



ESCALICER, S. L
O. Calvo y Valero, 4 al 1
CADIZ

FRANCISCO ELIAS DE TEJADA
Catedrático en la Universidad de Salamanca

HISTORIA
DE LA
FILOSOFIA
DEL DERECHO
Y DEL ESTADO

CUADERNO SEGUNDO

CRISTIANISMO.-EDAD MEDIA
ARABES Y JUDIOS

MADRID

1 9 4 6

5 1/4-5

HISTORIA DE LA FILOSOFIA
DEL DERECHO Y DEL ESTADO

ESCELICER, S. L.

MADRID
Olózaga núm. 6
Apartado, 459

BUENOS AIRES
Editoriales Reunidas, S. A.
Cochabamba, 158

CADIZ
Obispo Calvo y Valero
núms. 4 al 12

HISTORIA DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO Y DEL ESTADO

SEGÚN LAS EXPLICACIONES DE CLASE

DE

FRANCISCO ELIAS DE TEJADA

CATEDRÁTICO EN LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

II

CRISTIANISMO. - EDAD MEDIA
ARÁBES Y JUDÍOS

1 9 4 6

LECCION DUODÉCIMA

EL PENSAMIENTO HEBREO

126. *El pueblo hebreo y su mentalidad.*—

127. *Los profetas.*—128. *Los profetas de Israel.*—129. *Los profetas de Judá.*—130. *Los profetas posteriores.*—131. *Los pensadores
ulteriores.*

126. *El pueblo hebreo y su mentalidad.*—Tal como en otros momentos de la historia se tienen en cuenta las opiniones particulares de determinados pensadores, en el pueblo hebreo el factor capital lo constituye la noción de una raza elegida por Dios para misiones universas y por El gobernada directamente hasta en los más mínimos detalles. Las características del pensamiento hebreo, a tenor de ello, son dos: un racismo religioso, en virtud del cual los pertenecientes a Israel se consideran portadores de un destino colectivo y divinal que les hace ser superiores a los demás hombres; y la entrega absoluta en manos de Dios, rey, señor, juez, legislador y padre a un tiempo.

En la historia estas características dan de sí: de una parte, el aislamiento en que la gente hebrea se ha mantenido a lo largo de los siglos; de otro lado, el que en sus acontecimientos hay intervenciones de la divinidad, que es la única agrupación humana que siente de una manera directa la mano de Dios. Si es cierto que la historia universal es un gran drama, tenía razón STAHL al decir que aquí la tragedia era divina.

Desde el punto de vista político la consecuencia es que el pueblo judío es un pueblo lleno de Dios, que sólo para El vive. El pensamiento hebreo desconoce el verdadero sentido de la palabra libertad, que no tiene valor allí sino ante los hombres, en modo alguno delante de Dios. Ante Yahué no sería ya libertad, sino iniquidad o *yavin*.

A sensu contrario, Dios ordena siempre y su palabra posee hasta un nombre especial para ser designada: *qeyum*, distinto del de *dabar* o palabra dicha por los hombres; voz de Dios que más que calidad de precepto, parece mandato terminante. "Lo que caracteriza al pueblo hebreo, lo que le distingue de todos los pueblos de la tierra, es la negación de sí mismo, su aniquilamiento delante de Dios" (DONOSO CORTES). Dios es la bandera, a la par política y religiosa, en torno a la cual se agrupan los componentes de Israel para formar la gran comunidad de los elegidos. Por eso la *Biblia*, colección de los datos de su historia, es un libro sagrado, la historia sagrada por excelencia.

Al lado de la unidad religiosa y como soporte física de ella, el aglutinante de las gentes hebreas es su pertenencia a la misma stirpe. Al par que la fe, la preocupación naturalista por la unidad racial llena los textos bíblicos. Consiben un imperio por el número, no un imperialismo basado en la fuerza; en la milenaria historia de Israel no hay un solo caso de minoría imperialista y hegemónica.

De ahí la constante preocupación judaica de no mezclarse con otros pueblos, a fin de conservarse aparte en su condición de elegidos de Dios. Mientras que la historia de Roma nace de un golpe audaz que es un pecado de raza, el rapto de las sabinas, la máxima preocupación de los hebreos fué siempre mantener pura la limpidez racial, que ha producido un tipo humano—el judío—perfectamente discernible en cualquier parte del mundo. Cuando Rebeca va a ser entregada a Eliezer para que la lleve a casa de su esposo Isaac, su hermano Laban la bendice prometiéndola en vez de una descendencia brillante de héroes fundadores de reinos o de mágicos seres superiores, la procreación de muchos hijos y la continuidad de la sucesión carnal. "Que nuestra hermana—dice—crezca en miles de millones y su semen posea las puertas de sus enemigos" (*Génesis* XXIV, 60).

127. *Los profetas*.—El sentimiento de humillación ante Dios típico del pueblo hebreo se manifiesta sobre todo en el derrotismo de los profetas, ensalzadores de un providencialismo y lamentadores de unos pecados en tan particular estilo que sus lamentaciones constituyen exponente característico de la mentalidad judaica.

Divídense en tres grupos: los de Israel, los de Judá y los posteriores o de la época del destierro. Entre los primeros están AMOS y OSEAS; entre los segundos se cuentan ISAIAS y MIQUEAS; al tercer grupo corresponden JEREMIAS y los posteriores: EZEQUIEL, HABACUC, ZACARIAS y MALAQUIAS.

128. *Los profetas de Israel*.—Lo típico del pesimismo casi masoquista hebreo se manifiesta ya en la labor del más antiguo de los profetas de Israel, AMOS, que levanta trágicamente su voz prometedora de males en los momentos de mayor prosperidad del reino de Israel, en el instante mismo en que JEROBOAM II (783-743 antes de Cristo) acababa de concluir victoriosamente una guerra larga de cien años contra los arameos, cuando, sometido el país de Moab, los confines del reino se extendían desde los bordes de Hamat hasta el torrente de Araba, al sur del mar Muerto, y cuando se acababa de ganar la ciudad de Qarnain, al otro lado del Jordán. En tales circunstancias de prosperidad sin precedentes AMOS recorre todo el reino anunciando en nombre de Yahué el fin de Israel (VIII, 2) en medio de salmodias funerales, como castigo a los pecados del pueblo: ingratitud (II, 9-10), orgullo (VI, 8), incompreensión de las intenciones divinas, no obstante hallarse tan patentes en los sucesos contemporáneos (IV, 6-11 y VI, 1-6); y sobre todo el lujo de las damas de palacio, verdaderas "vacas de Bachân" (IV, 1-3), que acarrea la desigualdad económica y la explotación del hombre por el hombre, dando origen a las lindas casas de piedra, a los banquetes y festines, a la degeneración de costum-

bres que significa acostarse en divanes a la usanza asiria en vez de sentarse en tierra al estilo de los antepasados (VI, 4-7.—V, 11-12.—IV, 1-2).

