El libro II se concentra en el papel del pueblo romano como un pueblo noble descendiente de Eneas, que ha sido asignado por la voluntad divina que queda demostrada con la victoria del Imperio romano para extender su gobierno al mundo civilizado cuando otros habían fracasado,²¹⁸ como Nino, rey de los asirios; Ciro, de los persas; Jerges, y hasta Alejandro Magno, de Mesopotamia²¹⁹. *Los romanos constituyeron su imperio de pleno derecho, no por la fuerza sino como resultado de la [voluntad de la] Providencia Divina [...] el segundo libro*

215 Ibidem, p. 54.

216 Ibidem, p. 58.

217 Alighieri, Dante (2005), p. 106.

218 Portas de Orduña, Juan Varela (2006), p. 115.

219 Alighieri, Dante (2005), p. 95-97.

se sitúa en la estela del voluntarismo, elemento imprescindible para ligar la autoridad del emperador a Dios directamente²²⁰.

Finalmente, en el libro III, Dante se ocupa del otro propósito principal de la obra: dilucidar la pugna entre el emperador y el Papa sobre la autoridad de cada uno.

La cuestión que nos toca estudiar ahora —afirma Dante— se mueve entre dos grandes luminarias: a saber, el Romano Pontífice y el Príncipe Romano; y consiste en establecer si la autoridad del Monarca de los romanos, que es legítimo Monarca del mundo, como se ha probado en el segundo libro, depende inmediatamente de Dios o de algún vicario o ministro de Dios; con lo que entiendo al sucesor de Pedro, que verdaderamente es llavero del reino celeste²²¹.

Dante encara y refuta la tesis metafórica de la iluminación del sol: *Así como la luna que es luminaria menor no tiene luz, sino en la medida en que la recibe del sol, así tampoco tiene autoridad el régimen temporal sino cuanto la recibe del régimen espiritual²²².*

Y en contra de ella, sostiene que *el reino temporal no recibe su ser del espiritual, ni sus facultades que son su autoridad, ni tampoco pura y simplemente su operación; pero sí recibe para obrar mejor y más eficazmente, la luz de la gracia, que en el cielo y en la tierra le infunden la bendición del Sumo Pontífice²²³.*

220 Portas de Orduña, Juan Varela (2006), p. 116.

221 Alighieri, Dante (2005), p. 110.

222 Ibidem, p. 116.

223 Ibidem, p. 120.

El poeta estima que ambos derivan su autoridad de Dios y ninguno del otro, por lo que considera nulos los argumentos en contra de las Sagradas Escrituras y de la donación del emperador Constantino en favor de la Iglesia²²⁴.

Cronológicamente el Imperio existía con anterioridad a la Iglesia, además de que la autoridad de ésta es sobre lo espiritual y eterno y no lo temporal propio de las virtudes morales-terrenales, que expresamente fue rechazado por Cristo frente a Pilato en su juicio.

En síntesis, la autoridad del emperador procede de Dios a través de los príncipes electores y de igual manera la del Papa mediante la elección canónica.

Demarcadas por lo tanto las fuentes de legitimación de la autoridad del emperador y del Papa, existe sin embargo un vínculo de sujeción del primero al segundo, ya que la felicidad terrenal está en función de la espiritual. Se trata de *un cruzado que prefería pasara su patria a sangre y fuego antes que verla sustraerse al orden santo de la Iglesia El emperador rigiendo en lo temporal; la Iglesia en lo espiritual, pero unidad en el cosmos, simetría en el universo a toda costa, tal es su idea política y metafísica²²⁵.*

La doctrina de la sujeción del emperador al Papa, no obstante no haber sido designado por el pontífice, está basada en el dualismo que sostiene también Dante del cuerpo corruptible y temporal y el alma incorruptible que busca la felicidad eterna. En este dualismo corresponde al emperador garantizar al pueblo felicidad terrenal, pero al Papa, por medio de las escrituras y las verdades teológicas, velar por la felicidad de la vida eterna²²⁶.

224 Según la cual, el emperador romano había donado a la Iglesia tierras, campos y autoridad sobre otros obispos e iglesias que se habían incrementado con el tiempo.

225 Alighieri, Dante (2016), p. 9.

226 Portas de Orduña, Juan Varela (2006), p.117.

En síntesis la teoría política de la monarquía de Dante sostiene que ambos, el emperador y el Papa derivan su autoridad de Dios y ninguno del otro, sin embargo, el emperador queda sujeto al Papa como el poder temporal y terrenal lo está al poder eterno y celestial.

Dante ha conseguido con su obra, *De la Monarquía*, demostrar tres cosas: 1) La necesidad de la Monarquía; 2) El Imperio procede históricamente del pueblo romano y 3) Tanto la autoridad del monarca como la del emperador dependen inmediatamente de Dios, sin embargo, el emperador está subordinado al poder espiritual del pontífice²²⁷.

Con esta conclusión, como bien lo señaló Stephan Zweig: *Con Dante acaba la teología creadora, la ciencia de lo divino en lo terreno*²²⁸.

En las acertadas palabras del filósofo del derecho austro-húngaro, Hans Kelsen, podemos precisar el papel histórico de Dante en la historia del pensamiento político: *en el campo de la teoría del Estado, Dante es sólo la aurora del Renacimiento, que a la altura de su mediodía ha podido madurar un Maquiavelo y un Bodino*²²⁹.

