

FRANCISCO BERTELLONI

LOS ESTUDIOS SOBRE EL PENSAMIENTO POLÍTICO MEDIEVAL EN EL ÚLTIMO SIGLO *

La realización en 1991, en Lisboa, del simposio sobre *As relações de poder no pensamento político da baixa idade média* y el reciente congreso — organizado por la Société Internationale pour l'étude de la philosophie médiévale (Ottawa, agosto 1992 — sobre *Les philosophies morales et politiques au moyen âge*, constituyen una oportunidad adecuada para esbozar algunas reflexiones acerca del desarrollo de la historiografía del pensamiento político medieval en los últimos cien años. Sin embargo, puesto que hace poco tiempo el tema de este trabajo fue tratado óptimamente por un estudioso italiano de las ideas políticas medievales ¹, nos limitaremos a considerar aquí solo algunos aspectos que, hasta hoy, no han sido tenidos suficientemente en cuenta por la literatura que se ha ocupado de este problema. En

El presente artículo reproduce el ya publicado con el título de *Die Entwicklung der Historiographie des Mittelalterlichen Politischen Denkens in den Letzten Hundert Jahren*, en el volumen colectivo editado por Ruedi Imbach y Alfonso Maierù, *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento*, (Atti del convegno internazionale, Roma, 21-23 settembre 1989), Roma, 1991, pp. 209-231). Esta versión contiene algunas modificaciones y más información recogida con posterioridad a la redacción del texto original.

¹ C. Dolcini, "Prolegomeni alla storiografia del pensiero politico medioevale", en: *Il pensiero politico del basso medioevo* (Antologia di saggi a cura di C. Dolcini), Bologna, 1983, p. 9-117.

consecuencia, para evitar la reiteración de esfuerzos que ya han sido realizados con éxito por la crítica, evitaremos eruditas referencias bibliográficas. Pues, en última instancia, el sabio principio de economía — *non sunt ponenda plura ubi sufficiunt pauciora* — no solamente debe tener vigencia en relación con doctrinas metafísicas y gnoseológicas, sino que también es válido para las interpretaciones de la historiografía de la teoría política medieval.

En el § 1 examinaremos dos ideas, originadas en la misma filosofía, que han influido en el desarrollo de la historiografía de las ideas políticas medievales. El § 2 plantea algunos problemas originados en la historiografía de los últimos cien años. El § 3 realiza una síntesis de los trabajos historiográficos más significativos de nuestro siglo. Y por último, la *Conclusión* (§ 4) propone un balance de los resultados ofrecidos hasta hoy por la investigación historiográfica.

1. Prejuicios de la historiografía

La expresión de Justus Hashagen, *Feinde und Freunde des Mittelalters* (enemigos y amigos de la Edad Media)², presenta dos actitudes extremas y opuestas frente al período medieval. Si eludimos provisoriamente los límites temporales planteados por el esquema de "los últimos cien años", podemos comenzar nuestra reconstrucción de la historiografía de las ideas políticas medievales con la caracterización de dos posiciones extremas que se corresponden con las dos actitudes — amigos y enemigos — presentadas por Hashagen: el Romanticismo y Hegel. En efecto, desde dos perspectivas diferentes, estas dos posiciones han considerado *aspectos políticos* del medievo. Por ello, ellas también pertenecen, — aunque indirectamente — a la historiografía del pensamiento político medieval. Ambas perspectivas constituyen posiciones paradigmáticas — positiva y negativa — frente a la edad media, y a ellas pueden ser reconducidas todas las diferentes formas de historiografía medieval: Romanticismo, Humanismo, Renacimiento, Reforma e Iluminismo³.

² J. Hashagen, *Europa im Mittelalter*, München, 1951, p. 494.

³ Sobre las diferentes formas de historiografía v. E. Rota, "Introduzione alla storia del Medio Evo", en: E. Rota (ed.), *Questioni di storia medievale*, Milano, 1946, p. XIV-XXV.

El Romanticismo es la expresión de un entusiasmo estético-religioso por el medievo vinculado estrechamente con algunos aspectos de su configuración política. Los románticos se identificaron políticamente con el medievo, sobre todo porque consideraron al período como la realización concreta de la idea de la *unidad cristiana de Europa*. A este ideal romántico de la unidad pueden agregarse todavía dos ideas. La primera de ellas aparece algo tardíamente, especialmente en la historiografía que retoma aspectos del pensamiento romántico: se trata de la función desempeñada por el Germanismo en el tránsito desde la Edad Media a la Modernidad ⁴. Esta idea la encontramos, por ejemplo, en la historiografía de Otto von Gierke. La segunda idea fue enarbolada sobre todo por la literatura del Romanticismo; ella se refiere al medievo como período en el que surgen las naciones. Esta segunda idea se expresa fundamentalmente a través de la nostalgia por los estados nacionales, pero no considerados como unidades políticas, sino sobre todo como expresión de las peculiaridades de cada uno de los pueblos europeos.

Unidad, Cristianismo, Naciones... Sin embargo, no todo ha sido puro entusiasmo en la consideración historiográfica de la Edad Media. Más allá del Iluminismo, pero siempre en nombre de la Razón (*Vernunft*), Hegel retomó todos los prejuicios iluministas sobre la *media aetas* y, en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, caracterizó al medievo como una "forma específica de barbarie" ⁵. A pesar de ello, y aunque en general trata prejuiciosamente algunos problemas de la vida política medieval, las valoraciones de Hegel son — a pesar de Hegel — bastante acertadas. Así presenta, por ejemplo, a la teocracia eclesiástica medieval, como una "mundanización de la Iglesia" (*Verweltlichung der Kirche*) ⁶ y describe determinadas estructuras de la cosmovisión medieval en forma muy precisa, por más que las caracterice como formas imperfectas del pensamiento filosófico.

⁴ Por ejemplo en: H. Kelsen, *Die Staatslehre des Dante Alighieri*, Wien-Leipzig, 1905. Véase sobre el tema: F. Riccobono, "Gli inizi di Kelsen. La teoria dello Stato in Dante", en: *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 53 (1976), p. 261 ss.

⁵ G. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bände*, Frankfurt, 1971, T. 19, p. 587.

⁶ "Mediante la posesión del poder temporal la Iglesia fue teocrática, ella misma se hizo mundana" (ibid., p. 590).

En efecto, casi todas las referencias de Hegel al mundo medieval están basadas en una misma dicotomía cargada de un fuerte juicio de valor: "reino de la vida — reino de la muerte" (*Reich des Lebens — Reich des Todes*)⁷. Pero Hegel establece esa aguda dicotomía — que según él, debe ser superada —, sin percibir que, precisamente, en la baja Edad Media, esa dicotomía fue utilizada como fundamento teórico-conceptual de los más fuertes ataques dirigidos contra la teocracia papal. Dante, por ejemplo, en su tratado político *Monarchia*, caracteriza al hombre como "*medium corruptibilium et incorruptibilium*"⁸. Por ello el hombre, que participa del mundo natural y del mundo espiritual, es *corruptibilis* y al mismo tiempo *incorruptibilis*⁹. De allí se siguen — no dos fines humanos *subordinados* el uno al otro, como en Tomás de Aquino¹⁰ —, sino dos fines humanos *paralelos* entre sí¹¹; por ello, "de acuerdo a ese *doble* fin, el hombre necesitó dos gobiernos, es decir el Papa y ... el Emperador"¹². En resumen, Dante logró establecer esa dicotomía entre ambos gobiernos porque utilizó como base de su pensamiento político la dicotomía — rechazada por Hegel — entre *aeterna* y *temporalia*. Y aunque Hegel insiste en que el pensamiento medieval se encuentra aún en el nivel de una "bárbara filosofía del entendimiento"¹³, pasa por alto el hecho de que gran parte del pensamiento medieval se fundamentó *solo en la filosofía*¹⁴ con el propósito de superar la concepción teocrática de la política exclusivamente sobre la base de los *philosophica documenta*¹⁵.

⁷ *ibid.*, p. 588.

⁸ *Monarchia*, III, XV (en la edición de P. G. Ricci: Dante Alighieri, *Monarchia*, Società Dantesca Italiana, Milano, 1965, p. 272, 18-19).

⁹ *ibid.*, p. 272, 25.