Por todo lo cual la obra de Amos presenta un doble aspecto: nacionalista, defendiendo la vida nacional contra las influencias extranjeras; y socialista, criticando las desigualdades económicas como hijas del pecado. Yahué es para él un Dios nacional y terrorífico, que fulmina a su pueblo conminándole: “Yo no conozco más que a vosotros entre todos los pueblos de la tierra; y por eso os castigaré por todos vuestros pecados” (III, 1-2).

OSEAS, hijo de Beeri, en la tierra de Benjamín, de desdichada vida familiar, es el profeta trágico por excelencia que mejor simboliza el sentido atormentado del alma hebrea. La diferencia entre AMOS y OSEAS es que en aquél prepondera la censura de los pecados sociales y en éste la de las faltas políticas entendidas como infidelidades a Yahué.

El meollo de las doctrinas de OSEAS es la teoría de la *hesed*, concebida a la manera de la *pietas* latinas, o sea, abarcando amor a Dios, conocimiento de la voluntad divina en las cosas terrenales, amor al prójimo, reinado de la justicia y gobierno justo; por donde la *hesed* es el más propiamente hebreo de todos los conceptos políticos, ya que en él se ayuntan la entrega a Dios y la pasión por la justicia. “Yo quiero—dice Yahué en VI, 6—la *hesed* y no los sacrificios, el conocimiento de la voluntad de Dios mejor que los holocaustos.”

El cumplimiento de la *hesed* requiere a juicio de OSEAS acabar con las monarquías dentro del pueblo hebreo, tornando a la sola monarquía de Yahué, lo cual se realizará como castigo divino si el pueblo no se anticipa

adelantándose a cumplir de buena voluntad los mandatos del Señor. "Te traigo la ruina ¡oh Israel!, y ¿quién podrá socorrerte? ¿Dónde está tu rey para salvarte en tus ciudades? ¿Dónde tus jueces, a quienes dijistes: Dame rey y danos príncipes? Te dí rey en mi furor y en mi ira te lo quito" (XIII, 9-14).

129. *Los profetas de Judá.*—Conceptos parecidos a los de Amós y Oseas expresa ISAIAS, otro gran teórico de la entrega ciega en manos del Altísimo, pero que a diferencia de los profetas de Israel, interviene activamente en los negocios públicos del reino de Judá, dejando una numerosa escuela de discípulos destinados a perpetuar su obra. También ISAIAS presenta al pueblo manejado por Dios, aunque su dureza de corazón le aparte de El. "Conoce el buey a su dueño y el asno al pesebre de su amo; pero Israel no entiende, mi pueblo no tiene conocimiento" (I, 3). ISAIAS es el profeta en quien aparece más acusado el sentimiento de inferioridad, hasta el extremo de que "parece complacerse en la humillación ante Dios" (Lobz), "el cual para él no es solamente el Señor, sino el propietario absoluto que dispone de Judá a su antojo" (ULRICH TÜRCK).

En el otro gran profeta de Judá, MIQUEAS, revive toda la fanática intransigencia de Amós, así como su tendencia reformadora y socialista. Su nombre mismo "¿Quién como Dios?" simboliza el tono tajante de su ideario. Aparte lo cual, MIQUEAS es el gran profetizador del imperio mesiánico, la única llamarada de esperanza en medio del desolado dolor del alma hebrea.

He aquí como lo describe: "Y será la descendencia de Jacob en medio de los pueblos numerosa como rocío del Señor, como lluvia sobre la hierba, que no aguarda a nadie ni espera a los hijos de los hombres. Y será la semilla de Jacob entre las naciones, en medio de pueblos nume-

rosos, como un león entre las bestias de la selva, como cachorro de león entre un hato de ovejas, que al pasar pisotea y desgarrar sin salvarse nadie. Se elevará tu mano sobre tus contrarios, y todos tus enemigos perecerán" (V, 6-8).

130. *Los profetas posteriores.*—Ya casi al final de los reinos, JEREMIAS descuella por sus lamentaciones clásicamente tristes y lloronas, en que se condele del fracaso de todos los intentos de apartar al pueblo del pecado reconduciéndole a la obediencia de los mandatos de Dios y prevee las catástrofes que se avecinan como castigo a la apostasía nacional.

Tan desgarrado estaba JEREMIAS que estuvo a punto de abandonar su empresa (XX, 7-9), transformando la amenaza colectiva en una admonición personal; ya que no es dable salvar a todo el pueblo de la inminente desolación, al menos procura reconducir individualmente las almas a la ley de Dios.

Esta idea de la responsabilidad individual es desarrollada por EZEQUIEL ya en los días de la prueba; consciente de la imposibilidad de salvar al Estado hebreo, pretende por lo menos conservar la unidad religiosa en una iglesia nacional.

En el fondo del pensamiento de EZEQUIEL alienta una tenue esperanza, que se manifiesta aún con mayor fuerza en las profecías de HABACUC, que cree en el restablecimiento de la justicia para todo el pueblo cuando los individuos que le integran hayan vuelto uno a uno los ojos al Señor. "El justo vivirá por su fidelidad" (II, 4), dice con la esperanza de que la confiada espera individual de Yahué tornará al pueblo a su gracia como entidad política total.

131. *Los pensadores ulteriores.*—Dentro de estas líneas generales se mantiene el pensamiento hebreo, en-

frascado en la milenaria esperanza de un Mesías realizador del sueño de primacía universal.

En algunos, un poco desarraigados del centro espiritual hebreo propiamente dicho, aparecen concepciones levemente dispares. Tal, por ejemplo, FILON de Alejandría, quien, sobre huellas griegas, prescinde de esta visión teocrática para seguir a HOMERO en una fundamentación del poder político en la que compara a los reyes con pastores y al pueblo con rebaños a su guarda.