Para entender cabalmente la doctrina política de la monarquía como la mejor forma de gobierno que permeó durante toda la Edad Media y no sólo en las mentes de los padres de la Iglesia como San Agustín y Santo Tomás, sino también en el ámbito literario con Dante Alighieri, conviene someterla al escrutinio de una inteligencia disidente: *El Defensor pacis de Marsilio de Padua, de 1324, obra revolucionaria en la que, por primera vez en la historia, la legitimidad del poder parece emanar del pueblo y en la que la Iglesia se considera, también por primera vez, instrumento del Estado*²³⁰.

227 Alighieri, Dante (2005), p. 148.

228 Alighieri, Dante (2016), p. 6.

229 Kelsen, Hans (2018), p. 324.

230 Portas de Orduña, Juan Varela (2006), p. 118.

MARSILIO DE PADUA²³¹

Con tan sólo diez años de diferencia de Dante Alighieri, y también en Italia, pero en Padua, nace Marsilio en 1275, de una familia de notarios, jueces y abogados, los Mainardi, pertenecientes a la comuna, por lo que desde muy joven se vio inmerso en las actividades políticas de su ciudad natal.

Su nacimiento y juventud estuvieron contextualizados por el conflicto entre el Papa y el gobierno de Francia que había alcanzado un punto de crisis.

*En el año de 1298 en una bula conocida como Sacrosanctae Ecclesiae, Bonifaz VIII había reclamado para el Papa la plenitudo potestatis sobre todas las personas y causas en la Cristiandad y utilizando una frase de libros de derecho Romano, había asentado que toda ley estaba en el corazón del Papa. Era una afirmación de soberanía absoluta e ilimitada salvo por la ley divina de la que el propio Papa era su intérprete*²³².

En la universidad de Padua, caracterizada por su aristotelismo, Marsilio estudió medicina, filosofía y leyes, cuando su ciudad natal era tradicionalmente güelfa, se había rebelado contra Enrique VII, poniéndose al lado del Papa²³³. No obstante, Marsilio se adhirió al partido gibelino, que brindaba apoyo al emperador de Italia cuando la ciudad se había hecho gibelina por el odio y el temor a la güelfa Milán.

En 1312 se traslada a París para ejercer como docente en la Facultad de Artes de la Universidad, de la que llegaría a ser rector por

231 Sobre la vida de Marsilio de Padua, véase el estudio preliminar de Luis Martínez Gómez en *Marsilio de Padua*, (2009), p. XVI-XX, así como Nederman Cary J. *Marsiglio of Padua* (1993), p. x y xi.

232 Hearnshaw, F.J.C. (1928), p. 167.

233 De Padua, Marsilio (2009), p. XVI.

breve tiempo. Después regresaría a Padua por un periodo mayor, y donde inició la redacción del *Defensor Pacis* que concluirá en 1324 y se publicaría dos años después, cuando por el contenido que veremos a continuación, debe exiliarse en la corte del emperador Luis de Baviera en Núremberg, de la que luego sería vicegerente en Roma.

Cuando Juan XXII se niega a coronar emperador a Luis de Baviera en Roma, este, siguiendo las doctrinas de Marsilio, es proclamado emperador por el pueblo, declara hereje al Papa, le desconoce y procede a elegir un nuevo pontífice, Nicolás V, a quien él impone el anillo. Pero no prospera esta designación y luego es el emperador quien solicita el perdón de Juan XXII. Luis falleció un año después, al igual que el Papa.

Mientras tanto, Marsilio permaneció en Alemania, donde escribió otras dos obras sobre el mismo tema, el *Defensor Minor* y el *De translatione imperii*, en las que abunda en los argumentos de su obra capital dedicada a Luis de Baviera. Finalmente, murió en Múnich en 1342.

DEFENSOR PACIS

El propio autor explica al final de su obra, en el capítulo III, su título:

*Se llamará este tratado Defensor de la Paz, porque en él se tratan y se explican las principales causas por las que se conserva y se da existencia a la paz civil o tranquilidad, y aquellas también por las cuales la opuesta contienda nace, se impide o se suprime*²³⁴.

Y agrega este singular párrafo de un autor del siglo XIV, todavía bajo el paradigma de la Edad Media, fuertemente monárquico:

Por él tanto el príncipe como el súbdito pueden comprender cuales son los primeros elementos de cualquier ciudadanía, que hay que observar para la conservación de la paz y la

*libertad. Porque el primer ciudadano o la primera parte del régimen civil, a saber, el príncipe, ya sea un hombre o muchos, comprenderá por las verdades escritas en este libro, humanas unas, divinas otras, que a él sólo le compete la autoridad de mandar a la multitud sometida colectiva o individualmente, y de castigar a cada uno, si es preciso, según las leyes dadas, y de no hacer nada fuera de ellas, sobre todo en lo dificultoso, sin el consentimiento de la multitud sometida, o del legislador, ni provocar a la multitud ni al legislador, porque en la expresa voluntad de éste estriba la autoridad del principado*²³⁵.

