

Proemium	15
1. La ciencia política en el medievo	15
2. La doctrina política de la cristiandad	18
3. El mundo bizantino	19
4. Herencia pagana	23

PROEMIUM

SUMARIO: 1. *La ciencia política en el medievo*. 2. *La doctrina política de la cristiandad*. 3. *El mundo bizantino*. 4. *Herencia pagana*.

1. *La ciencia política en el medievo*

Un libro que habla de “ideas políticas” o que se refiere a “acciones políticas” pareciera, *prima facie*, que debiera comenzar con una “rigurosa” definición de ‘política’ y una “sólida” (y hermética) concepción de *ciencia política*. Sin embargo, sería manifiestamente un error seguir este habitual y casi endémico “lugar común” (particularmente en el caso que me ocupa).

La política como disciplina o ciencia no existe dentro de la enciclopedia del saber medieval. Una ciencia política como disciplina autónoma era imposible dentro de los precintos de la cosmovisión cristiana. Las ideas políticas, estrictamente hablando, no podían surgir y, de hecho no surgieron, sino hasta que los problemas del poder se plantearon con toda la fuerza del pensamiento jurídico. Pero la creación de la doctrina del derecho público no se produce sino hasta el siglo XII. Aunque la ciencia política emergió después como ciencia autónoma, siguió, sin embargo, fuertemente vinculada a su progenitora *i.e.* a la jurisprudencia medieval.

La única ciencia independizada de la enciclopedia medieval era la jurisprudencia. La jurisprudencia no sólo precedía lógicamente las ideas políticas sino, en cierto sentido, les era indispensable. Considérese simplemente que la sistematización de los conceptos y doctrinas que pueden recuperarse a partir de la manifestación concreta de actos de gobierno, requiere necesariamente de cierto conocimiento del derecho, de sus formas de creación y aplicación.¹

¹ Ullman, Walter, *Law and Politics in the Middle Ages. An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas*, Londres, Sources of History Ltd., 1975. (The sources of History: Studies in the Uses of Historical Evidence). (*The Sources of History* es ahora publicado por Cambridge University Press, Cambridge, Engl.), p. 12.

Los pensadores políticos de la Edad Media comenzaron introduciéndose a las ideas políticas a través de la propia práctica gubernamental. Pero, de nuevo, en lo que a la Edad Media se refiere, esta práctica encuentra su más conspicua expresión en el derecho y, posteriormente, en su exposición académica, es decir en la jurisprudencia.

¿Qué eran las “ideas políticas” para los hombres de medievo? Nada sería más perturbador que introducir en nuestro relato un acabado e impenetrable concepto de ciencia política. Los hombres del medievo no lo tenían, ni lo requerían. Además de que un concepto tal no esclarece nada la problemática aquí planteada, introduce una distorsión en nuestro discurso. Los hombres de medievo entendían la política, *i.e.* la acción política como la acción de las instancias del poder político (*imperio, auctoritas, potestas*). Su concepción de acción política no se aleja de la concepción clásica (es su herencia aristotélica).

En su sentido paradigmático ‘política’ significa, lo relativo a la *pólis*, *i.e.* aquello que pertenecía a la vida *colectiva*, comunitaria, de hombres. ‘Política’ en su uso más extendido corresponde largamente al sentido ordinario del adjetivo, señala lo que se refiere al poder público y a su ejercicio: a la conducción de la vida social.²

Teniendo en cuenta este sentido originario, me atrevo a afirmar que en el medievo existe una disciplina que se ocupa de la descripción de los actos de gobierno o de la conducción de la comunidad política, una disciplina que se ocupa de los actos del poder público: la jurisprudencia, entendida como *Rechtsstaatslehre*, *i.e.*, como una doctrina de las instituciones del poder público. Esta era la “ciencia política” de los publicistas del medievo. Para sostener esta tesis, más adelante abundo en argumentos y presento importante evidencia histórica.

Las “doctrinas políticas” (creadas en el seno de la jurisprudencia medieval) nacen como una reacción, sin duda dramático, a una acción política no menos dramática, casi trágica: la *revolución pontificia*.