En la filosofía jurídica, el judío egipcio SAADYA (882-942) intenta una teoría de la ley en su *Libro de la fe y del saber*, donde procura discernir lo racional y lo irracional en los preceptos de la ley o *torah*; poniendo como ejemplos de aquellos los que son evidentes, cual el deber de amar a Dios; y como modelo de los segundos los propiamente políticos, que dependen de aquellos; vr. gr., la prohibición de robar no existe sino en la medida en que un acto anterior, que bien pudo no darse, instituyó la propiedad.

La mayor parte de los escritores judíos de la edad media son españoles y se estudian en el § 232. En cuanto a los modernos, aparecen encuadrados fuera del mundo propiamente hebreo, haciendo parte de las culturas occidentales en que viven.

BIBLIOGRAFIA

V. BEONIO-BROCCHIERI: *Trattato di Storia delle dottrine politiche. II. L'idea di popolo nella coscienza politica d'Israele*. Milano, 1938.

ALFRED BERTHOLET: *Histoire de la civilisation d'Israël*, Paris, 1929.

A. CAUSSE: *Les prophètes contre la civilisation*. Paris, 1896.

B. DUHM: *Die Theologie der propheten*. Bonn, 1875.

JULIUS GUTTMANN: *Die Philosophie des Judentums*. München, 1933.

MOSSES LEVENNE: *Realistic socialism of the Mosaic Law*. London, 1938.

ERNEST RENAN: *Histoire du peuple d'Israël*. París, 1887.

GERÓNIMO ROMÁN O. S. A.: *Las repúblicas del mundo*. Salamanca 1595. Tomo I, folios 1-78.

ULR. TÜRCK: *Die sittliche Forderung der israelitischen Propheten des 8. Jahrhunderts*. Göttingen, 1935.

ANTONIO GIL ULEGIA: *Imperio mesiánico en la profecía de Miqueas. Análisis exegético y sistematización dogmática de los elementos mesiánicos del Libro de Miqueas*. Zaragoza, 1941.

LECCION DÉCIMATERCERA

EL CRISTIANISMO Y LA PATRISTICA

132. *El cristianismo.*—133. *El Evangelio.*—
134. SAN PABLO.—135. *La filosofía paulina
del derecho y de la comunidad política.*—
136. *La patristica.*—137. *Las doctrinas de
los santos padres en particular.*—138. SAN
CLEMENTE *de Alejandría.*—139. TERTULIANO.
140. ORIGENES.—141. LACTANCIO.—142. *Otras
fundamentaciones de la ley natural.*—143. *La
ordenación de la Iglesia.* SAN CLEMENTE *de
Roma.*

132. *El cristianismo*.—Cuando la filosofía de la antigüedad había producido ya sus frutos maduros, aparece una religión nueva cuyo simplicismo dogmático va a influir profundamente en el movimiento de las ideas; tal es el cristianismo, destinado a renovar todo el pensamiento occidental para rehacer la vieja arquitectura de los sistemas clásicos sobre cimientos de roca viva de la fe.

Los puntos en que el cristianismo remoja el pensamiento filosófico-jurídico son principalmente cuatro, a saber:

a) Concepción del universo como un diálogo entre Dios y la criatura racional.

El monoteísmo de los pueblos semitas sirve de base a todas las elucubraciones, negándose el politeísmo antropomórfico del paganismo; no hay más que un Dios y los atributos de poder, justicia, etc., no son atribuidos a entes religiosos distintos (Júpiter, Zeus, Astraea, Māt, etcétera), sino a un solo ser perfectísimo, del que todos proceden y dimanar. La primera afirmación revolucionaria del cristianismo consiste en sostener la unidad absoluta de todas las perfecciones en la realidad eterna e invariable de un solo Dios.

b) Defensa de la libertad humana.

La casi totalidad de las escuelas paganas veían en el hombre un ser dominado por la fuerza ciega e irresistible

ble del destino, dios de hierro al que resultaba imposible ni vencer ni aplacar; por lo cual el desarrollo de los sucesos políticos tenía lugar según una lógica fatalista e invariable, a la cual el hombre se sujetaba irremediablemente, casi con la misma capacidad de resistencia a la que puede oponer la piedra al caer desde lo alto. Para el cristianismo, en cambio, el hombre es un ser libre que decide sin trabas su destino, siendo responsable de esas decisiones delante de Dios; por consiguiente, el curso de los hechos depende de dos causas: de la voluntad de Dios y de la voluntad del hombre.

Consecuencia de ello es que el cristianismo forja la idea de la libertad. Antes de él, las más desenvueltas democracias, como la de Atenas, no concebían otra suerte de libertad que la que hoy denominamos libertad política, consistente en la participación de los ciudadanos en el gobierno mediante el voto; pero desconocían la denominada libertad civil, o sea la que implica fijar un círculo de actividades reservado a cada ser humano en las que no interviene para nada la voluntad de los demás. En el mundo precristiano, lo mismo en los imperios orientales que en las ciudades helénicas, la voluntad de la mayoría carecía de barreras, y la fórmula de máxima libertad para el ciudadano era votar en los concios públicos, nunca sentirse dueño de su persona, familia y propiedad con arreglo a superiores principios de justicia.

c) Primacía de lo individual sobre lo social.

En el mundo pagano el individuo no contaba como sujeto aislado, sino que desaparecía dentro de organismos superiores: la familia, la *gens* o *fratria*, la *civitas* o *polis*, el reino o el imperio; como ser aislado carecía de derechos y deberes, significando en la vida pública en cuanto partícipe del culto a las cenizas de unos antepasados comunes en el *lar familiaris* o en el *kat'oikian heros*, o en cuanto habitante de una ciudad. Para el cristianismo, por el contrario, todo hombre por el mero hecho de serlo es portador de un destino ultraterreno

que tiene que conquistar aquí abajo libremente, fué redimido del pecado original por los méritos de Cristo y posee un alma que por sí sola vale más que todas las circunstancias de la situación social en que se encuentre situado. El profundo individualismo de la religión cristiana se pone de relieve considerando que el negocio de la salvación, el único en verdad importante para la criatura racional, es un asunto personalísimo que depende de la conducta particular de cada yo, sin que para nada intervengan los actos de amigos o enemigos, ni siquiera de los más allegados como los hijos o los padres. Para el cristianismo no se salvan los pueblos ni los Estados, sino el hombre; los pueblos y los Estados quedan en la tierra, con papel secundario de medios capaces de favorecer o perjudicar al logro del fin fundamental que es la conquista de la eterna bienandanza.

d) Afirmación de una tabla de valores superiores, intransigentemente sostenidos.