En otras palabras, en el título mismo de su obra, *Defensor de la paz*, Marsilio encapsula su profundo sentido: la paz se logrará si el príncipe se somete al pueblo y ciñe su actuación a lo establecido por la ley que ha dictado el legislador.

Pero Marsilio no se limitará a analizar y argumentar sobre los límites del poder imperial, también, y quizá con mayor vehemencia, lo hará respecto del poder eclesiástico y, concretamente, del Papa. *El poder (coactivo) de obispos, Papa y sacerdotes, la plenitud de potestad del Papa, era el tema y el motivo capital de Marsilio al redactar esta obra*²³⁶.

Fue un libro tan:

*[...] ferozmente antipapal que Juan XXII lo declaró hereético... proporcionaba por vez primera una teoría de la autoridad secular, claramente diferenciada de la autoridad espiritual de la que estaba acompañada, y la visión de la autoridad en ambas esferas descansaba en la doctrina del gobierno mediante el consentimiento*²³⁷.

²³⁵ Ibidem, p. 541.

²³⁶ Ibidem, p. XLIV.

²³⁷ Ryan, Alan (2012), p. 273.

²³⁴ Ibidem, p. 541.

Como se indicó al inicio de este apartado, el conflicto entre el emperador y el Papa ya había alcanzado un punto crítico durante la madurez de Marsilio. Él tomará partido en favor del emperador.

Sin embargo, a diferencia del poeta, para quien el tema central de *De Monarquía* era la disputa entre el emperador y el Papa, para Marsilio se trataba de un problema más profundo: *el problema entre la soberanía teocrática basada en el reconocimiento del sentido de la vida trascendental, y la soberanía secular basada en necesidades terrenales y localizadas*²³⁸.

Veamos ahora cómo desarrolla su argumentación sobre el fundamento tanto del poder secular como del eclesiástico en los otros dos capítulos que integran el libro, el primero dedicado a la sociedad civil y el gobierno secular, y el segundo a la Iglesia y el gobierno eclesiástico.

¿Cómo construye Marsilio su doctrina del poder popular?

En primer lugar, sigue a Aristóteles en su sociología política, esto es, que el basamento social a partir de la unión del hombre y la mujer es la familia y el conjunto de estas la aldea, la que a su vez, junto con otra, construye la ciudad²³⁹.

Enseguida analiza las posibles formas de gobierno para la ciudad, para lo que aplica casi textualmente la doctrina aristotélica de las seis constituciones, expuesta en el volumen I de esta serie en el capítulo correspondiente al pensamiento de Aristóteles.

Consecuentemente, reconoce tres formas de gobierno que denomina *templado*, y que son la monarquía, la aristocracia y la república, y tres que califica de *viciado*²⁴⁰. En este punto, Marsilio va a agregar un

criterio diferencial entre el gobierno templado y el viciado que no está en las doctrinas de Aristóteles²⁴¹ ni de Cicerón: *la voluntad y consenso de los súbditos*²⁴². Este elemento será crucial en la doctrina del hombre de Padua, pues por vez primera en la historia del pensamiento político se introduce la voluntad popular como sustento legítimo del gobierno, sea éste monarquía, aristocracia o república.

De igual manera, para las tres formas del gobierno viciado, Marsilio distinguirá según se trate del gobierno de uno (tiranía), varios (oligarquía) y muchos (democracia) para beneficio propio y no para el común provecho, pero además, y esto es crucial, **sin** la voluntad y el consenso de los súbditos²⁴³. De modo que en adición al elemento cuantitativo (uno, varios, muchos) y el cualitativo, para beneficio propio, agrega otro cualitativo de suma importancia: el no contar con la voluntad de los destinatarios del poder, los súbditos, como el criterio diferencial fundamental entre un gobierno templado y uno viciado.

Ese nuevo criterio que va a marcar la obra de Marsilio de Padua, en el paradigma medieval y el futuro será el tema central de su obra y de mayor desarrollo al indicar las ventajas del gobierno electivo y las desventajas del hereditario.

*Para poner más en claro lo dicho por Aristóteles y para reducir a un capítulo los modos todos de instituir los otros sistemas de gobierno, diremos que todo gobierno, o es conforme a la voluntad de los súbditos, o es sin su voluntad. El primero es el género de los gobiernos bien temperados, el segundo el de los viciosos*²⁴⁴.

238 Hearnshaw, F.J.C. (1928), p. 169.

239 *Defensor de la paz*, parte primera, cap. II a VII, p. 9-32.

240 *Defensor de la paz*, parte primera, cap. VIII, p. 9-32. Este es un capítulo central en la obra de Marsilio de Padua.

241 Para este filósofo, lo que distinguía a la monarquía, aristocracia y politeia era el gobierno de uno, varios y muchos para el bien de todos.

242 De Padua, Marsilio (2016), p. 33.

243 Ibidem, p. 33.

244 Ibidem, p. 37-38.

Y agrega:

De lo que aparece claro, lo que se aclarará más en lo que sigue, que el modo de gobierno electivo aventaja al no electivo [...] Además, este modo de institución es más estable en las comunidades perfectas [...] conviene entonces que la multitud vuelva los ojos a la elección, la cual nunca puede faltar, no agotándose la generación de los hombres. Además, sólo de este modo de institución se obtiene el mejor gobernante. Ha de ser, en efecto, el mejor de aquellos que se ocupan de la cosa pública, pues ha de regir los actos civiles de todos los otros²⁴⁵.