¹⁰ *De regimine principum*, I, 15, in: S. Thomae Aquinatis *Opuscula Philosophica*, Roma, 1954, p. 275, § 819.

¹¹ "Duos igitur fines providentia illa inenarrabilis homini proposuit intendendos" (*Monarchia*, ed. Ricci, p. 273, 25-26).

¹² *ibid.*, p. 274, 45-8.

¹³ Hegel, *Werke ...*, T. 19, p. 587.

¹⁴ Sobre la función de la filosofía en el pensamiento dantesco v. Dante Alighieri, *Monarchia* (Studienausgabe. Lateinisch-Deutsch), Einleitung, Übersetzung und Kommentar von Ruedi Imbach und Christoph Flüeler, Stuttgart, 1989, p. 13-25 y 253-334.

¹⁵ *Monarchia*, III, XV (ed. Ricci, p. 274, 49).

Más aún: según Hegel, esta filosofía (medieval) del entendimiento (*Verstand*) no solamente no ha alcanzado jamás el nivel de la razón (*Vernunft*); además de ello, el pensamiento medieval nunca logró superar la dicotomía “reino de la vida — reino de la muerte” y quedó anclado en el “reino de la vida”, es decir, “adornado con situaciones sensibles... ángeles, santos, mártires, en lugar de conceptos”¹⁶. Con todo, y a pesar de Hegel, podemos afirmar que la dicotomía rechazada por él ha desempeñado una importante función en la historia de las ideas. Pues, en efecto, esa ruptura (“mundo suprasensible y mundo sensible”¹⁷, que Hegel llama ruptura “arcaica”, ofreció su punto de partida al desarrollo de la tradición de la filosofía política medieval *laica* en Italia.

Parece superficial llamar la atención sobre el hecho de que, una fiel reconstrucción de la historiografía de la *historia medieval*, fue totalmente extraña a los intereses hegelianos y románticos. Pues ambos, en efecto, tuvieron intereses mas bien metafísicos que histórico-científicos. Pero más extraña aún les resultaba la presentación de una historiografía del *pensamiento político medieval*. Frente a esa concepción, actualmente la medievística procura neutralizar la oposición entre Hegel y los románticos y se plantea la tarea de reconstruir científicamente el desarrollo de la historiografía del período mediante la investigación directa de las fuentes documentales.

Si se trata de reconstruir la historiografía de las ideas políticas medievales debe tenerse en cuenta que la misma Edad media desarrolló su propia historiografía. Ello obliga a distinguir entre *historiografía medieval* propiamente dicha e *historiografía de la edad media*. Si además consideramos el pensamiento político medieval, entonces debemos agregar, a las dos primeras formas de historiografía, la *historiografía de las ideas políticas medievales*. De allí que podamos distinguir tres niveles distintos de historiografía a través de los que es posible acceder a nuestro problema.

F. Gognasso se ocupó del primer nivel, es decir, de la *historiografía medieval*, en un valioso trabajo que trata los escri-

¹⁶ Hegel, *Werke...*, T. 19, p. 587.

¹⁷ *ibid.*, p. 588.

tos historiográficos desde Orosio hasta el siglo XV ¹⁸. En lo que concierne a la *historiografía de la edad media*, son dos los trabajos que — aunque tratan el tema en forma algo esquemática — merecen nuestra atención, pues se han ocupado de la historiografía en el sentido estricto de la palabra: en primer lugar E. Rota ¹⁹ y algo más tarde R. Morghen. Éste último ha sistematizado el tema en un curso en el que se ocupó del locus “medieval” tal como aparece en la historiografía desde Nicolás de Cusa hasta B. Croce y la historiografía del marxismo contemporáneo ²⁰. En lo que se refiere ahora al *pensamiento político medieval* en sentido estricto, éste ha comenzado a ser estudiado desde el punto de vista historiográfico recién en un breve trabajo de G. de Lagarde. En él, el historiador francés llama la atención sobre el hecho de que, ya desde antes de Hegel, la especulación filosófica obstaculizaba la elaboración de una historia de las ideas medievales sobre política y sociedad ²¹. De Lagarde se ocupa preponderantemente de las condiciones de posibilidad de la constitución de la *historia de las ideas* — no de la historiografía misma —. Para ello intenta encontrar las bases filosóficas del diálogo y del discurso históricos ²². De allí que de Lagarde trabaje con supuestos filosóficos tácitos, extraños a la reconstrucción historiográfica que, consecuentemente, dificultan la tarea historiográfica porque colocan en segundo plano la labor de “escribir la historia”.

En cambio, los extensos *Prolegomeni alla storiografia del pensiero politico medioevale* de C. Dolcini ²³ están exceptuados y libres de todo prejuicio filosófico. Dolcini concibió sus *Prolegomeni* como prefacio a un volumen colectivo que reúne una selección de trabajos sobre el pensamiento político de la baja edad media. Allí reconoce la necesidad de dar cuentas de más de ochenta años de labor histórica sobre pensamiento político

¹⁸ F. Cognasso, “Storiografia medievale”, in: E. Rota (ut supra, nota 3), p. 785-836.

¹⁹ E. Rota, “Introduzione...”, ut supra, nota 3.

²⁰ *Il medioevo nella storiografia*, Roma, 1953, esp. p. 5-50.

²¹ “L'histoire des doctrines politiques et sociales au moyen âge avant et après Hegel”, in: *Archivio di Filosofia*, 1954, p. 249.

²² *ibid.*, p. 249 s.

²³ Cfr. nota 1.

medieval llevados a cabo en nuestro siglo. Precisamente, los *Prolegomeni* satisfacen esa necesidad. Su punto de partida lo constituye la obra de los hermanos Carlyle y se extienden hasta el análisis de trabajos historiográficos publicados incluso después de 1980. Aunque los *Prolegomeni* no se limitan a autores italianos, los comentarios más felices y las observaciones más atinadas de Dolcini son los referidos a la labor llevada a cabo por la crítica italiana. En su extenso escrito de más de cien páginas Dolcini intenta, además, presentar el resultado de *toda* la investigación europea. Así nos informa tan cuidadosa y prolijamente sobre bibliografías, contribuciones filológicas, ediciones de textos y otros aspectos de esta rama de la medievística, que hoy sus *Prolegomeni* constituyen la mejor presentación historiográfica del pensamiento político medieval. Puesto que el trabajo de Dolcini prácticamente no ha olvidado ningún título de la investigación realizada en este campo, resulta realmente difícil agregar nueva información acerca del tema. Los *Prolegomeni*, con todo, están limitados a la investigación en determinados países. El mismo autor confiesa que concientemente ha dejado de lado la historiografía de Portugal, España y Latinoamérica en virtud de las dificultades para acceder a este material ²⁴. Por ello este texto lamentablemente no deja entrever las consecuencias que el pensamiento político medieval de esos países europeos puede haber tenido en los países latinoamericanos dependientes de ellos culturalmente y políticamente ²⁵. En efecto, una parte importante de la historiografía de la teoría política medieval — publicada en España ²⁶, en Portugal ²⁷ y en Latinoamérica ²⁸ antes y

²⁴ *ibid.*, p. 6.

²⁵ Véase por ejemplo L. Weckmann, *Las Bulas Alejandrinas de 1493 y la teoría política del papado medieval*, México, 1949.

²⁶ J. A. Maravall, *Estudios de historia del pensamiento español*, Madrid, 1973.

²⁷ J. Morais Barbosa, *O "De statu et planctu ecclesiae"*, Lisboa, 1982; J. A. de Camargo Rodrigues de Souza, "A Teoria conciliarista de Marsílio de Pádua", en: *Theologica* (Braga), XVI (1983), p. 3-15; *id.*, "Fundamentos éticos da teoria ockhamista acerca da origem do poder secular", en: *Revista portuguesa de filosofia* (Braga), XLI (1985), p. 139-160; *id.*, "As ideias de Guilherme de Ockham sobre a independência do poder imperial", en: *Revista de História das Ideias* (Coimbra), VIII (1986), p. 283-313; *id.*, "Miguel de Cesena. Pobreza Franciscana e poder eclesiástico", in: *Itinerarium* (Lisboa-Braga), XXXIV (1988), p. 191-231.