La declaración del papa Bonifacio VIII (1294-1303) de que la sujeción de toda criatura humana al pontífice era condición necesaria de la salvación, llevó al mundo a consecuencias tremendas. Provocó,

² Zimmern, A.E., “Political Thought”, en Livingstone, R.W. (Ed.), *The Legacy of Greece*, Oxford, Oxford University Press, 1921.

inter alia, la furibunda reacción de la cual, como sabemos, habría de surgir la jurisprudencia medieval, madre de la teoría política moderna.

Para entender de forma clara esta “revuelta”, es necesario analizar los dogmas, presupuestos y métodos de argumentación usados por los publicistas medievales; es necesario saber cómo eran producidos y en qué residía su autoridad.

La teoría política del medievo dejó de ser considerada un *retroceso*. En ella se encuentran los cimientos de una sólida construcción amplia y variada. No obstante la coraza fuertemente dogmática de la jurisprudencia con la cual se reviste la nueva disciplina, los “creadores” de la teoría política moderna forman un círculo cada vez más amplio de “investigadores”. Algunos eran pensadores de manifiesta inclinación histórica; se preocuparon por la prueba empírica de los argumentos de los pretendidos herederos del poder imperial. Otros, estudiosos de la diplomacia contemporánea, se interesaron en la búsqueda de los principios de una paz *internacional*; los había pensadores “liberales” que veían en la demarcación de los dominios temporal y espiritual la primera respuesta a la pretensión de libertad de conciencia de los súbditos. Existían juristas rigurosos que, reformulando el derecho positivo, crearon la doctrina aplicable a los grupos sociales emergentes. Juristas que habrían de formular no sólo una doctrina secular del poder, sino los elementos de una teoría del pacto de gobierno, de la responsabilidad política e, incluso, de la participación ciudadana y de la soberanía popular.

La lucha fue manifiesta cuando el poder pontificio fue lo suficientemente sólido para desafiar al emperador. Esta tendencia se encuentra inseparablemente vinculada a la figura de Hildebrando (Papa Gregorio VII). El control político requería unificar, centralizar e independizar el *ordo clericalis* y, así, cancelar el vago compromiso celebrado con su antiguo protector. El *ordo clericalis* —era la divisa— debía tener su propia jurisdicción. Vieja pretensión que se remonta a las cartas de San Ambrosio de Milán (c 339-397) dirigidas al emperador Teodosio (347-395). Reiterada y desarrollada por la política de Gelasio I. Pero el *ordo clericalis* no sólo requería su propia jurisdicción, sino su propia jurisprudencia, su propio cuerpo de doctrina. Esta doctrina, serviría como ideología subyacente para justificar el poder pontificio. A esta doctrina se oponía la que defendía y justificaba las tesis del Imperio. Ambos

desiderata políticos fueron concebidos e instrumentados por los le-
gistas de la Edad Media, precursores de la ciencia política moderna.

2. *La doctrina política de la cristiandad*

Con frecuencia aparecen en el trabajo referencias a la Iglesia, a la “doctrina de la Iglesia” a la “política (o políticas) de la Iglesia”. Sin embargo, no ofrezco una exposición ordenada. Las referencias a la “política pontificia”, a la fe o al credo cristianos, son necesariamente fragmentarias y harto incidentales. Hago alusión sólo a ciertas constantes y a hechos presumiblemente incontrovertibles.

La doctrina política (o mejor las políticas) de la Iglesia medieval presenta etapas que se antojan paradójicas. Los primeros cristianos no tienen, propiamente hablando, nada que pueda llamarse teoría política. Constituían pequeños grupos de creyentes, esperando el advenimiento del “reino de dios”, manteniéndose alejados del mundo y sus asuntos.³ A este respecto habla la contundente afirmación de San Pablo de que los cristianos declinan cualquier responsabilidad para ordenar los asuntos del mundo.

Otra postura habrían de adoptar con la imposición del cristianismo como religión oficial del Imperio. Con la “imposición” de Constantino (c 280-337) comienza a desarrollarse una política de la Iglesia y, *pari pasu*, comienza a surgir, una doctrina política para la cristiandad.