La idea política del sustento popular del gobierno de Marsilio de Padua y del siglo XIV no sólo se limitó a la elección del gobernante, también lo hizo extensivo a la elaboración de la ley:

El legislador o la causa eficiente primera y propia de la ley es el pueblo, o sea, la totalidad de los ciudadanos²⁴⁶, o la parte prevaleciente de él, por su elección o voluntad expresada de palabra en la asamblea general de los ciudadanos, imponiendo o determinando algo que hacer u omitir acerca de los actos humanos civiles bajo pena o castigo temporal [...] Con la misma autoridad deben promulgarse o proclamarse las leyes después de su institución a fin de que no pueda ningún ciudadano ni ningún forastero delincuente excusarse por su ignorancia²⁴⁷.

²⁴⁵ Ibidem, p. 39.

²⁴⁶ Para Marsilio, ciudadano era “aquel que en la comunidad civil participa del gobierno consultivo o judicial según su grado. Por esta delimitación, quedan fuera de la condición de ciudadanos los niños, los esclavos, los forasteros y las mujeres, aunque por razones diversas”, [(2016), p. 55].

²⁴⁷ Ibidem, p. 54-55.

Por lo tanto, queda claro que para Marsilio de Padua la facultad de dictar las leyes pertenece a la comunidad de ciudadanos. Pero más profunda aún es su explicación o justificación de esta idea cuando escribió en *Defensor de la Paz: Pero la dada con la audición y el consenso de toda la multitud, aun siendo menos útil, fácilmente cualquier ciudadano la guardaría y la toleraría, porque es como si cada cual se la hubiera dado a sí mismo, y por ello no le queda gana de protestar contra ella, sino más bien la sobrelleva con buen ánimo²⁴⁸.*

Esta idea de la autobligación legal por medio de la cual el ciudadano, al participar en el proceso de creación de una ley, se obliga a sí mismo, es una anticipación de varios siglos a la idea de Juan Jacobo Rousseau (que veremos en el siguiente volumen de la serie) sobre el contrato social.

En esta obra el ginebrino escribió: *Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes. Tal es el problema fundamental del contrato social²⁴⁹.*

Si consideramos que el *Defensor de la Paz* fue publicado en 1326 y el *Contrato Social* en 1762, entre ambas obras median 436 años, lo que quiere decir que Marsilio se anticipó en más de cuatro siglos a la idea central del pensamiento político de Rousseau sobre el autogobierno y el obligarse a sí mismo participando en la creación de la ley. Lo hizo, además, en un contexto histórico completamente desfavorable a esa idea por la gran aceptación que había tenido durante toda la Edad Media la monarquía hereditaria como una institución que tenía, como lo vimos sobre todo en Santo Tomás y en Dante, una justificación divina y no humana ni popular.

²⁴⁸ Ibidem, p. 57.

²⁴⁹ Rousseau, Juan Jacobo (2000), p. 9.

En la segunda parte de su libro, Marsilio se ocupará de la Iglesia y el Papa, criticando de entrada lo que se conoció como la donación de Constantino²⁵⁰ (mencionada anteriormente en el capítulo sobre Dante Alighieri), en la que ve *el origen histórico de las tensiones entre el papado y el Imperio*²⁵¹.

*Los abusos de los pontífices habían paulatinamente puesto en guardia a los emperadores pesarosos y celosos de su dominio cada vez más invadido por la Iglesia de Roma. A la hora de Marsilio era guerra abierta entre los dos poderes*²⁵². La lucha declarada la veía unilateralmente como fruto de la ignorancia y malicia del obispo romano, por lo que habría de tomar partido en favor del emperador, concretamente, en apoyo de Luis de Baviera contra el Papa Juan XXII.

Marsilio confronta lo que considera la “causa oculta” de esos excesos y que consiste en la *plenitud de potestad* del Papa, que según la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII, había conferido Cristo a Pedro y sus sucesores a fin de someter a toda la humanidad al pontífice. *Esto implicaba que todos los príncipes y pueblos le estaban sometidos al Papa con jurisdicción coactiva*²⁵³.

Dice la bula: *Declaramos, pues, pronunciamos y definimos que de necesidad de salud toda humana creatura está sometida al romano pontífice*²⁵⁴. Pero Marsilio demuestra que esa bula es *falsa, errónea*

250 Para abundar en su argumentación contra la donación de Constantino, Marsilio le dedicó otra obra, *De traslatione Imperii*, considerando que esa donación era ilegítima ya que el poder imperial descansaba en la comunidad que debía haberla autorizado, por lo que ningún Papa podía invocar su propia autoridad para justificar cualquier transferencia de bienes terrenales a su favor. Véase De Padua, Marsilio (1993), p. xii.

251 De Padua, Marsilio (2009), p. XLI.

252 Ibidem, p. XLI.

253 Ibidem, p. XXVIII.

254 Ibidem, p. 358.

*y la más perjudicial, de todas las falsas imaginables*²⁵⁵, por lo que no tiene el Papa la potestad heredada de Cristo a Pedro que afirmaba tener. Los hombres de la Iglesia carecen de poder coactivo, *sacerdotes, obispos y Papa no tienen en este mundo poder alguno coactivo con potestad o facultad de mandar, con obligación de sufrir pena o castigo el súbdito transgresor*²⁵⁶.