²⁸ N. Falbel, *A luta dos espirituais e a sua contribuição para a reformulação da*

después de la publicación de los *Prolegomeni* — revela el interés de esos países por esa temática.

2. Problemas de la historiografía del pensamiento político medieval

La lectura de los *Prolegomeni* de Dolcini refuerza la convicción de que, aunque el estudio del pensamiento político medieval haya sido hasta hoy descuidado, sin embargo y con el tiempo, este tema adquiere, cada vez más, las características de un terreno con autonomía propia. Por otra parte, el mismo Dolcini se encarga hacer explícita la necesidad de que el tema sea investigado en forma *interdisciplinaria* ²⁹. En rigor, diferentes trabajos se han ocupado de mostrar que tanto algunos “desarrollos metafísicos aparentemente neutrales” desde el punto de vista político ³⁰ como también controversias éticas acerca de la predestinación ³¹ también han contribuido a la conformación del terreno de la teoría política medieval. En otras palabras, ningún aspecto de la vida intelectual del medievo parece lograr sustraerse a un compromiso directo o indirecto con su teoría política.

A pesar de todo ello resulta sorprendente que, a pesar de su autonomía cada vez más creciente, la teoría política medieval muy pocas veces ha sido enseñada como disciplina independiente. También es sorprendente que las clásicas presentaciones

teoria tradicional acerca do poder papal, São Paulo, 1976; J. P. Galvão de Souza, *O totalitarismo nas origens da moderna teoria do estado. Um estudo sobre o Defensor Pacis de Marsílio de Pádua*, São Paulo, 1972. También la revista *Leopoldianum* (Santos), XI (1984) y XV (1988) y el volumen *Pensamento Medieval* (São Paulo, 1983), han publicado numerosos artículos sobre pensamiento político medieval.

²⁹ Sobre ambos problemas v. Dolcini, “Prolegomeni...”, ut supra, nota 1, p. 28.

³⁰ Cfr. R. Imbach, “Methaphysik, Theologie und Politik. Zur Diskussion zwischen Nikolaus von Stassburg und Dietrich von Freiberg über die Abtrennbarkeit der Akzidentien”, en: *Theologie und Philosophie*, 61 (1986), p. 394.

³¹ G. Schrimpf, “Der Beitrag des Johannes Scottus Erigena zum Prädestinationsstreit”, en: *Die Iren und Europa in frühen Mittelalter* (Hg. H. Lowe), Stuttgart, 1982, p. 819-865; id., “Die ethischen Implikationen der Auseinandersetzung zwischen Hraban und Gottschalk um die Prädestinationslehre”, en: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 68 (1986), p. 153-173.

de la historia de la filosofía medieval se hayan ocupado muy poco de la teoría política ³². En fin, hasta la aparición de los *Prolegomeni* de Dolcini, poco era lo que se había escrito desde el punto de vista historiográfico acerca del tema. Obviamente, y a pesar de estos vacíos, algunos trabajos ya se habían ocupado aisladamente de algunos aspectos de la historiografía ³³. Pero antes de 1983, ningún medievalista había emprendido la tarea de presentar esa historiografía sistemática y articuladamente. Debe señalarse, además, que es también sorprendente que solo muy recientemente la teoría política medieval haya comenzado a ser considerada como una parte del pensamiento medieval ³⁴.

Para evitar malentendidos — y contra la posible objeción de que, a pesar de todo, la medievística se ocupó suficientemente y adecuadamente de la temática política medieval y de su historiografía — conviene agregar que las observaciones precedentes

³² Autores como B. Hauréau (*Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1872 y 1880), J. M. Verweyen (*Die Philosophie des Mittelalters*, Berlin-Leipzig, 1921), M. de Wulf (*Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain, E. Bréhier (*La philosophie au moyen âge*, Paris, 1937), E. P. Lamanna (*Storia della filosofia*, T. 2, Firenze, 1952⁵), F. Van Steenberghen (*La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain-Paris, 1966), F. Chatélet, ed. (*La philosophie médiévale*, Paris, 1972) y L. M. de Rijk (*Middeleeuwse wijsbegeerte*, Assen, 1981) dedican poco espacio a las ideas políticas. En *L'esprit de la Philosophie médiévale* (Paris, 1969²) E. Gilson ni siquiera menciona las ideas políticas como legado del pensamiento medieval, aunque sí hace algunas referencias en *La philosophie au moyen âge*, (Paris, 1947²) p. 155 s., 252 s., 520 s. y 687 s. Véase además F. Copleston, *Medieval Philosophy*, London, 1952, esp. cap. XII y id., *A history of philosophy*, T. III: *Ockham to Suarez*, London, 1953, esp. cap. VIII y XI.

³³ El repertorio de L. J. Paetow (*A guide to the study of medieval history*, London, 1931, p. 512-514) presenta un resumen historiográfico pero sin observaciones de contenido. Véase en este sentido F. Ercole, *Da Bartolo all' Althusio. Saggi sulla storia del pensiero pubblicistico del Rinascimento italiano*, Firenze, 1932, p. 1-48.

³⁴ La *Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Ed. by N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg), Cambridge, 1982, muestra el tránsito desde la ética a la política (v. esp. *ibid.*, D.E. Luscombe, "Natural morality and natural law", p. 705-719) y se ocupa especialmente de la filosofía política (cfr. J. Dunbabin, "The reception and interpretation of Aristotle's Politics", *ibid.*, p. 721-737; A.S. Mc Grade, "Rights, natural rights and the philosophy of law", *ibid.*, p. 738-756; D. E. Luscombe, "The state of nature and the origin of the state", *ibid.*, p. 757-770; J. Barnes, "The just war", *ibid.*, 771-784).

no aluden solamente al hecho de que el tema haya sido dejado de lado. En efecto, para evaluar adecuadamente la insuficiencia del tratamiento de estos temas no basta con la constatación de que las ideas políticas hayan sido mencionadas y/o tratadas o no. Además de ello — y sobre todo — es necesario verificar el modo como ellas han sido tratadas y especialmente, si la relevancia que se ha atribuído a lo político y a la politicidad en la edad media se corresponde — o no — con la que estos fenómenos han asumido históricamente. En última instancia — independientemente de que se mencionen algunas teorías políticas — esa relevancia no será nunca suficientemente clara hasta tanto no se tenga en cuenta, en *primer lugar*, que en la edad media el Saber mismo desempeñaba una función política, en *segundo lugar*, que numerosas tesis filosóficas y teológicas solían tener implicaciones políticas concretas, en *tercer lugar*, que en muchos casos esas tesis actuaban como fundamento de teorías políticas ³⁵, y en *cuarto lugar* que, en rigor, fue la nueva concepción de la filosofía en el siglo XIII la que favoreció la renovación de las ideas políticas ³⁶. En resumen, no se trata de la mayor o menor atención brindada a la temática política, sino del modo y la manera como esa temática ha sido tratada.

Aparte de ello, se plantean otros problemas que conciernen directamente al desarrollo de las ideas políticas medievales y a su historiografía. Es notable, por ejemplo, que en el medievo las ideas políticas lograron su mejor desarrollo en el ámbito de la inteligencia italiana. Este surgimiento de una potente cultura del

³⁵ Sobre implicaciones políticas de textos filosóficos y teológicos v. supra, notas 30 y 31. Sobre los fundamentos filosóficos del pensamiento político v. K. Flasch, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt, 1987, esp. p. 134-138. A la función política del saber en la edad media se refiere igualmente K. Flasch en *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart, 1986, esp. p. 717, sub voce "Politik". El trabajo de A. Nitschke, *Naturerkenntnis und politisches Handeln im Mittelalter. Körper, Bewegung, Raum*, Stuttgart, 1967, también ofrece reflexiones de utilidad.