Desde el momento en que la especulación se apoya y sujeta a las premisas del dogma, debe reconocer como exentas del capricho del pensamiento una serie de verdades de fe, admitidas por creencia y no mediante razonamiento. El mundo pagano había asistido a un divorcio tajante entre religión y filosofía, tanto que ésta nació casi como el fruto de una rebeldía intelectual y los mayores pensadores griegos, si no hacían mofa de los dioses, los interpretaban como fábulas artificiales. El cristianismo antepone a todos los sistemas especulativos y a todas las veleidades de conducta unos principios básicos de moral, los del *Decálogo*, superiores a la inteligencia y a la voluntad humanas porque se apoyan en la inteligencia y en la voluntad de Dios. De esta manera el cristianismo cambiaba el planteamiento de la filosofía pagana instaurando un equilibrio entre Dios y la criatura racional, pues si por un lado proclamaba la libertad y la libre responsabilidad de cada individuo, por otro le su-

jetaba a unas reglas dimanadas de un ser más alto, de Dios.

Con lo dicho resulta patente cuan ociosa es la pregunta que EMILE BREHIER se contesta negativamente acerca de si el cristianismo es o no una nueva manera de filosofar; porque es verdad que el cristianismo no es una filosofía ni pretendió serlo jamás, pero no es menos cierto que aporta nuevas bases al pensamiento e imprime un nuevo estilo mental; no es un sistema, pero sí un semillero de sistemas. Por decirlo con palabras de SERTILLANGES "no plantea una cuestión de vida ni un tema filosófico. Se exige al fiel una actitud de espíritu, de corazón y de conducta conforme con su naturaleza y con su destino; se le sugieren verdades que concluyen en sentimientos y en actos, pero nunca en tesis. No le interesa en lo más mínimo una disciplina deducida de la mera razón por métodos experimentales de raciocinio. Y no obstante, por su dogma formulado en todos los diversos elementos, por su inspiración general y por sus máximas, el catolicismo tiene un valor filosófico incomparable. El Cristo "en quien anidan todos los tesoros de la sabiduría" (*Ad Colosenses*, II, 3), no tiene necesidad de filosofar para "iluminar la vida" (*II Tim.* I. 10). Sus soluciones sin lógica demostrativa llevan en sí mismas un valor de verdad y de fecundidad sin límites. Su grano de mostaza contiene un gran árbol doctrinal."

133. El *Evangelio*.—Los cuatro *Evangelios* auténticos son narraciones de la vida de JESUCRISTO compuestas por SAN MATEO, SAN MARCOS, SAN LUCAS y SAN JUAN.

De la narración evangélica se desprende la gran novedad que suponía la doctrina moral de CRISTO respecto a las concepciones filosóficas paganas; mientras que éstas centraban la noción del bien en la del placer, el cristianismo predica el dolor terreno como medio de llegar a la felicidad eterna. "Bienaventurados los que lloran" proclama CRISTO en el sermón de la montaña (*San Mateo*, V, 4.—*San Lucas*, VI, 21).

Por venir a ensalzar a los humillados, CRISTO levanta la idea de un reino celeste en que se remediarán las injusticias terrenales. "Mi reino no es de este mundo", declara ante el procurador Pilatos (*San Juan*, XVIII, 36). Con lo cual independiza lo espiritual de lo terreno, separando las cosas de Dios de los negocios de los hombres. "Dad a Dios lo que es de Dios, y al César lo que es del César" (*San Mateo*, XXII, 17.—*San Marcos* XII, 14.—*San Lucas* XX, 22), dice escindiendo en dos sectores la unidad político-religiosa característica de la mentalidad pagana.

Así aparece junto a la comunidad civil otra institución distinta, de sentido transcendente y espiritual: la Iglesia, con jerarquías y autoridades distintas de las del Estado. Así como el emperador romano toma su poder del pueblo, así CRISTO otorga su propio poder divino a San Pedro calificándole de cabeza de la nueva institución al prometerle que todo cuanto él y sus sucesores ataran en la tierra será atado en el reino de los cielos (*San Mateo*, XVIII, 18).

134. SAN PABLO.—Si el meollo de las innovaciones que el cristianismo presupone se encuentra ya en los relatos evangélicos, puede decirse que la literatura cristiana comienza con SAN PABLO († 67), judío de Tarsos de Cilicia, ciudadano romano y perseguidor de los cristianos, convertido milagrosamente cuando se dirigía desde Jerusalén a Damasco a la llamada de una voz misteriosa que le preguntaba: "Saulo, ¿por qué me persigues?"; desde entonces apóstol de la nueva ley, en cuyos afares recorrió casi todo el mundo mediterráneo, viniendo a morir en Roma crucificado por orden de Nerón junto con el primer papa San Pedro.

SAN PABLO da al cristianismo una dimensión extrajudaica, acercándolo a las realidades espirituales del paganismo. Para cumplir el precepto evangélico de predi-

car en todas las naciones, los apóstoles instituidos por Cristo no tenían otras armas culturales que las mosaicas; SAN PABLO, formado culturalmente en fuentes grecorromanas, posee nuevas perspectivas. Por eso, en tanto aquéllos subrayan la manera en que el Cristo cumple las profecías del *Viejo Testamento*, SAN PABLO lo proclama en medio del ágora ateniense identificándole con aquel Dios desconocido al que los griegos adoraban (*Acta Apostolorum*, XVII, 22-31).