Como prueba convincente de que la Iglesia y el Papa carecen de ese poder, Marsilio considera que:

*Cristo mismo no vino al mundo a dominar a los hombres [...] Ni a gobernarlos temporalmente [...] de tal juicio o gobierno en ese mismo sentido se excluyó a sí mismo y a sus apóstoles y discípulos suyos; y consiguientemente a los sucesores de los mismos, obispos o presbíteros, los excluyó con su ejemplo y con su palabra de consejo de todo principado o gobierno terreno semejante [...] Más aún que tanto Cristo como los apóstoles mismos quisieron someterse y se sometieron constantemente a la jurisdicción coactiva de los gobernantes del mundo, real y personalmente, y a todos los demás, a los que predicaron la ley de la verdad, o se la legaron por escrito, enseñaron y mandaron hacer lo mismo bajo pena de condenación eterna*²⁵⁷.

Incluso llega al extremo de señalar que también compete al *legislador humano solo o a la multitud fiel de aquel lugar, elegir personas que se han de promover a los órdenes eclesiásticos*²⁵⁸, lo que justifica en las Sagradas Escrituras (Hechos, 6, 1-5) cuando los apóstoles requi-

255 Ibidem, p. 358.

256 Ibidem, p. XXVII.

257 Ibidem, p. 140.

258 Ibidem, p. 326.

rieron diáconos para expandir su ministerio y acudieron a la multitud para designarlos.

De todo lo anterior, concluye Marsilio que el orden religioso debe mantenerse dentro de los límites espirituales y, por lo mismo, dejar al emperador electo por el pueblo y sometido a la ley dictada por los ciudadanos encargarse de la vida social terrenal.

La justificación secular del gobierno en el pueblo ya contaba con antecedentes. Justiniano, el emperador de Oriente, varios siglos antes de Marsilio estimaba que *su autoridad se había originado en el pueblo y había sido transferida al emperador sin reservación y sin la posibilidad de revocación. Justiniano fue un soberano absoluto pero la soberanía pertenecía al pueblo antes de ser transferida*²⁵⁹.

Para otros, Dios era la fuente de la autoridad, pero hacía sentir su voluntad a través de los electores, esto es *vox populi, vox Dei*²⁶⁰.

Pero Marsilio avanzó mucho más en esta línea cuando asentó que no por transferencia o inspiración divina, sino directamente, la legitimidad de la autoridad debía encontrarse en el consentimiento del pueblo y sólo del pueblo y que éste debía mantenerse permanentemente.

Desde luego que su doctrina también reflejaba el arreglo político de las ciudades-Estado italianas del norte, entre ellas su natal Padua, que tenían formas republicanas de gobierno en las que la monarquía había sido sustituida o complementada con formas poliárquicas en las comunas.

Las ciudades-repúblicas italianas empezaron a desarrollar su sistema político diferenciado tan pronto como las primeras décadas del siglo XI. Fue entonces que un número de comunas norteñas, tomaron por sí mismas, en desafío

259 Ryan, Alan (2012), p. 274.

260 Ibidem, p. 274.

*de la autoridad papal e imperial, designar a sus propios 'cónsules' y dotarlos de autoridad judicial suprema. Esto sucedió en Pisa en 1085 (la primera instancia registrada), en Milán, Génova y Arezzo antes de 1100 y en Bolonia, Padua y Siena para 1140. Para la segunda mitad del siglo XII se creó la figura del podestá con poderes judicial y ejecutivos [...] [de tal suerte que] para mediados del siglo XIII, muchas comunas de Lombardía y la Toscana, adquirieron el estatus de ciudades-Estado independientes, con constituciones escritas que garantizaban sus formas electivas y de autogobierno*²⁶¹.

Consecuentemente, Marsilio nació y creció en una ciudad-Estado, Padua, independiente de los poderes secular y eclesiástico y que, por añadidura, practicaba el autogobierno electivo por la comunidad, lo que seguramente constituyó su principal fuente de inspiración para redactar su *Defensor Pacis*.

Con ese contexto, podemos explicar mejor por qué en su obra *la forma de asegurar un régimen templado es mediante el gobierno de un gobernante legal sobre ciudadanos libres, ciudadanos que juegan un rol activo en los asuntos políticos*²⁶². Lo que le preocupaba, sin duda, era cómo asentar el gobierno de un solo hombre en el consentimiento de una comunidad mejor, más sabia y estable²⁶³.

En síntesis, la legitimidad secular en el consentimiento del pueblo de la autoridad, la monarquía electiva no hereditaria por la gracia de Dios y el ataque al poder político de la Iglesia, concretamente del Papa,

261 Sobre las ciudades-repúblicas del norte de Italia en los siglos XI al XIV, véase el ininteresante ensayo de Squinner Quentin, *The Italian City-Republics*, en Dunn, John (1992), p.57-69.

262 Ryan, Alan (2012), p. 278.

263 Ibidem, p. 278.

serían los dos grandes temas de Marsilio, en esa dicotomía con Dante Alighieri, y su principal contribución a la historia del pensamiento político.