³⁶ Cfr. Ch. Lohr, "The medieval Interpretation of Aristotle", en: *The Cambridge History...* (ut supra, nota 34), p. 80-98 y nuestro "The thomasische onto-theologische Auffassung der Politik in ihrem historischen Zusammenhang. Zur Entstehung des politischen Denkens im ausgehenden Mittelalters", in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 35 (1988), p. 331-352.

pensamiento político en contexto italiano puede ser explicada, fundamentalmente, por dos motivos: en primer lugar en virtud de la residencia del Papado en Roma; en segundo lugar a causa de los problemas históricos y políticos que se originaron en la pretensión papal de tener su lugar de residencia en la capital del imperio romano. Sin embargo, la llamada "roemische Frage" (cuestión romana) no llegó a transformarse en causa del surgimiento de ideas políticas de modo de llegar a motivar *solamente* el nacimiento de una teoría política de carácter laico. Además, y como reacción contra ésta, se generó un pensamiento político de carácter *clerical*. En última instancia, esta reflexión política clerical (Tomás de Aquino, Egidio Romano) o laica (Dante, Marsilio de Padua) — reflexión política que, en última instancia dependía siempre de Roma y de la cuestión romana — es el resultado de un hecho paradójico, es decir, de que, por una parte, Roma aspiró a tener un carácter papal y, por la otra, de que pretendió seguir revistiendo su carácter imperial³⁷. De ese modo, las teorías políticas de la edad media se explican — por lo menos en gran parte — en virtud de su distancia o cercanía respecto de la Roma curial o imperial. Así, el binomio *cercanía - distancia* en relación con Roma ha contribuido de modo decisivo a la constitución de la teoría política italiana medieval.

Sin embargo, el *Romgedanke* (idea de Roma) no solamente ejerció en Italia una función constitutiva respecto de la teoría política. Paralelamente a ello, el *Romgedanke* ejerció, también en Francia, una importante influencia en el desarrollo de un capítulo de la teoría política medieval. En este caso, tanto la *cuestión romana* como el *Romgedanke*, actuaron indirectamente — pero no por ello de forma menos relevante — en la redacción de importantes tratados de teoría política. En efecto, durante el reinado de Felipe el Hermoso, los teóricos franceses rechazaron tanto las pretensiones papales como los intentos imperiales de transformar al reino francés en una parte de la Roma papal o

³⁷ Esta suerte de carácter pendular del *Romgedanke* ha sido caracterizado por E. R. Curtius: "Imperio germánico e Imperio romano, concepción histórica pagana y eclesiástica, agustiniana y dantesca: estas son solo algunas de las tensiones implicadas en el *Romgedanke*" cfr. *Europäische Kultur und lateinisches Mittelalter*, Bern, 1948, p. 37).

imperial respectivamente ³⁸. Por ello, las controversias políticas sostenidas por los teóricos de Felipe el Hermoso con toda pretensión — imperial o papal — de hacer depender a Francia de Roma, han constituido también un momento relevante de las disputas teórico-políticas medievales.

Si consideramos ahora las consecuencias que para la actual historiografía han tenido, por una parte, la *tradición laica italiana*, y por la otra la *conciencia nacional* francesa, podemos verificar que existe una continuidad mucho más clara y consecuente entre la teoría política del medievo italiano y la historiografía italiana contemporánea que entre la teoría política medieval francesa y su actual historiografía. Esta clara continuidad en Italia entre *teoría política e historiografía de la teoría política* significa, por una parte, que a pesar de la fuerte secularización que ha tenido lugar en Francia, la historiografía de las ideas políticas medievales en Italia ha encontrado condiciones mucho más favorables para su desarrollo que en Francia. Al mismo tiempo debe tenerse en cuenta que, a pesar de ese desarrollo favorable, sin embargo en Italia no han sido satisfechas todas las exigencias científicas de la historiografía. En efecto, aunque Italia ha producido los primeros trabajos historiográficos, ha logrado hacerlo porque su simultánea *distancia teórico-laica* respecto de la Roma papal y — al mismo tiempo — su inevitable *cercanía geográfica concreta* respecto de esa misma Roma papal le permitieron formular atinadamente sus primeras intuiciones acerca de la problemática política. Sin embargo, estos primeros pasos de la historiografía italiana revelan una gran ausencia de sistematicidad. En Italia, en efecto, no ha sido escrita aún ninguna historia sistemática de las ideas políticas medievales ³⁹. Los trabajos italianos sobre este tema se encuentran repartidos en artículos y libros que, lamentablemente, aún no han logrado asumir la forma

³⁸ J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel. Étude de théologie positive*, Louvain-Paris, 1926 y R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII*, Stuttgart, 1903, (Reprint: Amsterdam, 1962).

³⁹ Los trabajos de G. Monticelli (*Vita religiosa italiana nel secolo XIII*, Torino, 1932 y *Fulguri di vita religiosa e nazionale*, Milano, 1940) y de G. Volpe (*Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana*, Firenze, 1922) consideran solamente algunos aspectos con implicaciones en la teoría política medieval.

de una obra historiográfica articulada. Esta tarea de sistematización ha sido asumida recién por la historiografía anglosajona, alemana y francesa. A ella nos referimos en el párrafo siguiente.

3. La historiografía de los últimos cien años

Un análisis de las contribuciones sistemáticas más representativas implica dejar de lado numerosos trabajos que, o bien se han ocupado de autores considerados individualmente, o bien han tratado específicos y determinados temas de la teoría política medieval. Y aunque son precisamente estos títulos los que han contribuido a la formación y a la sistematización de la historia de las teorías políticas medievales, solo consideraremos aquí los trabajos monográficos que han asumido la tarea de reconstruir esa historia *como un todo*. Por ello también haremos abstracción de los trabajos que se ocupan de temas políticos solo marginalmente o solo dentro del marco de análisis de temas preponderantemente históricos, como por ejemplo la *Cambridge Medieval History* publicada por primera vez en 1936. Procuraremos, pues, analizar los trabajos que reconstruyen programáticamente el pensamiento político medieval *en su integridad*, que lo consideran como un *ámbito de investigación autónomo* y que siguen un hilo conductor que permite reconstruir la historia de las ideas políticas medievales *en forma unitaria y coherente*.

Esos tres requisitos son satisfechos por la historia del imperio romano de J. Bryce⁴⁰, cuyo tema principal es la continuidad de la institución más relevante de la vida política medieval: el Imperio. Aunque considerado cronológicamente, este libro no corresponde exactamente al esquema de los últimos cien años, sin embargo él merece ser mencionado porque presenta la primera reconstrucción de la historia política de la edad media articulada *en torno de la historia del Imperio*. Dentro de este contexto, Bryce se ocupa también ocasionalmente de las ideas políticas medievales en la medida en que ellas están implicadas en la historia imperial. En este libro — hoy clásico — encontramos, pues, una historia política de Europa reconstruida desde la perspectiva de la secular fidelidad a la idea imperial.

⁴⁰ *The Holy Roman Empire*, Oxford, 1864.

También otros trabajos abarcan períodos que, directa o indirectamente, conciernen a las ideas políticas del medievo. Hallam resumió las relaciones entre Iglesia e Imperio a lo largo de toda la Edad Media ⁴¹. Salin analizó el desarrollo de la idea de *civitas Dei* hasta Agustín ⁴². Curtis retomó el mismo tema, pero lo trató en un contexto temporal más amplio, es decir, desde los pueblos precristianos hasta la constitución del *Commonwealth* ⁴³. Y Dempf reconstruyó las ideas políticas del Cristianismo desde San Pablo hasta Nicolás de Cusa en un trabajo ⁴⁴ que Dolcini ha estudiado y analizado cuidadosamente en sus *Prolegomeni* ⁴⁵.

Pero el primer gran intento de sistematizar las ideas políticas medievales recién ha sido llevado a cabo por Otto von Gierke. Su hilo conductor es la formación de una *persona ficta*: la corporación medieval. Gierke reconstruye su desarrollo a la luz y espíritu de la historiografía romántica; por ello su obra constituye un claro ejemplo de la paradigmática nostalgia de la idea romántica y cristiano-germánica de la libertad. En efecto, Gierke finaliza su resumen de las teorías políticas medievales ⁴⁶ con una suerte de apelación a esta idea de la libertad. Por el mismo motivo lamenta la desaparición de esa idea en la baja edad media y la interpreta como una consecuencia inevitable de la pérdida de terreno de las corporaciones en ese período. Pero no solamente en su libro *Political Theories* se refiere Gierke a ese leitmotiv romántico. Intérpretes de su obra han mostrado que, también en otros trabajos, el historiador alemán ha procurado subrayar la importancia que asumen los elementos germánicos en la formación de la teoría política medieval ⁴⁷. Además de ello, la crítica ha puesto de relevancia que, para Gierke, esos elementos germánicos

⁴¹ H. Hallam, *Church and State during the Middle Ages. History of Ecclesiastical Power. The Constitutional History of England. On the State of Society in Europe*, London-Melbourne, s/a.