El postulado cardinal del pensamiento de SAN PABLO es la universalidad de la nueva fe y su validez para la salvación espiritual de todos los hombres, que tanto contrastaba con el exclusivismo religioso del paganismo y especialmente con el exclusivismo religioso del pueblo judío. Como todos los hombres y cada uno de ellos en particular es responsable de su propio destino, la pertenencia a un grupo humano o a su vecino no implica nada en las relaciones con Dios, ya que éstas se basan en el libre albedrío del hombre. De ahí la igualdad universal de todos los seres humanos, redimidos sin excepción por la sangre del Cristo, todos igualmente hijos de Dios y herederos de su gloria. "No hay ya—proclama—ni judíos ni gentiles, ni circuncisos ni incircuncidados, ni bárbaros ni escitas, ni esclavos ni libres, sino que el Cristo vive en todos" (*Ad Colossenses*, III, 11). La doctrina de la fraternidad universal encuentra en SAN PABLO su primer expositor, fundamentándola en la común filiación en Dios.

135. *La filosofía paulina del derecho y de la comunidad política.*—Si la igualdad proviene de la común naturaleza humana, ésta se manifiesta análogamente en todos los hombres, plasmando en una ley que en el cora-

zón de cada criatura racional está escrita por Dios para discriminar lo bueno de lo malo (*Ad romanos*, II, 14 ss.); ley natural que es al mismo tiempo fuente de los principios morales y que no cabe confundir con la ley del apetito, porque consiste en un sentir interpretado por la recta razón y no por los sentidos de la carne, regidos por la "lex fomes" del pecado. Y ley natural que es asimismo divina, puesto que ha sido grabada por el mismo Dios en el alma de los hombres.

Con lo cual SAN PABLO reelabora la idea estoica de la *nomos fysei* o *lex naturalis*, acomodándola al sentido teocéntrico y de exaltación de la libertad individual propios del cristianismo.

El naturalismo de raigambre estoica y el teocentrismo de esencia cristiana culminan en su teoría de la comunidad y del poder políticos. La comunidad política surge como exigencia de la naturaleza para mantener la paz en la convivencia (aportación estoica subrayada por CARLYLE), pero puesta en la naturaleza por mano de Dios (elemento cristiano). El cumplimiento de los fines humanos por Dios establecidos exige un orden pacífico y el Estado es el medio adecuado para establecer ese orden (*I Tim.* II, 2).

Por eso también la autoridad, de origen inmediato en la naturaleza y en la historia, procede mediatamente de Dios. "Non est potestas nisi a Deo", todo poder viene de Dios, declara expresamente SAN PABLO (*Ad romanos*, XIII).

El carácter natural del Estado hace que esté subordinado a las instituciones sociales anteriores, especialmente a la del matrimonio, que para SAN PABLO es base

de toda la ordenación política; en virtud de lo cual define sus caracteres de unidad (*Ad romanos* VII, 3) y de indisolubilidad (*I Ad corintios* VII, 10), siendo el primer expositor de la jerarquía de valores típica del pensamiento católico: hombre-familia-comunidad política.

136. *La patrística*.—Denomínase patrística a la pléyade de escritores que produce la Iglesia en los cinco primeros siglos de su existencia.

Son en su mayor parte santos padres, defensores del dogma con la pluma que a veces mojaban en la sangre martirizada de sus venas, que escriben en medio de las persecuciones con intención apologética para defender la fe de los ataques paganos y para confirmar con razonamientos o desenvolver las proposiciones del dogma.

Dividese en dos grupos: occidental y oriental.

Los padres del grupo occidental suelen escribir en latín y corresponden geográficamente al norte de Africa, a la península itálica y tierras situadas al oeste de ésta. Entre ellos se cuentan SAN CIPRIANO de Cártago, SAN CLEMENTE de Roma, TERTULIANO, LACTANCIO, SAN AMBROSIO de Milán, MINUCIO FELIX, SAN AGUSTIN y SAN ISIDORO, ya casi fuera de los límites cronológicos.

Los padres de la Iglesia oriental emplean el griego y ofrecen todas las preocupaciones de las gentes de cultura refinada y un tanto decadente, apegadas al desarrollo de los temas hasta la nimiedad y a profundizar los problemas apurando los últimos detalles. Entre los padres orientales descuellan: ORIGENES y SAN CLEMENTE de Alejandría, en el siglo III; SAN CIRILO de Alejandría y el monje ISIDORO PELUSIOTA en el siglo IV en Egipto; SAN BASILIO, SAN GREGORIO NACIANCENO y SAN GREGORIO DE NICEA, conocidos bajo el mote común de padres capadocios, en el Asia Menor; SAN JUAN CRISOSTOMO y TEODORETO de Ciró en la Siria del siglo IV.

En los §§ siguientes se dan cuenta de las doctrinas más importantes de cada uno de ellos en las materias referentes a la filosofía del derecho y de la comunidad política.

137. *Las doctrinas de los santos padres en particular.*—Hay en la literatura patrística dos direcciones fundamentales, ambas de acuerdo en basar la ley natural y el ordenamiento político en la voluntad creadora de Dios, pero diferenciadas en que los padres orientales tienden a insistir en el papel prestante de la actuación divina, mientras que los occidentales acentúan más el momento de la naturaleza como fuente de criterios de justicia superiores a las leyes positivas emanadas de los legisladores. Tendencias que responden respectivamente a la orientación teocósmica del pensamiento oriental y a los residuos estoicos que imperaban en el Occidente latino.

138. *SAN CLEMENTE de Alejandría.*—SAN CLEMENTE de Alejandría tiende, como todo el pensamiento del Oriente, a subrayar la importancia del papel de la divinidad, considerando al Logos divino como un Logos pedagógico, cual la fuente de la sabiduría racional y el motor paradigmático y activo de los actos, reglas y sentidos de la conducta humana.

El poder político se ordena a semejanza del ordenamiento divino del mundo y SAN CLEMENTE modifica la clasificación aristotélica de las formas de gobierno, para diputar como gobierno perfecto el divino o *dioikesis*, cuya correspondencia terrenal es la autoridad que el padre ejerce sobre el hijo (*Stromata*, I, 24).

139. *TERTULIANO.*—Es TERTULIANO en Occidente otro vehículo de recepción de las doctrinas estoicas en el ideario cristiano, elaborando la teoría de un derecho insito

en la naturaleza humana y válido para todos los hombres. En su *Apologeticus*, escrito hacia el año 197 para defender a los cristianos de la acusación de enemiga al emperador, expone la tesis cristiana de la obediencia a los poderes constituidos en cuanto fueron establecidos por Dios y en qué condiciones el emperador era, aun no queriendo, representante de la autoridad de Cristo.