En su origen, haciendo abstracción de la profunda diversidad de tesis religiosas (arianismo, monofisismo, etcétera), las tesis políticas de la Iglesia fueron tomadas de la moral estoica y de la tradición jurídica romana, revestidas de una interpretación cristiana. No obstante esta filiación, se presenta de inmediato un fuerte contraste: el dogma cristiano no encuentra acomodo dentro de la tradición clásica: el gobierno y su aparato coactivo es una consecuencia necesaria de la naturaleza corrupta del hombre. Por eso Dios no sólo lo consiente, sino lo ordena. Esta concepción trascendente y pesimista de la acción política se aleja considerablemente de la idea republicana romana de la legitimación popular del poder político y, más aún, de la *ἀρετή* griega. Para todo griego, la actividad política y la participación en la conducción política es moralmente valiosa. El abandono de la idea griega resulta de la concepción cris-

³ Field, G. C., *Political Theory*, Londres, Methuen and Co. Ltd., 1956, p. 21.

tiana de que la “salvación” del hombre corresponde no a la *πόλις*, ni a la *civitas* sino a otra nueva comunidad: la *ἐκκλησία*.

Una iglesia como ente organizado, con sus propios órganos de gobierno es, probablemente, una de las más importantes transformaciones que introdujo el cristianismo en la escena política. Nunca antes se había pensado en dos autoridades coordinadas regulando la conducta de los hombres, y cada una suprema en su propia esfera. Los efectos de esta dualidad fueron múltiples.⁴

Las relaciones entre estas autoridades fue, por decirlo de alguna manera, impredecible. La tendencia de la enseñanza cristiana, en un principio, era exaltar la autoridad de los gobernantes civiles y proclamar el deber de obediencia sumisa incluso hacia el poder despótico. (En el curso del trabajo habré de volver constantemente sobre este tema.)

3. *El mundo bizantino*

La expresión ‘derecho romano’ evoca ciertas imágenes que es difícil erradicar y que, sin embargo, son erróneas. La expresión nos conduce a pensar en la Roma de los cónsules, de los tribunos y de los césares. La expresión pareciera aludir inequívocamente a la Roma del Tíber. Sin embargo, lo que conocemos como “derecho romano” se creó muy lejos de Roma, en los límites orientales de Europa, avanzado ya el siglo VI de nuestra era, después de que Roma había sido saqueada una y otra vez por los invasores bárbaros.

Es importante advertir que la expresión ‘derecho romano’ no designa el derecho positivo de los claudios o trajanos. Cuando aparece la compilación que conocemos como ‘derecho romano’, Italia era el reino de Teodorico el Grande. El contexto en que debe leerse la expresión no es la *civitas romana*; no es la *Via Apia* ni el Monte Capitolino. La expresión debe ser relacionada con otra atmósfera: con la sociedad multiracial que habita la ribera del bósforo, con una ciudad en donde no se habla latín y que es fundamentalmente cristiana: Constantinopla.

El gobernante que nos lega el “derecho romano”, no se llama más *princeps* ni *caesar*, sino βασιλεύς y es cabeza de la Iglesia.

⁴ Véase Field, G. C., *Political Theory*, cit., p. 22.

Dar cuenta del contexto en que se produce el “derecho romano” es particularmente importante para los propósitos de este trabajo. Si las instituciones (y doctrinas) del derecho romano conformaron las instituciones políticas de Occidente, para conocer el verdadero alcance de esta afirmación es necesario tener presente que el “derecho romano” es una creación bizantina, hecha por un emperador cristiano para regir la *οικουμένη* universal. La ideología que se encuentra detrás de la obra de Justiniano (482-561) nada tiene que ver con la cultura ni con la idiosincrasia de la Roma de Cicerón (106-43 a.C.). Es por ello que una buena comprensión del impacto del derecho y jurisprudencia romanas en Occidente, requiere de un claro entendimiento del mundo bizantino cuyos rasgos característicos penetran todo el *Corpus iuris*.

Los bizantinos son los herederos intelectuales del helenismo, en cuyo periodo se adquirió el hábito de ver hacia atrás, hacia un pasado que, así, en retrospectiva, sólo podía verse maravilloso. De esta forma, los bizantinos con su ánimo fijo en las distantes glorias de los tiempos clásicos, no tenían ojos para el pasado reciente: ignoraban el más cercano horizonte y dejaron caer en el olvido las obras originles producidas en ese periodo. Ciertamente, los bizantinos, no obstante esta obsesión, extrajeron de estas obras —y se lo apropiaron— el carácter *helénico*. Este va a ser el rasgo distintivo de la “Roma oriental”.