⁴² E. Salin, *Civitas Dei*, Tübingen, 1926.

⁴³ L. Curtis, *Civitas Dei*, London, 1934.

⁴⁴ A. Dempf, *Sacrum Imperium. Geschichts — und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, München-Berlin, 1929.

⁴⁵ Cfr. Dolcini, ut supra, nota 1, p. 65-68.

⁴⁶ Otto von Gierke, *Political Theories in the Middle Ages*, (trad. inglesa de F. W. Maitland), Cambridge, 1951.

⁴⁷ Véase la *Introducción* de E. Barker a: O. von Gierke, *Natural Law and the Theory of Society*, T. I, Cambridge, 1934, p. XVIII.

presentes en la teoría política medieval constituyen un elemento que ha posibilitado el tránsito desde las teorías medievales del Derecho y del Estado a las teorías modernas acerca de esos temas ⁴⁸. Precisamente por ello se ha atribuído a Gierke no solo el propósito de presentar el pensamiento político medieval como un preludio a la teoría política moderna ⁴⁹. Además se le atribuyó la intención de considerar las ideas políticas de los siglos XVI al XIX como impregnadas por el pensamiento político medieval. Ello ha permitido a F.W. Maitland afirmar que, para Gierke, los conceptos políticos fundamentales de la modernidad tienen su antecedente inmediato en la edad media ⁵⁰. De acuerdo con estas interpretaciones, Gierke no solamente se habría limitado a estudiar las teorías políticas medievales, sino que además se habría internado en los fundamentos de la modernidad ⁵¹. Con todo, queda fuera de toda duda, que los presupuestos con que ha trabajado Gierke obstaculizan toda posibilidad de reconstruir historiográficamente el período medieval y de llevar a cabo una fiel hermenéutica de la historia. Pero, a pesar de ello, Gierke ha dado un paso decisivo en el orden historiográfico, pues en su época no había aún una historia sistemática del pensamiento político. Esa historia faltaba y fue Gierke quien, a su modo, logró escribirla.

J. H. Burns se ha referido a tres grandes contribuciones a la historiografía ⁵². Además de Gierke, menciona la obra de los hermanos Carlyle y la de Walter Ullmann. Si comenzamos nuestro análisis con la obra de Carlyle ⁵³, podemos hacerlo comparando sus fundamentos con los de las *Political Theories* de Gierke. De esa comparación surgen dos diferencias fundamentales. En primer lugar, mientras Gierke comienza su trabajo con el análisis

⁴⁸ "Nelle teorie medievali egli [Gierke] scorse soltanto una 'introduzione' al pensiero moderno, che veniva delineato secondo le forme del diritto e della 'cultura' germanica" (cfr. F. Riccobono, ut supra, nota 4, p. 263).

⁴⁹ Cfr. F. M. Maitland, Introducción a: Gierke, *Political Theories...* (ut supra, nota 46), p. VII.

⁵⁰ ibid.

⁵¹ Cfr. Riccobono (ut supra, nota 4), p. 263.

⁵² *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, Cambridge, (ed. J. H. Burns), 1988, p. 4.

⁵³ A. J. y R. W. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, 6 vol., Edinburgh-London, 1903-1936. Cito la sexta edición de 1962.

de textos del siglo XIII y con la recepción de la *Política* de Aristóteles en la Edad Media, los hermanos Carlyle, en cambio, se ocupan de la teoría política desde el siglo I hasta el siglo XVI; en otros términos, los Carlyle no solo incluyen en su estudio a *toda* la historia de la teoría política medieval, sino también a sus precursores y a antecesores. En segundo lugar, los Carlyle organizan su obra exclusivamente como historia del pensamiento político *medieval*, es decir, hasta el momento en que este pensamiento se transforma en pensamiento político moderno. Al contrario de Gierke, los Carlyle no pretenden que las ideas políticas de la edad media anticipen a las modernas. Y aunque para los Carlyle la teoría política medieval se extiende hasta Hooker — en cierto sentido Hooker es para los Carlyle un representante de la “concepción de la edad media”⁵⁴, sin embargo no se preocupan de establecer una continuidad entre medievo y modernidad. En su concepción, la reconstrucción del desarrollo de las ideas políticas de la edad media encuentra su justificación *en sí misma* y no en su continuidad con la modernidad. En lo que se refiere ahora a la estructura y método de la obra de los Carlyle, se ha llamado la atención acerca de que ellos presentan los temas cronológicamente privilegiando antes a los grandes temas que a los autores considerados individualmente⁵⁵. Las repercusiones de estas y otras peculiaridades de la obra de los Carlyle, especialmente en el ambiente italiano, han sido cuidadosamente resumidas por Dolcini en sus *Prolegomeni*⁵⁶. Éste, sin embargo, no ha tenido en cuenta un importante escrito de F. Ercole⁵⁷ en el que éste analiza prolijamente los primeros cuatro volúmenes de la obra de los hermanos Carlyle.

En relación con el problema de los criterios según los cuales los Carlyle han articulado y escrito su monumental trabajo, encontramos en cada uno de los seis volúmenes solamente el apasionado propósito de reconstruir las teorías políticas medievales relacionándolas entre sí y tratándolas como si ellas fueran meros hechos históricos, es decir, puros *facta*. Los hermanos

⁵⁴ Cfr. Carlyle, *A History ...*, T. 6 (*Political Theory from 1300 to 1600*), p. 354.

⁵⁵ Cfr. Burns, *ut supra*, nota 40, p. 5 s.

⁵⁶ Dolcini, *ut supra*, nota 1, p. 10 s.

⁵⁷ Cfr. F. Ercole, “Per la storia del pensiero politico medioevale”, en: F. Ercole, *Da Bartolo ad Althusio...* (*ut supra*, nota 33).

Carlyle nunca cedieron a la tentación de interpretar la historia de la teoría política medieval siguiendo un único hilo conductor, es decir, como si esa historia fuera una rigurosa unidad, cuyas partes pueden explicarse como expresión de un único principio que fundamenta a todo el conjunto. Así, esta obra puede caracterizarse como una obra sin pretensiones de tipo filosófico, pues, en efecto, ella no intenta explicar las teorías políticas medievales recurriendo a principios abstractos o especulativos. Antes bien, ella responde a las necesidades de una época en la que faltaba una historia de las ideas políticas medievales. Por ello el trabajo de los Carlyle podría ser caracterizado afirmando que sus autores prefirieron decididamente la “galería de las opiniones” y no el “sistema” — en sentido hegeliano —. Precisamente allí reside su mérito. En la conclusión del último volumen aclara A. J. Carlyle que se dedicó a escribir su obra en el convencimiento de que un estudio serio del pensamiento político de Tomás de Aquino requiere una previa y profunda investigación del pensamiento político contenido en el derecho romano, del pensamiento político del Nuevo Testamento, de la Patrística, de la literatura de la temprana edad media y de la literatura política postaristotélica ⁵⁸. Ello muestra que los Carlyle no buscaron refugio en una “doctrina”, sino que prefirieron encontrar primero *en la historia de las ideas políticas* la posible contribución de éstas a la formación de la doctrina que les interesaba. *Veritas ipsa loquitur*.