Con la inclusión en este volumen de Marsilio de Padua se cierra el ciclo medieval y ya se vislumbra el inicio de la siguiente etapa histórica, la Edad Contemporánea, con el Renacimiento y luego con las Guerras de Religión y civiles entre el Parlamento y el Rey, el contexto del siguiente volumen III de esta serie, esto es, la política como poder.

EPÍLOGO

Al igual que en el volumen I de esta serie *Historia del pensamiento político*, en este volumen II se aplicó la metodología de analizar los textos clásicos en su contexto histórico general y su circunstancia específica, a fin de captar su significado y alcances. Como se señaló en la introducción del primer volumen, es la metodología de la Escuela de Cambridge para la historia de las ideas políticas.

En la etapa histórica que cubre el presente texto, la Edad Media, el contexto general estuvo caracterizado por la decadencia y derrumbe del Imperio Romano, primero en su parte occidental, con capital en Roma, y luego en la oriental, cuya capital fue Constantinopla. También se caracterizó por el surgimiento del cristianismo y su expansión vertical con el ascenso del papado, pero igualmente horizontal en todo el territorio del Imperio, lo que conduciría a la guerra de las investiduras²⁶⁴ entre el emperador y el Papa.

El declive y caída del Imperio romano, primero en la parte occidental tras el saqueo de Roma por Alarico en 410 d. C. y luego en la oriental en 1453 a manos de los turcos, definieron las coordenadas geográficas, políticas, económicas, sociales y culturales de este periodo histórico que abarcó diez siglos, entre el V y el XV de la era cristiana.

²⁶⁴ Iniciada en 492 con la doctrina de las dos espadas contenida en la carta del Papa Gelasio I al emperador Anastasio, en la que insistía en la superioridad del poder espiritual sobre el secular: “Hay dos poderes emperador augusto, por los que el mundo es básicamente gobernado, la sagrada autoridad de los sacerdotes y el poder real. De estos el de los sacerdotes es el de mayor peso ya que deben rendir cuentas sobre los reyes de los hombres en el juicio divino” [Ryan, Alan (2012), p. 216].

No sólo se recompusieron todas las fronteras y límites del Imperio en la cuenca del Mediterráneo con la formación de los nuevos reinos, resultado de la evolución que tuvieron las invasiones de los bárbaros, además de las nuevas alianzas, así como el surgimiento del Sacro Imperio Romano Germánico y sobre todo el papado, sino que también se modificó substancialmente el modelo de producción antes basado en la esclavitud y después en la posesión y explotación de la tierra, esto es el feudalismo.

Las nuevas estructuras económicas habrían de tener un fuerte impacto social en la conformación de los nacientes conglomerados humanos en las ciudades amuralladas o burgos, de donde emergería una distinta clase social de la nobleza romana, la burguesía, y con ella la aristocracia mercantil, todo lo cual determinó el surgimiento de las estructuras políticas de la *comunae* y la *signoria*.

Esos cambios también incidieron en la formación de las congregaciones religiosas reunidas en abadías y monasterios como centros del saber y estudio de las Sagradas Escrituras, que precedieron a la fundación de las primeras universidades en Salerno, París, Bolonia y Oxford, dando un giro radical a la enseñanza y la investigación, ya no sólo religiosa sino también de las artes liberales y de las ciencias.

Todo este nuevo cosmos convulsionado conformó un paradigma histórico radicalmente distinto al de la Antigüedad clásica, en el que la irrupción del cristianismo y su victoria sobre el paganismo romano proporcionó las herramientas gnoseológicas a San Agustín, y sobre todo Santo Tomás, para hacer de la teología el basamento para captar una realidad que, a diferencia de la doctrina de los antiguos, no era de hechura humana sino, según los padres de la iglesia, un producto divino. *La teología era la reina de las ciencias*²⁶⁵.

265 Ryan, Alan (2012), p. 229.

Así, Dios devino el centro del universo, del orden cósmico, abarcando tanto lo natural como lo humano. La diferencia entre ambos pensadores es que el obispo de Hipona lo sustentó en la fe, mientras que el Doctor Angélico en la fe y la razón, dando origen a una nueva ciencia divina y, con ella, a la filosofía escolástica.

*La situación de Aquino fue el reverso de la de Agustín. Agustín vivió en el Imperio Romano que tan sólo recientemente había sido cristianizado. Sus recursos intelectuales eran en gran medida paganos. La Europa de Aquino era la Cristiandad, su identidad era cristiana y los ocho siglos entre la muerte de Agustín y el nacimiento de Aquino había visto un declive y una recuperación de la caída del imperio de occidente. La unidad de Europa era espiritual –cristiana– no política*²⁶⁶.

Bajo el nuevo paradigma teológico, la monarquía hereditaria fue considerada la forma de gobierno por excelencia, ya que un solo hombre debía gobernar del mismo modo en que un solo Dios había sido el creador del universo. Santo Tomás ofrecería diversos argumentos a favor de la monarquía.

La justificación de esa forma de gobierno encontró en el mayor literato de la época, el poeta Dante Alighieri (Floencia, 1265-Rávena, 1321) a su principal defensor, no únicamente en *La Divina Comedia* sino, sobre todo, en su obra *De Monarchia* con el argumento de la unión y unidad del mundo en **uno y el único**, correspondiente a la forma y términos como está organizado el mundo de la naturaleza.