140. ORIGENES.—En Oriente ORIGENES distingue dos especies de leyes: la divina, anclada en la naturaleza humana, cuyo legislador es el propio Dios y que denomina ley natural; y la ley del Estado, dictada por el príncipe, que llama norma política (*Contra Celsum* V, 37). Las normas políticas deben atemperarse a las naturales (*Contra Celsum* VIII, 65), punto en el que ORIGENES recoge la vieja concepción helénica del tirano para designar por tal al gobernante que no rigiera a tenor de la ley natural por Dios establecida (*Commentaria in Epistola ad romanos* IX, 26-27).

141. LACTANCIO.—El africano LACTANCIO desarrolla, partiendo de CICERON a quien toma siempre por modelo tanto especulativo cuanto literario, el concepto del derecho natural corrector de las leyes positivas como derivado de la recta razón, con lo que acaba de bautizar definitivamente la esencia de la concepción estoica de la naturaleza perfecta.

142. *Otras fundamentaciones de la ley natural.*—La fundamentación del derecho natural de Dios es reforzada en las concepciones orientales, al paso que en Occidente se tiende a recalcar el factor naturaleza humana.

De ello es muestra la manera en que SAN GREGORIO NICENO cimenta el derecho natural en la común paternidad de Dios que hace a todos los hombres semejantes en razón de hermanos; así como la forma en que TEODORETO DE CIRO procura reducir los preceptos de la ley natural a lo mandado por Dios en el *Decálogo* (*In Genesin*

quaestiones, 57), con lo cual confunde lo ordenado indirectamente por Dios a través de la naturaleza humana con lo que paladina y directamente declaró en la ley divina positiva.

Y en el lado occidental, la insistencia con que SAN AMBROSIO de Milán (339-397) subraya el carácter naturalmente orgánico de la sociedad equiparándole al del cuerpo humano, e insistiendo en la necesidad natural de la variedad en la organización política. "Omnes—dice—ergo unum corpus sumus et diversa membra, sed omnia corpori necessaria". Lo que le lleva a concebir la justicia como el resultado de una armonía natural de las cosas, muy de acuerdo con la fundamentación estoica de lo justo.

143. *La ordenación de la Iglesia*. SAN CLEMENTE de Roma.—La unidad institucional de la Iglesia, presumida en el texto evangélico, alcanza su punto culminante en las afirmaciones que el papa SAN CLEMENTE de Roma hace a finales del siglo I en una *Carta* dirigida a los cristianos de Corinto, en la que por primera vez se establece la doctrina de la unidad dogmática, disciplinaria y legal de la Iglesia como corporación universal; idea llamada a servir de base a toda una rama jurídica: el derecho canónico como disciplina autónoma.

BIBLIOGRAFIA

- BERTOLD ALTANER: *Patrología* (trad. castellana). Madrid, 1945.
ALEXANDRE BECK: *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur früher Kirchenrechtsgeschichte*. Halle a. S. 1930.
HANS EIBL: *Augustin und die Patristik*. München, 1923.
CONSTANTIN HOHENLOHE: *Einfluss des Christentum auf das Corpus Juris Civilis. Eine rechtshistorische Studie zum Verständnisse der Sozialen Frage*. Wien, 1937.

F. OVERBECK: *Studien zur Geschichte der alten Kirche*. Schloss-Chemnitz, 1875,

H. W. RÜSSEL: *Antike Welt und Christentum*. Amsterdam, 1944.

OTTO SCHILLING: *Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche*. Paderbon, 1914.

A. D. SERTILLANGES O. P.: *Le Christianisme et les philosophies*. Paris, s. d.

TH. SIMAR: *Theologie des hl. Paulus*. Freiburg i. Br., 1864.

BASILIIUS STEIDLE: *Patrologia seu historia antiquae literaturae ecclesiasticae*. Friburgo Brisgoviae, 1937.

LECCION DÉCIMACUARTA

SAN AGUSTIN Y SAN ISIDORO

144. *Vida y obras de SAN AGUSTIN.*—145. *La cristianización de PLATON.*—146. *Doctrina del orden universo.*—147. *Doctrina de la justicia política.*—148. *Filosofía agustiniana de la historia.*—149. *La filosofía del derecho de SAN ISIDORO de Sevilla.*

144. *Vida y obras de SAN AGUSTIN*.—El punto culminante de la literatura patristica tiene lugar en la obra de SAN AGUSTIN (354-430), converso al cristianismo y quizá la primera de sus figuras humanas, cuya historia de luchas espirituales íntimas en combate con los deseos de la carne y en búsqueda de la verdad, que él nos narrara maravillosamente en sus *Confesiones*, es tal vez la más conmovedora y apasionada historia entre todas las que registra el calendario de la humanidad.

SAN AGUSTIN nació en Tagaste (Africa), estudiando en su ciudad natal y en Madauro, pasando en el año 360 a completar sus estudios de retórica en Cartago, donde alcanza a leer el *Hortensio* de CICERON, obra que le causa una gran impresión que ya le durará toda la vida, y la *Biblia*, cuya sencillez le decepciona, cayendo en el círculo maniqueo por creer que las enseñanzas de MANES resolvían el problema de la compatibilidad de la existencia del mal con la perfección divina en su dualismo permanente de la ley y de las tinieblas entendidas como substancias materiales equiparables a la dualidad bien-mal en el universo. De su fervor maniqueo le disuade el encuentro con uno de los grandes hombres de la secta, el obispo FAUSTO, al no saber éste resolver las dudas que le planteara.

Hambriento de verdad quiere hallarla por los caminos del saber y marcha a Roma, donde espera encontrar sociedad de doctos y dedicarse al cultivo y docencia de las letras, ingresando allí en la escuela escéptica de los académicos, que más tarde, nuevamente insatisfecho con las teorías de éstos, abandona por el neoplatonismo. So-

licita y consigue una cátedra en Milán, donde el año 383 conoce al obispo de la ciudad, SAN AMBROSIO, cuyos sermones remueven sus viejas dudas acerca de la exégesis de la *Biblia*, que él había interpretado siguiendo "la letra que mata" (*Confesiones* V, 14, 24) en lugar de utilizar el método alegórico que SAN AMBROSIO practicaba. Una nueva lectura de las Escrituras con arreglo al método simbólico le convierte intelectualmente al cristianismo, comenzando entonces la lucha por superar el obstáculo de sus relaciones concubinarias con una mujer africana que no nombra a lo largo del relato, su "casi esposa anónima" (GIOVANNI PAPINI) con quien convivía desde los diecisiete años y que le había dado su hijo ADEODATO; lucha contra la fuerza de unos sentidos tan vivos en el temperamento meridional de AGUSTIN, cuya narración en el libro VIII de las *Confesiones* es sin ningún género de duda la más extraordinaria historia sentimental que se conoce.