Durante el período de la postguerra Walter Ullmann ocupó casi con exclusividad el escenario de la historiografía de las ideas políticas medievales. Aunque profesionalmente este prominente historiador nada tenía que ver en forma directa con el pensamiento político medieval, fue él el artífice de la más lograda sistematización de la historiografía de las ideas políticas medievales. Profesor de historia de la Iglesia en la Universidad de Cambridge, Ullmann no solo dominó la escena de los últimos cuarenta años. Él fue, además, el feliz responsable de que el desarrollo de las ideas políticas medievales no haya sido reconstruido sobre la base de falsos presupuestos historiográficos. Ullmann, en efecto, en lugar de atenerse a presupuestos, ha observado el desarrollo de las corrientes fundamentales del

⁵⁸ Carlyle, *A History...* (ut supra, nota 56), T. 6, p. 503.

pensamiento político y ha elaborado, a partir de ellas, pequeños grupos de conceptos básicos a la luz de los cuales reconstruye las ideas políticas medievales. El trabajo intelectual de Ullmann no se resuelve en un único y brillante título. Más bien ha formulado una tesis básica que luego ha desarrollado en numerosos libros y artículos o bien desde el punto de vista de la historia de la Iglesia ⁵⁹, o desde una perspectiva histórico-política ⁶⁰ o desde un punto de vista político-sociológico ⁶¹. La tesis básica de Ullmann sostiene que en la edad media existen dos concepciones fundamentales acerca del gobierno — *descending and ascending thesis* —. Desde un punto de vista puramente estructural estas concepciones se diferencian entre sí porque la tesis descendente fundamenta el gobierno en la *gratia Dei*, es decir *arriba*, mientras que la tesis ascendente lo fundamenta en el pueblo, es decir, *abajo* — de una imaginaria pirámide representativa de lo político — ⁶².

A esta suerte de *topografía* de las ideas políticas medievales pueden agregarse aún algunos elementos que Ullmann ha resumido en un artículo aparecido en 1960. Ullmann, en efecto, localiza la tesis descendente en la temprana edad media hasta el siglo XIII. En cambio considera la tesis ascendente como el resultado, por una parte, de la recepción de los escritos éticos y políticos de Aristóteles alrededor de 1250, y por la otra, como el resultado de diferentes movimientos populares y de diversas expresiones sociales que la edad media comienza a experimentar a partir del siglo XIII.

Ullmann ubica el comienzo del desarrollo de la tesis descendente en la doctrina paulino-agustiniana del *homo renatus*. Del bautismo surge un *homo renatus* u *homo christianus* que constituye el punto central de esta concepción y que, en

⁵⁹ *The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power*, London, 1955 y *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, London 1972.

⁶⁰ *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London, 1961 y *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Harmondsworth, 1965.

⁶¹ *The Individual and Society in the Middle Ages*, Baltimore, 1966 y *Medieval Foundations of Renaissance Humanism*, London, 1977.

⁶² *Principles...* (ut supra, nota 60), esp. *Introduction*, passim y *A History...*, (ut supra, nota 60), p. 13 s.

forma y contenido se confronta con el *homo naturalis* según la estructura *aut-aut*. A ello agrega que el predominio del *homo christianus* sobre el *homo naturalis* condujo en la edad media a que de ese predominio resultara una suerte de hombre homogeneizado (*homo christianus*), al que son extrañas las leyes naturales. Pues en efecto, este tipo de hombre tiene que ver más con lo sobrenatural que con la naturaleza. Así, en este contexto, lo político — si es que esa expresión puede utilizarse adecuadamente para este período — está más ligado con la *historia de la salvación* que con la *teoría política* en sentido estricto de la palabra ⁶³.

Recién gracias al ingreso de la *Política* y de otros escritos de Aristóteles este proceso experimenta un vuelco radical que Ullmann llama *Umwertung aller Werte* ⁶⁴. Este proceso — según Ullmann — comenzó con la reelaboración tomista del pensamiento de Aristóteles y alcanzó su punto máximo en el Renacimiento, es decir, en el momento del descubrimiento de todas las dimensiones del *homo naturalis*. Debe tenerse en cuenta que, según esta teoría, el proceso renacentista habría comenzado en la misma edad media con Tomás de Aquino. Considerado desde el punto de vista *histórico* el proceso pertenece aún a la baja edad media. Desde el punto de vista *político* el proceso significa la reaparición de ideas políticas — tesis ascendente — que habían desaparecido desde la conversión de los germanos al Cristianismo. Y desde el punto de vista *sociológico*, el proceso muestra un desarrollo social de la edad media entendida como tránsito que se despliega desde el predominio de la totalidad — identificada con la figura totalitaria y omniabarcadora del *homo christianus* — hacia la aparición moderna del individuo (*homo naturalis*).

Lo que realmente sorprende de la concepción de Ullmann es el lugar que atribuye a Tomás de Aquino en este proceso hacia la modernidad ⁶⁵. En efecto, Ullmann resume: "Esencialmente esto

⁶³ "Some observations on the medieval evaluation of the 'homo naturalis' and the 'christianus' ", en: *L'homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge* (Actes du premier congrès international de philosophie médiévale), Louvain-Paris, 1960, p. 149.

⁶⁴ *ibid.*

⁶⁵ *ibid.*, p. 150.

es la síntesis tomista”⁶⁶. Frente a esta formulación se nos plantea la pregunta acerca del modo como el tomismo actual puede llegar a recibir e interpretar una participación tan activa de Tomás de Aquino en el proceso que conduce hacia el Renacimiento. Sin embargo, y aunque esta participación atribuída por Ullmann a Tomás de Aquino pueda ser puesta en duda⁶⁷, las tesis de Ullmann tienen tal poder de atracción que han logrado despertar el interés por las teorías políticas medievales. Ese interés no había podido ser despertado por las anteriores sistematizaciones de las ideas políticas medievales.

Ullmann no fundamentó suficientemente muchas de las tesis que enunció. El núcleo de su concepción reside en el rol que atribuye a la filosofía en Occidente a partir de la recepción de Aristóteles. Esa filosofía aristotélica habría posibilitado el tránsito desde la tesis descendente hacia la tesis ascendente. Para ello Ullmann se fundamenta en los trabajos de Martin Grabmann. Actualmente éstos trabajos solamente pueden ser considerados como un punto de partida, pero no como base y fundamento para estudiar el rol del aristotelismo político medieval. Tal como se ha afirmado recientemente, toda la temática acerca del aristotelismo político todavía hoy se mueve en una *terra incognita*⁶⁸. En este sentido, el repertorio de Chr. Flüeler⁶⁹ no solo constituye una importante contribución a este tema — hasta hoy poco estudiado —, sino que además, abre nuevas perspectivas en este campo. Sobre la base de trabajos eruditos como el de Flüeler la investigación de las ideas políticas medievales debe asumir la tarea de formular una interpretación del proceso de recepción de la *Política* de Aristóteles.

Además de estas limitaciones, la obra de Ullmann considerada en su conjunto padece también de otras limitaciones,

⁶⁶ Cfr. W. Ullmann, "Dante's 'Monarchia' as an illustration of a politico-religious 'renovatio' ", en: *Traditio — Krisis — Renovatio aus theologischer Sicht* (Festschrift Winfried Zeller zum 65 Geburtstag), Marburg, 1976, p. 104.

⁶⁷ "Die thomasische onto-theologische Auffassung..." (ut supra, nota 36), esp. p. 343 s.

⁶⁸ C. Flüeler, "Mittelalterliche Kommentare zur 'Politik' des Aristoteles und zur Pseudo-Aristotelischen 'Oekonomik' ", en: *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 29 (1987), p. 193.

⁶⁹ *ibid.*

sobre todo en relación con la función que desempeñó el pensamiento teórico — es decir la filosofía y la teología — en el desarrollo de las ideas políticas medievales. Se trata, sin embargo, de limitaciones que el mismo Ullmann ha reconocido en la *Introducción* de su *History of Medieval Political Thought*, cuando advierte que no ha tratado en su libro ni el pensamiento de Agustín ni el de Ockham. Ullmann fundamenta esas omisiones afirmando que la presentación de las ideas políticas agustinianas y ockhamistas exigen esclarecimientos de carácter filosófico y teológico que no tendrían espacio en una historia del pensamiento político ⁷⁰. Es verdad, por otra parte, que en última instancia, Ullmann nunca pretendió escribir una historia de la *filosofía* política. Su propósito fue escribir solamente una historia de las *ideas* políticas tal como estas están expresadas en las instituciones y en la vida política medieval.