Sin embargo, justo a la muerte de Santo Tomás de Aquino, nace en Padua Marsilio (1275-1342), un pensador, político, médico y teólogo que habría de configurar la posición exactamente opuesta a la de los

266 Ryan, Alan (2012), p. 224.

monarquistas, y por lo tanto, a la de Dante y los teólogos medievales Agustín y Tomás.

En su obra *Defensor Pacis*, argumenta críticamente que el fundamento de la autoridad política terrenal no está en Dios, sino en el consentimiento popular de la comunidad²⁶⁷, refutando la justificación del poder de los sacerdotes y, especialmente, del Papa sobre los poderes terrenales. Marsilio ampliaría esta argumentación en sus obras *De Translatione imperii y Defensor minor*.

Esta voz disidente de una estructura teológica tan consolidada hacia fines de la Edad Media representó una discontinuidad²⁶⁸ a la supervivencia de la idea universal sobre la monarquía hereditaria basada en la voluntad divina, que era la norma y modelo del buen gobierno durante la etapa histórica medieval.

La tesis popular de Marsilio fue el faro que iluminó la siguiente etapa: el Renacimiento, con Maquiavelo primero y los contractualistas Hobbes, Locke y Rousseau después. Este será el tema del volumen III de esta serie: la política como poder en el inicio de la Edad Contemporánea.

267 Una teoría del gobierno por el pueblo en términos jurídicos fue también elaborada, después de Marsilio, por los jurisconsultos Bártolo de Sassoferrato y su alumno Baldo degli Ubaldi en la segunda mitad del siglo XIV en Italia, en la universidad de Perugia. Véase al respecto: Canning, J.P. *Introduction: politics, institutions and ideas*, en el capítulo V, *Development: c. 1150-c. 1450* de Burns J.H. (1988), p. 365.

268 Ibidem, p. 364.

BIBLIOGRAFÍA DEL CONTEXTO HISTÓRICO

- Bastide, R. (2003). *Social Origins of Religion*. University of Minnesota Press.
- Brown, R. A. (2019). *Origins of English Feudalism*. Taylor & Francis.
- Bunson, M. (2014). *Encyclopedia of the Roman Empire*. Facts On File, Incorporated.
- Burns, T. S. (2009). *Rome and the Barbarians, 100 B.C.–A.D. 400*. Johns Hopkins University Press.
- de la Peña, P. B., & Martín, I. P. (2003). *Constantinople 1453: mitos y realidades*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Fuhrmann, C. J. (2012). *Policing the Roman Empire: Soldiers, Administration, and Public Order*. Oxford University Press, USA.
- Gibbon, E. (1834). *The history of the decline and fall of the Roman empire* (Issue v. 4). Ward, Lock and Company.
- Gobbitt, T. (2021). *Law | Book | Culture in the Middle Ages*. Brill.
- Hackett, J. (1997). *Roger Bacon and the Sciences: Commemorative Essays 1996*. Brill.
- Heather, P. J. (2010). *Empires and Barbarians: The Fall of Rome and the Birth of Europe*. Oxford University Press.
- Herlihy, D. (1998). *The History of Feudalism*. Humanity Books.
- Hinds, K. (2010). *Everyday Life in the Roman Empire*. Marshall Cavendish Benchmark.
- Hilton, R. (1985). *Class Conflict and the Crisis of Feudalism: Essays in Medieval Social History*. Bloomsbury Publishing.
- Huskinson, J. (2000). *Experiencing Rome: Culture, Identity and Power in the Roman Empire*. Routledge.
- Kleinschmidt, H. (2000). *Understanding the Middle Ages: The Transformation of Ideas and Attitudes in the Medieval World*. Boydell Press.
- Laurence, R., & Berry, J. (2001). *Cultural Identity in the Roman Empire*. Routledge.
- Levick, B. (2000). *The Government of the Roman Empire: A Sourcebook*. Routledge.
- Lindberg, D. C. (1996). *Perspectiva*: Clarendon Press.
- Mitchell, S. (2006). *A History of the Later Roman Empire, AD 284-641: The Transformation of the Ancient World*. Wiley.
- Nagle, J. (2014). *Feudalism, Monarchies, and Nobility*. Britannica Educational Publishing.
- O'Donnell, J. J., & O'Donnell, J. J. (2008). *The Ruin of the Roman Empire: A New History*. HarperCollins.
- Phillips, J. (2005). *La cuarta cruzada y el saco de Constantinopla*. Editorial Crítica.
- Potter, D. S. (2013). *The Roman Empire at Bay, AD 180-395*. Routledge.
- Renan, J. E. (2015). *The History of the Origins of Christianity, Volume 3: Saint Paul*, 13th Edition. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Rosenwein, B. H. (2013). *Reading the Middle Ages, Volume I: Sources from Europe, Byzantium, and the Islamic World, c.300 to c.1150, Second Edition*. University of Toronto Press.
- Rosenwein, B. H. (2014). *A Short History of the Middle Ages: Fourth Edition* (Issue v. 1). University of Toronto Press.
- Rosenwein, B. H. (2018). *Reading the Middle Ages: Sources from Europe, Byzantium, and the Islamic World, Third Edition*. University of Toronto Press.
- Shanzer, P. D., & Mathisen, P. R. W. (2013). *Romans, Barbarians, and the Transformation of the Roman World: Cultural Interaction and the Creation of Identity in Late Antiquity*. Ashgate Publishing Limited.
- Warrrior, V. M. (2006). *The History of Rome*. Hackett Publishing Company, Incorporated.
- Wells, C. M. (1995). *The Roman Empire*. Harvard University Press.
- Williams, W. (1998). *The Historical Origin of Christianity*. Maathian Press.
- Yardley, J. C., & Heckel, W. (2009). *The Dawn of the Roman Empire: Books 31-40*. OUP Oxford.