Vencida también esta dificultad a primeros de agosto del año 386, se retira a la finca que su amigo VERECUNDO poseía en Casiciaco, acompañado de su madre, hijo y algunos amigos, a practicar vida de estudio y de oración. Bautizado en abril del 387 se traslada a Africa, donde vende el pequeño patrimonio paterno y funda un convento. Habiendo ido en 391 a Hipona para lograr la conversión de un rico indeciso, a petición del pueblo es ordenado sacerdote y funda allí un segundo convento. Consagrado obispo el 396, ocupa la sede de Hipona hasta el 430, muriendo el 28 de agosto, cuando los vándalos de GENSERICO asediaban las puertas de la ciudad.

Excepcionalmente hay que detenerse en la biografía de SAN AGUSTIN, porque en él es lo más importante, pese a ser tan importantes sus escritos. Trátase del alma más grandiosa que ha existido. hervidero de pasiones violentas siempre, a las que hubo de vencer con heroicos esfuerzos para lograr la tranquilidad interior. No ha habido otra figura tan trágicamente expresiva de la radical condición humana que hace la vida terrenal una pugna entre el yo de la gracia y el yo del pecado de carne sensual

y de orgullo intelectual. Paso a paso seguida en la vivísima prosa de las *Confesiones*, la existencia agitada de SAN AGUSTIN sobre todo en los tiempos que preceden a su conversión, es la más emotiva y aleccionadora de todas las lecturas.

Aparte las *Confesiones*, los escritos de SAN AGUSTIN que más interesan, son: *De civitate Dei*, primer sistema de filosofía de la historia; *Enarrationes in psalmos*, comentarios bíblicos; *De natura et gratia*, y multitud de cartas y tratados refutando las opiniones de donatistas, maniqueos, pelagianos y otras sectas heréticas.

145. *La cristianización de PLATON*.—Como SAN AGUSTIN hizo de su vida una ardiente búsqueda de la verdad y esta verdad únicamente pudo hallarla en Dios, todo su sistema tiene un carácter teocéntrico, aplicando al Dios cristiano las notas esenciales que de lo perfecto sabía por sus estudios filosóficos. Y como el meollo de su pensamiento lo formaba el neoplatonismo, su papel en la historia del pensamiento es el de rebautizar las doctrinas de PLATON, mejor dicho, del PLATON de los neoplatónicos del siglo IV.

Las ideas entendidas como arquetipos de los seres eran en PLATON un conjunto de principios últimos sin conexión con una causa superior; SAN AGUSTIN las recoge pero coordinándolas al referirlas a un Sér supremo, al Dios único del cristianismo; con lo cual conservan su papel activo y modelar, pero dejan de ser principios últimos para transformarse en atributos, que él denomina "*rationes aeternae*" de Dios. La teoría platónica de la función iluminadora que tales ideas ejercían sobre las cosas, es aceptada por SAN AGUSTIN apoyándose en el texto del *Evangelio* de SAN JUAN, I, 9: "*Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientes in hunc mundum*" (Era la luz verdadera, que alumbra a todos los hombres que vienen a este mundo).

Así concibe a Dios como la plenitud del sér, como el sér absoluto ejemplar de todos los demás seres, en cuanto es la unidad, la verdad o integridad y la bondad por excelencia, y unidad, verdad y bondad son los atributos propios de todo sér. En cuyo sentido Dios es inefable para las criaturas, en la medida en que todo lo absoluto es inefable para lo relativo; conclusión que SAN AGUSTIN apoya en cita al *Exodo* (III, 14), a aquel pasaje en que Dios dice a MOISES: "Ego sum qui sum" (Yo soy quien soy). Ni siquiera los atributos se distinguen del sér divino, porque la perfección de Dios consiste precisamente en su inalterable absolutividad.

146. *Doctrina del orden universo*.—El conocimiento de esa naturaleza divina está presente en el testimonio de nuestra conciencia, pese a lo relativo de la criatura racional. SAN AGUSTIN, a fuer de hombre fundamentalmente afectivo, cree en la voz interna del alma y admite que en el fondo de cada ser humano se halla escrita la ley total del universo. "Noli foras ire;—dice en *De vera religione* XXXIX, 72—in te ipsum redi; in interiore hominis habitat veritas".

Dios ocupa doble lugar respecto al universo; por una parte es su autor y por otra su modelo. Y todas las criaturas se ordenan en una serie de escalas ónticas que en Dios concluyen, siendo el conjunto un orden obra de Dios.

"Deus ordinavit omnia, et fecit omnia... et gradibus quibusdam ordinavit creaturas, a terra usque ad coelum, a visilibus ad invisibilia, a mortalibus ad immortalia. Ista contextio creaturae, ista ordinatissima pulchritudo, ab imis ad summa conscendens, a summis ad ima descendens, nusquam interrupta, sed dissimilibus temperata, tota laudat Deum" (*Enarrationes in Psalmos*, XLIV, 13).

Este orden universo instituido por y a semejanza de Dios existe en virtud de un principio ordenador, justo porque procede de Dios para establecer la armonía cósmica, y que se llama la ley eterna, definida como el mandato de Dios que manda conservar el orden universo y prohíbe perturbarlo. "Ratio vel voluntas Dei ordinem naturalem conservare iubens, perturbare vetans" (*Contra Faustum manicheum*, XXII, 27).

Como la naturaleza humana está corrompida a causa del pecado original, no puede servir de fundamento sólido a una regla de justicia; la cual debe buscarse en Dios y en la voluntad divina expresada en la ley eterna.