A pesar de la inesperada muerte de Georges de Lagarde, afortunadamente los cinco tomos de la nueva edición de su obra han sido editados ⁷¹. Tanto la segunda como la primera edición de esta reconstrucción histórico-doctrinal del proceso de aparición del *esprit laïque* han sido especificadas con precisión por su autor tanto desde el punto de vista cronológico como temático. De allí que no resulte difícil determinar el objetivo de de Lagarde que, desde diversos puntos de vista, es bien distinto que el de sus antecesores. En primer lugar, de Lagarde se ocupa exclusivamente de la baja edad media, es decir desde el siglo XIII en adelante. En segundo lugar su tema es la formación del espíritu laico durante ese período. En tercer lugar de Lagarde ubica ese espíritu muy concretamente en el pensamiento de Marsilio de Padua y de Guillermo de Ockham. Esta articulación interna tiene como consecuencia una estructura arquitectónica de la obra: Mientras el primer volumen (*Bilan du XIII^{ème} siècle*) resume las ideas políticas del siglo XIII, el segundo (*Secteur social de la scolastique*) se ocupa de las corrientes filosóficas que desembocaron en el pensamiento de Ockham y de Marsilio. En el tercer volumen analiza el *Defensor Pacis* de Marsilio desde dos puntos

⁷⁰ A *History* ... , ut supra, nota 60, p. 6 s.

⁷¹ Me refiero a la segunda edición: *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, Louvain-Paris, 1956-1963.

de vista diferentes: en primer lugar respecto de su filosofía política; en segundo lugar respecto de sus ideas eclesiológicas. En el cuarto volumen (*Ockham: Défense de l' Empire*) estudia la filosofía política de Ockham. A pesar de las diferencias entre el pensamiento de Ockham y el de Marsilio, este cuarto volumen se presenta como una suerte de continuación temática del tercer volumen, es decir, de las ideas políticas de Marsilio. El último volumen (*Critique de les structures ecclésiiales*) estudia las ideas eclesiológico-políticas de Ockham también como continuación temática de la concepción eclesiológica de Marsilio. Así, de Lagarde hace corresponder el cuarto y el quinto volumen con distintos aspectos del tercer volumen. En resumen: los dos primeros volúmenes cumplen la función de introducir en la problemática política de la baja edad media, el tercero es el eje de toda la obra y los dos últimos (Ockham) son continuación del tercer volumen.

Ciertamente, *La naissance de l' esprit laïque* puede causar la impresión de que su objetivo simplemente se resuelve en la presentación de los pensamientos políticos de Ockham y Marsilio. Si se considera solamente este aspecto de la obra de de Lagarde, la crítica historiográfica debería conformarse exclusivamente con la presentación que hace el autor de las doctrinas políticas de ambos pensadores medievales. Sin embargo, además de ello, la obra de de Lagarde merece atención porque en ella Marsilio es definido como autor político *consecuentemente laico*, mientras que Ockham —siempre según de Lagarde— habría hecho numerosas concesiones a la utopía. Por otra parte de Lagarde dedica particular atención al problema de las relaciones entre filosofía y teología en Ockham, refuerza lo que ya había afirmado en la primera edición ⁷² e insiste en la *continuidad ininterrumpida entre el pensamiento filosófico y el pensamiento político del venerabilis inceptor* ⁷³: "L'aspect le plus important de cette doctrine [politique] est la théorie [philosophique] du

⁷² *La naissance de l'esprit laïque*: T. V: *L'individualisme ockhamiste. Bases de départ*, Paris, 1946, p. 7 s. y 212 s.

⁷³ Ut supra, nota 71, T. V: *Guillaume d'Ockham. Critique des structures ecclésiiales*, Louvain-Paris, 1963, p. 281 s.

Bonum quia volitum" ⁷⁴. De Lagarde retoma aquí, pues, un tema sobre el que se ha escrito abundantemente ⁷⁵.

Pero más allá de su tratamiento del pensamiento de Marsilio y de Ockham y en relación con su tratamiento del problema de la formación del espíritu laico debemos considerar algunos aspectos muy logrados de la obra de de Lagarde: primero: el hecho de que haya tratado por primera vez el tema de los laicos en la edad media y que haya transformado ese tema en tema explícito de la historiografía; segundo: que haya visto el origen del problema político medieval en un fenómeno típicamente cristiano — habría que agregar: cristiano occidental —, es decir, en la distinción entre poder espiritual y poder temporal y en el dualismo consecuente a dicha distinción ⁷⁶. Paradojalmente, si bien la verdadera contribución de de Lagarde reside en su comprensión de *la función del pensamiento laico en la teoría política*, de todos modos ofrece muy pocas reflexiones referidas a la constitución de una posible *teoría acerca de la importancia y significado de los laicos en la edad media y en su filosofía*. Pues si bien es verdad que de Lagarde ha visto con precisión la importancia del espíritu laico en la edad media, sin embargo no ha logrado ofrecer una teoría acerca del laicado medioeval. Recién mucho después de de Lagarde fue estudiado el concepto de "laico" como concepto operativo, es decir, como idea capaz de contribuir a una nueva formulación de la concepción tradicional acerca del saber y del pensamiento medieval ⁷⁷. Debe reconocerse, sin embargo, que el marco originario para dicho estudio lo ha creado el mismo de Lagarde ⁷⁸.

⁷⁴ *ibid.*, p. 285.

⁷⁵ Cfr. Dempf, *ut supra*, nota 44, p. 509 s.; Ph. Boehner, "Ockham's Political Ideas", en: *The Review of Politics*, 5 (1943), p. 467 s. y J. Largeault, *Enquête sur le nominalisme*, Paris-Louvain, 1971, p. 149 s.

⁷⁶ Cfr. *La naissance...* (*ut supra*, nota 71), T. I: *Bilan du XIII^{ème} siècle*, Paris-Louvain, 1956, p. IX: "Una de las más grandes revoluciones aportadas por el Cristianismo al orden social ha sido imponer la distinción entre el poder espiritual y el poder temporal, entre autoridad religiosa y autoridad política, una encarnada por el clero, la otra por los príncipes o los magistrados laicos".

⁷⁷ Para un tratamiento exhaustivo del tema de los laicos en la filosofía medieval v. R. Imbach, *Laien in der Philosophie des Mittelalters*, Amsterdam, 1989; véase además K. Flasch, *ut supra*, nota 35.

⁷⁸ Cfr. de Lagarde, *La naissance...*, *ut supra*, nota 76, p. VIII s. y p. 157 s.

Las referencias de de Lagarde al *dualismo político* constituyen una ocasión adecuada para concluir estas reflexiones con una alusión a las confrontaciones entre el dualismo occidental y el monismo oriental. Pues del análisis de esta confrontación surge claramente, en primer lugar, que la historia del pensamiento político de la edad media latina es la historia del dualismo político elaborado por la teocracia papal; en segundo lugar, que desde el comienzo de la edad media el objetivo de este dualismo en todas sus formas ha sido mantener alejado de Occidente el monismo imperial bizantino propio de Oriente. Dentro de este contexto puede entenderse ahora mucho mejor la caracterización hegeliana de la edad media como época dualista. En efecto, en su caracterización, Hegel se apoyaba en la ruptura entre *temporalia* y *spiritualia*. Aunque no lo diga Hegel, esta ruptura dominó también la política durante toda la edad media occidental, hasta Dante. Recién Marsilio de Padua procuró neutralizar dicha dicotomía en el orden político. En efecto, Marsilio quiso transformar tanto el dualismo teocrático como el dualismo laico dantesco en un *monismo laico*. Con esta destrucción marsiliana del dualismo, la teoría política de la edad media latina se acercaba al monismo laico de los bizantinos que, como ya lo hemos dicho, desde comienzos de la edad media había sido rechazado por Occidente.

Algunos de estos fascinantes aspectos de la historia de la teoría política medieval son tratados en un volumen editado recientemente en Cambridge ⁷⁹. Esta obra se articula en 19 trabajos que se ocupan del pensamiento político cristiano desde su desarrollo originario en el Cristianismo primitivo hasta el siglo XV. Luego de eruditas reconstrucciones de las doctrinas políticas de la Patrística (H. Chadwick), de los romanos y de los griegos (J. Procopé) y del derecho romano (P. G. Stein), D. M. Nicol presenta el pensamiento político bizantino hasta el siglo XV destacando la pretensión del emperador bizantino de constituirse en la suprema autoridad tanto de la religión como del derecho. Mientras tanto, se desarrollaba en occidente un dualismo político que, al contrario de la concepción bizantina, consideraba a la política como *ancilla religionis* (R. A. Markus y P. D. King). El tema acerca del dualismo teocrático es retomado por J.