BIBLIOGRAFÍA DE LA CIRCUNSTANCIA Y EL PENSAMIENTO POLÍTICO

- Alighieri, Dante. (2016). *La Divina Comedia*. Editorial Juventud S.A. Barcelona.
- Alighieri, Dante (2005). *De la Monarquía*. Editorial Losada, Buenos Aires.
- Atkins E.M. and Dodaro R.J. (2007). *Agustine Political Writings*. Cambridge University Press, England.
- Brom, Juan (1962). *Esbozo de Historia Universal*. Editorial Grijalbo, México.
- Burns, J.H. (1997). *The Cambridge History of Medieval Political Thought*. Cambridge University Press.
- Copleston, F.C. (1960). *El Pensamiento de Santo Tomás*. FCE, México.
- Chadwick, Henry. (1986). *Agustine, a Very Short Introduction*. Oxford University Press, NY.
- Copleston, F.C. (1960). *El Pensamiento de Santo Tomás*. FCE, México.
- Dayson, R.W. (2010). *Aquinas Political Writings*. Cambridge University Press, England.
- De Padua, Marsilio (2009). *El Defensor de la paz*. Editorial Tecnos, Madrid.
- De Padua, Marsilio (1993). *Defensor Minor and De translationi Imperii*. Cambridge University Press, England.
- D'Entrevés, A.P. (1974). *Aquinas selected, political writings*. Basil Blackwell, Oxford.
- Dunn, John (1992). *Democracy, The unfinished journey 508 BC a 1993 DC*. Oxford University Press, England.
- Fisher, Herbert A.L. (1958). *Historia de Europa*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- Hearnshaw, F.J.C. (1928). *The Social and Political Ideas of some great Mediaeval Thinkers*. Barnes & Noble Inc., New York.
- Kelsen, Hans (2018). *La Teoría del Estado de Dante Alighieri*. KRK Ediciones, Oviedo.
- O'Daly (2020). *Agustine's City of God*. Oxford University Press, England.
- Markus, R.A. (2020). *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Agustine*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Portas de Orduña, Juan Varela (2006). *Dante Alighieri*. Editorial Síntesis S.A., Madrid.
- Rabasa Gamboa, Emilio (2022). *Historia del pensamiento político, volumen I: La Antigüedad Clásica, la política como ética y el problema de la justicia*. Bajo Palabra Ediciones, México.
- Ryan, Alan (2012). *Book One On Politics*. Liveright Publishing Corporation, New York/London.
- Romero, José Luis (2012). *La Edad Media*. FCE, México.
- Rousseau, Juan Jacobo (2000). *El Contrato Social*. Editorial Porrúa, México.
- San Agustín (2000). *La Ciudad de Dios*. Editorial Porrúa, México.
- San Agustín (2022). *Confesiones*. Editorial Austral, México.
- Santo Tomás de Aquino (2017). *Suma teológica mínima*. Editado por Peter Kreeft. Editorial Tecnos, Madrid.
- Santo Tomás de Aquino (1953). *Suma Teológica*. Colección Austral, Argentina.
- Santo Tomás de Aquino (2018). *La monarquía*. Estudio preliminar de Laureano Robles y Ángel Chueca. Editorial Tecnos, Madrid.
- Santo Tomás de Aquino (2000). *Tratado de la Ley, Tratado de la Justicia, Gobierno de los Príncipes*. Editorial Porrúa, México.
- Ullmann, Walter (2006). *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Editorial Ariel, Barcelona.
- Veit, Valentin (1972). *Historia Universal*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- Vignaux, Paul (1958). *El Pensamiento en la Edad Media*. FCE, México.

MOVIMIENTO CIUDADANO

Tarea Editorial

DISTRIBUCIÓN GRATUITA. PROHIBIDA SU VENTA.

La obra: "Historia del pensamiento político. Tomo II: La Edad Media; La política como teología",
es una publicación de Movimiento Ciudadano.

Este tomo II de la serie *HISTORIA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO* abarca la Edad Media, siglos V al XV d. de C., tiempo durante el cual prevaleció la visión de la política como teología, sobre todo en las ideas de San Agustín de Hipona y Santo Tomás de Aquino, quien desarrollaría una nueva escuela de pensamiento con la escolástica, tratando de fusionar la fe con la razón.

Se incluye también la discusión sobre la forma de gobierno y su sustento político con Dante Alighieri frente a Marsilio de Padua y su teoría política discordante del paradigma medieval.