La civilización helénica, tal y como surge en las tierras del Cercano Oriente durante los siglos que siguieron a la muerte de Alejandro, se mantuvo inalterable después de la conquista romana. Este rasgo determinó la concepción de la civilización de los bizantinos bajo los césares romanos y juega el mismo papel histórico bajo los emperadores cristianos que gobiernan desde Constantinopla. Quizás nunca en la historia de la cultura haya existido un pasado tan estático y tradicional que haya ejercido tan poderosa preeminencia sobre las mentes de los hombres.⁵

En cuanto a la formación de la autocracia en Bizancio es necesario subrayar que los mismos antecedentes griegos apuntaban hacia una clara práctica autocrática. Las doctrinas democráticas eran, más que utópicas, míticas. Desde el siglo IV la orgullosa confianza en la democracia de las ciudades-estado es obscurecida por la du-

⁵ Baynes, Norman H., “The Hellenistic Civilization and East Rome”, en *Bizantine Studies and Other Essays*, Londres, 1935 (reimpresión de la edición de Oxford University Press, 1946), pp. 2-3.

da; la rechaza Platón. Los clamores de Demóstenes para regresar al espíritu que inspiró la era de Pericles no logró una respuesta duradera. El tirano Dionisio de Siracusa es asombroso; muestra el camino hacia la nueva monarquía que en Grecia alcanza su completo desarrollo con Filipo de Macedonia y Alejandro el Grande.

Ante el poder territorial de los reinos helénicos, la ciudad-estado es opacada, ya no crea la convicción de que pueda satisfacer las necesidades de sus ciudadanos. El individuo deambula indefenso ante la nueva comunidad helénica. Las murallas de su ciudad han caído, no existe nada entre él y los lejanos límites del mundo inhabitado. El individuo se encuentra cara a cara con la *οικυμένη*. Esos son los dos polos del pensamiento helénico: el individuo y el universo. El hombre se encuentra solo ante el cosmos, solo y temeroso.⁶ Requiere un gobernante cósmico, providencial, ecuménico.

Hundido en esta nueva atmósfera el individuo, como señalé, se encuentra inerme, aislado, temeroso. Triunfa el escepticismo; la duda desafía toda concepción hasta entonces aceptada. Con esta precaria certeza, el hombre enfrenta fuerzas que no controla: busca seguridad. El individuo trata de encontrar la respuestas a sus quimeras en los cultos misteriosos. El hombre entra en contacto inmediato con lo divino y recibe una bendición singular e individual: la promesa de la vida eterna. Este contacto es más íntimo que el que encontraban en las deidades de los panteones griegos. Ahora se busca la salvación, algo que los dioses olímpicos no estaban en condiciones de proporcionar. El hombre, como quiera que haya sido, ya no estaba satisfecho con la religión de la *πόλις*; buscaba una respuesta a una cuestión que los dioses de su ciudad nunca consideraron: *δεισδαίμονία*, la necesidad de ayuda divina, la petición de salud, la salvación. Este es un rasgo característico de este periodo. El mundo helénico se encuentra permeado completamente de ese espíritu. Es el tiempo del culto, de la superstición, de la magia y de la religión. El mundo helénico, el mediterráneo oriental, es un mundo cazademonios; en este mundo de exorcismo demoniaco aparece el cristianismo.

Esta atmósfera continúa hasta Bizancio, pero el mundo bizantino agregó a la farmacopea helénica, el más poderoso y eficiente de los encantamientos: el signo de la Cruz. Pertrechados con este po-

⁶ Baynes, Norman H., "The Hellenistic Civilization and East Rome", *cit.*, p. 4. (Sobre estos temas puede verse el capítulo respectivo de mi libro: *Introducción al estudio de la constitución*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1989, p. ...)

deroso conjunto, los romanos orientales, los bizantinos, pudieron aventurarse a enfrentar todo tipo de poderes del “mundo oscuro” contra los cuales el cristianismo entrará en lucha permanente (*Vid. Éfesos*, VI, 12).⁷