⁷⁹ ut supra, nota 52.

A. Watt. Puesto que la teocracia atribuye los dos poderes al Papa, el dualismo se transformaba así en un monismo teocrático. Es precisamente con este monismo teocrático y eclesiástico que se confronta el monismo cristiano-laico de Marsilio de Padua. De este modo, puede afirmarse — si se conduce el razonamiento de Watt hasta sus últimas consecuencias — que en la baja edad media el conflicto de los dos poderes no consistía solamente en una controversia entre el poder espiritual y el temporal, sino que desemboca en el propósito de cada uno de los monismos de imponerse sobre el otro. Así, el pensamiento político de Marsilio de Padua podría ser interpretado como la *expresión teórica* del monismo político cristiano-laico. Una tal teoría, sin embargo, y como tal, nunca llegó a ser esbozada en Bizancio, donde la política no se desenvolvía sobre la base de las especulaciones teóricas de los tratados, sino fácticamente, es en los mismos hechos y, en última instancia, en la tradición imperial romana.

4. Balance

Importantes trabajos como los de R. Scholz⁸⁰, H. X. Arquillière⁸¹, E. Kantorowicz⁸², M. Pacaut⁸³, M. Wilks⁸⁴, K. F. Morrison⁸⁵ y W. Kölmel⁸⁶, el tema del conciliarismo⁸⁷, numerosos

⁸⁰ Scholz, ut supra, nota 38 y *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, (1327-1354), 2 vol., Roma, 1911-1914.

⁸¹ *Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, Paris, 1934 y *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen âge*, Paris, 1955².

⁸² *The King's two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, 1957 y *Kaiser Friedrich der Zweite*, Düsseldorf-München, 1963.

⁸³ *La Papauté, des origines au concile de Trente*, Paris, 1976 y *Doctrines politiques et structures ecclésiastiques dans l'occident médiéval* (Reprint), London, 1985.

⁸⁴ *The Problem of the Sovereignty in the Later Middle Ages*, Cambridge, 1963.

⁸⁵ *The Two Kingdoms. Ecclesiology in Carolingian political Thought*, Princeton-New Jersey, 1964 y *Holiness and Politics in Early Medieval Thought* (Reprint), London, 1985.

⁸⁶ *Regimen christianum. Weg und Ergebnisse des Gewaltverständnisses* (8. bis 14 Jahrhundert), Berlin, 1970 y *Soziale Reflexion im Mittelalter*, Essen, 1985.

⁸⁷ *Die Entwicklung des Konziliarismus. Werden und Nachwirken der konziliaren Idee*, (ed. R. Bäumer), Darmstadt, 1976.

trabajos de J. Miethke sobre el pensamiento político de Guillermo de Ockham y sobre otros tópicos de la política medieval⁸⁸, y por fin las publicaciones de los *Monumenta Germaniae Historica* son todos títulos que, por lo menos, deben ser mencionados aunque no hayamos podido referirnos a ellos más detalladamente. En efecto, no hemos querido detenernos en esa bibliografía porque nuestra apretada reconstrucción del problema historiográfico ha querido ocuparse lo que consideramos el problema más importante de la teoría política medieval, es decir, el problema del dualismo en la teoría política cristiano-occidental y su destrucción y neutralización por Marsilio de Padua.

En efecto, casi en coincidencia con la ruptura de la unidad del Imperio Romano, la edad media heredó de San Agustín una concepción dualista de la política. Al mismo tiempo, el Papado desarrollaba una interpretación acerca del alcance del poder papal y lo interpretaba — dualísticamente — como *potestas in temporalibus et in spiritualibus*. Pero como el Papa pretendía para sí ambas *potestates*, en consecuencia no se trataba tanto de un dualismo, sino de un monismo. Pero los fundamentos de este monismo papal y teocrático — *temporalia et spiritualia* — sí eran dualistas. El aristotelismo político también, en esencia, dualístico — procuró arrancar al Papado la *potestas temporalis* para establecer una independencia entre ambas *potestates*. Sin embargo debe tenerse en cuenta que no fue el Cristianismo en sí mismo el que suministró las bases teóricas del dualismo, sino el *Cristianismo occidental*. Por otra parte, cuando en 1493 debió firmarse en el concilio de Florencia el decreto de reunificación de la Iglesia romana con la Iglesia griega oriental, el emperador oriental reclamó para sí el derecho a firmar ese Decreto en primer lugar y *antes que el Papa*. De ese modo Oriente afirmaba la concepción césaropapista que colocaba a la política — es decir, al Emperador — por encima de la Iglesia.

De ello se derivan algunas consecuencias cuya consideración puede abrir nuevas perspectivas para una futura elaboración de la historiografía del pensamiento político medieval.

⁸⁸ Los trabajos de J. Miethke han sido elencados por Dolcini, ut supra, nota 1, p. 98 s.: véase además su reciente traducción: Wilhelm von Ockham, *Dialogus*, Darmstadt, 1992 (con abundante bibliografía sobre el tema).

En primer lugar debe insistirse sobre el hecho de que, en comparación con el Imperio oriental, en Occidente las relaciones de la política con la religión implicaron siempre problemas teóricos y prácticos que aún no han encontrado una solución definitiva. En efecto, la formulación de Ambrosio, "ad imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem ecclesiae"⁸⁹, requiere que sean claramente definidos el significado de *ecclesia* y de *palatium*, lo cual, a su vez, requiere volver a plantear el problema de la jurisdicción desde el principio. Si además de ello consideramos el desarrollo de las ideas políticas de la edad media hasta la recepción de la *Ética* y de la *Política*, podremos verificar que estos escritos aristotélicos fueron utilizados para sustituir, *con la filosofía* — es decir, con un elemento esencialmente no político — la tradicional función de la *teología* como fundamento de la política. De todos modos, haya sido la teología o la filosofía la base última a que se ha recurrido para fundamentar a la política, siempre ha sido un fundamento *no político* el que durante el medievo ha desempeñado la función de actuar como base de la política. En última instancia, parecería como si los sucesivos reemplazos de las bases de la política no hubieran logrado producir una transformación fundamental en aquella. Como epígono postmedieval de esa situación medieval occidental en la que la política parece alimentarse siempre de fundamentos externos a sí misma podrían ser mencionados los modernos intentos de buscar los fundamentos de la política en el derecho, en la economía, etc. Por otro lado, quienes reclaman para la política un fundamento puramente político, pueden referir su posición a la tradición del Imperio oriental. Así, cada una de las dos partes del Imperio romano medieval parece haber transmitido a la modernidad una específica y propia forma de entender la política. En efecto, en Occidente dominó durante siglos la forma — no el contenido — de la pregunta agustiniana: "remota iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?"⁹⁰ y el problema derivado de esa pregunta, es decir la determinación del significado de *iustitia*, que Agustín había resuelto en la *iustitia christiana*. Luego, desde Agustín hasta la recepción de Aristóteles esta *iustitia* fue entendida teológicamente; y después de esta recepción fue inter-

⁸⁹ Cfr. Ambrosio, *Epist.* XX, 19.

⁹⁰ *De Civitate Dei*, IV, iv.

pretada en forma preponderantemente filosófica. Y a partir del liberalismo moderno la *iustitia* fue interpretada económicamente o jurídicamente. Al contrario, en Bizancio la *política* nunca fue *ancilla*, es decir, nunca fue *fundamentada*, sino que fue *fundamento*, es decir, *domina*. En la historia de las ideas políticas de la Edad Media oriental y occidental esta doble función de la política (*ancilla* o *domina*) es decisiva.

Finalmente, el pensamiento de Marsilio de Padua se revela como una síntesis que procura reunificar teóricamente las concepciones políticas de oriente y de occidente neutralizando su oposición. Marsilio, en efecto, procura volver al principio de la soberanía unitaria y absoluta neutralizando así el dualismo político occidental acercando el pensamiento político de oriente y occidente, separados desde la ruptura del Imperio. De este modo, la historiografía de la historia de las ideas políticas occidentales podría ser considerada como una suerte de gran parábola milenaria, cuyo comienzo está en el siglo V — coincidiendo con la desaparición de la unidad de religión y política — y cuyo término final, en el siglo XIV, coincide con el intento marsiliano de retornar a aquella unidad.