La monarquía y la doctrina autocrática se convierten en la forma de gobierno y en la ideología universales; se consolidan sobre las ruinas del imperio de Alejandro. Ptolomeos en Egipto, seleúcidas en Asia, antigónidas en Macedonia; en suma, monarquías por doquier. Los pensadores políticos habían creído en los tiempos clásicos que la *πόλις* era la base necesaria de su filosofía política. Los pensadores contemporáneos enfrentaron la monarquía como un *fait accompli* y, como siempre, los griegos tienen que actuar *λόγον διδόναι* para racionalizar los fenómenos, *i.e.* buscan explicar, y justificar, los hechos ocurridos. Así los filósofos dieron a la monarquía la más sólida fundamentación filosófica. El *βασιλεύς* no sólo es líder y jefe militar supremo, la función del monarca consiste en penetrar e imitar el orden universal; su reino tiene que ser una *μίμησης* del cosmos y su *λόγος* inmanente es la única guía del monarca. El monarca es el contacto con el Poder Supremo que gobierna el universo. Esta doctrina política, formulada por los filósofos paganos de la época helénica está sólidamente estructurada cuando Eusebio (c260-c340) la utiliza para aplicarla al imperio cristiano. La formulación pagana es tomada *verbatim* por la doctrina cristiana.⁸

Las incesantes luchas de seleúcidas, ágidos, antigónidas, había mantenido a Oriente en agitación constante. Correspondió a Roma, esa es su participación en el plan divino, restaurar un solo imperio, un único imperio. Y bajo la inmensa majestad de la *pax romana*, las rutas romanas unieron ciudad con ciudad, provincia con provincia, región con región, reuniendo el mundo romano en una misma vida de intercambio. Este intercambio originó el dialecto griego que devino el lenguaje común, el *κοινή*. El mediterráneo occidental deviene un mundo bilingüe. ¡San Pablo escribe a los romanos en griego! Avanzado el siglo III la lengua de la liturgia cristiana en la iglesia de Roma seguía siendo el griego.⁹

⁷ *Vid.* Baynes, Norman N., “The Hellenistic Civilization and East Roma”, *cit.*, pp. 5-8.

⁸ *Vid.* Baynes, Norman H., “The Hellenistic Civilization and East Rome”, *cit.*, p. 8.

⁹ *Vid.* Baynes, Norman H., “The Hellenistic Civilization and East Rome”, *cit.*, p. 9.

La *δαιμονία*, la conquista romana, la consolidación del credo cristiano y la formulación de la doctrina autocrática, no son sino una *preparatio bizantina*.

4. *Herencia pagana*

El siglo III en la Roma de Oriente es marcada por un complejo movimiento que tuvo extraordinaria importancia en el campo de la cultura política. La apropiación del mejor pensamiento pagano por los padres de la iglesia de Alejandría, y de la correlativa reacción pagana que señala los peligros del cristianismo. Así comenzó la batalla entre apologistas paganos y cristianos. La literatura clásica, desde su origen, se encontraba íntimamente vinculada con la tradición pagana. No existía ninguna cultura alternativa para la gente de habla griega del Mediterráneo oriental. Fue así que el cristianismo reclamó su parte de herencia clásica, una porción que podía ser tenida en común por paganos y cristianos.¹⁰

La educación de un pagano y un cristiano se basaba en el estudio de los mismos autores. El pagano que acogía el credo cristiano no se veía forzado a deshacerse del tesoro de la antigüedad. El camino de la conversión no era el camino del barbarismo. Se estableció otro puente y, así, la gran transición fue hecha posible. Bizancio condujo el mundo antiguo a la Europa de la Edad Media.

Ciertamente, para el cristianismo del siglo IV la aceptación de la herencia pagana era circundada por dudas y exagerados escrúpulos. Sin embargo, esto no impidió la simbiosis que observamos en Eusebio, en San Jerónimo y en Lactancio.¹¹

No sólo paganos y cristianos compartían el legado común que el mundo helénico y bizantino permitía recuperar, la Iglesia lo usó en la formulación de su propia fe.

De esta "reconciliación entre cultura griega e iglesia cristiana, provino el credo cristiano expresado en términos filosóficamente contemporáneos. Este es el último gran logro del genio griego.¹¹

¹⁰ Vid. Baynes, Norman H., "The Hellenistic Civilization and East Rome", *cit.*, pp. 13-14 y 16.

¹¹ Vid. Baynes, Norman H., "The Hellenistic Civilization and East Rome", *cit.*, pp. 16-18.

¹² Sobre este particular véase: Gaudemet Jean, *L'Eglise dans l'Empire Romain* (París, 1958) y "Le droit romain dans la littérature chrétienne occidentale du III^e au V^e siècle", en *Lus Romanum Medii Aevi*, Pars I, 3. b. Milán, Giuffrè, 1978.