SAN AGUSTIN apura esta doctrina hasta sus últimas consecuencias, opinando que fuera de la ley eterna nada hay justo, puesto que toda naturaleza ajena a Dios está tarada y corrompida por el pecado. "Simul—escribe en *De libero arbitrio* I, 6, 15—etiam te videre arbitror in illa temporalis nihil esse justum atque legitimum, quod non ex hac aeterna sibi homines derivarint".

El orden no consiste en la uniformidad sino en la proporción armónica de los seres. Contra el hieratismo oriental de lo uno tan típico en los neoplatónicos, SAN AGUSTIN vuelve a la concepción platónica de la belleza como conjugación proporcionada y armónica de rasgos. La idea agustiniana del orden universo está calcada sobre la platónica de la belleza, siendo en uno y otro caso clave la proporción de la armonía; por lo que el orden universo es la equilibrada disposición de los seres, ocupando cada uno de ellos el puesto que le corresponde en la distribución de calidades y lugares querida por Dios y expresada en la ley eterna. "Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio" (*De civitate Dei* XIX, 13, 1).

147. *Doctrina de la justicia política.*—Como el orden es justo, la justicia consiste en la armonía querida por

Dios en el conjunto de las cosas que integran el mundo, es la virtud de poner cada cosa en su sitio, de dar a cada cual lo suyo. SAN AGUSTIN retorna también aquí a la fusión griega de belleza y justicia, pero añadiéndola el factor cristiano de ver en ella expresiones de la voluntad de Dios.

La consecuencia de centrar lo justo humano en Dios consiste en que la actuación de los Estados, igual que la conducta individual, será justa en la medida en que se amolde a los mandatos de Dios; y como Dios está representado en la tierra por una institución, la Iglesia, con un jefe visible, el papa, los poderes políticos serán justos o injustos según se acomoden a las admoniciones y preceptos de las jerarquías religiosas.

El primer requisito para que una comunidad sea rectamente gobernada es el de reverenciar a Dios y respetar los derechos de sus representantes sacerdotales. "Iustitia porro ea virtus est, quae sua cuique distribuit. Quae igitur iustitia est hominis, quae ipsum hominem Deo vero tollit, et inmundis daemonibus subdit? Hocce est sua cuique distribuere? An qui fundum aufert ei a quo emptus est, et tradit ei qui nihil in eo habet juris, injustus est; et qui se ipsum aufert dominanti Deo, a quo factus est; et malignis servit spiritibus, justus est?" (*De civitate Dei* XIX, 21, 1). O sea, que la justicia viene a ser práctica de los preceptos de la religión cristiana.

El poder político viene de Dios y el único título para ejercerlo que cabe alegar por los gobernantes es el de cumplir los preceptos de la justicia, entendida tal como SAN AGUSTIN la entendiera. "Remota itaque iustitia, qui sunt regna nisi magna latrocinia?" se pregunta en *De civitate Dei* IV, 4, con palabras que se han hecho famosas. Lo que según el obispo de Hipona distingue al po-

der político ordenado del tiránico, a los gobernantes de los bandidos, es la observancia de la justicia, o sea de los preceptos de Dios.

148. *Filosofía agustiniana de la historia.*—Roma persiguió según SAN AGUSTIN a los creyentes en el Dios verdadero y por eso toda la obra del imperio romano queda tachada de injusta y sus conquistas de simples robos. La historia universal entera es interpretada por SAN AGUSTIN en su gran obra *La ciudad de Dios* como una pugna secular entre lo justo y lo injusto, entre los que siguen la ley de Dios y quienes la vulneran. En este dualismo, el amor a Dios crea la ciudad celeste de los bienaventurados, de los que viven según normas de justicia; el amor del mundo forjó la ciudad del diablo, de los que viven dedicados a cosas de la carne y a asuntos de la tierra.

Es evidente que, aunque SAN AGUSTIN no llegue a declararlo de un modo expreso, la ciudad de Dios viene en último término a coincidir con la Iglesia, al paso que la ciudad diabólica es más o menos el Estado; la Jerusalén agustiniana es el papado, porque a la sombra del sumo pontífice se congregan aquellos que anteponen a todo el amor a Dios, mientras que en su simbólica Babilonia caen cuantos ponen su corazón en cosas mundanales, y “a estas dos ciudades las hicieron dos amores: a Jerusalén la hizo el amor de Dios, a Babilonia la hizo el amor al siglo” (*Enarrationes in Psalmos* LXIV, 2). Amor al siglo que a la larga hace de la comunidad política la ciudad diabólica, porque acaba siempre en el desprecio hacia Dios, según asevera expresamente en *De civitate Dei* XIV. 28: “Fecerunt itaque civitates duas amore duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui”.

La conclusión es que las formas políticas seculares son todas igualmente malas, como lo muestra la histo-

ria de Roma, donde todas ellas resultan sistemáticamente nocivas; lo esencial es que el poder político se subordine al religioso, siendo la potestad de éste siempre de una calidad superior. En el fondo es su visión la secuela de un extremado predestinacionismo y del desprecio que hacia las cosas terrenales sentía el "homo christianus"; es la filosofía de una época de crisis, cuando todos los valores del mundo clásico se venían al suelo y mirar al cielo era la única salida de una humanidad en trance de desaparecer.

149. *La filosofía del derecho de SAN ISIDORO DE SEVILLA.*—Cierra la pléyade patrística SAN ISIDORO de Sevilla († 636), que en sus *Etimologías*, libro en que resume enciclopédicamente todo el saber clásico para servirlo debidamente ordenado y en sistema a las bárbaras gentes ulteriores, recoge con rigor técnico perfecto las doctrinas jurídicas de la antigüedad.

Para SAN ISIDORO todo poder viene de Dios, así como todas las nociones de justicia. El derecho es la justicia en la convivencia humana, pudiendo ser de seis clases: militar, propio de la guerra; público, el aplicable a magistrados y sacerdotes; quiritario, al estilo de la vieja Roma; natural, común a todas las naciones por instinto de la naturaleza y sin estar positivamente legislado ("commune omnium nationum et quod ubique instincto naturae, non constitutione aliqua habetur" (*Etimologiae*, V, 4, 1); civil, el que se da cada pueblo ("quod quisque populus vel civitas sibi proprium humana divinaque causa constituit". *Etimologiae*, V, 5); y de gentes, aquel que siguen casi todas las naciones ("quod omnes fere utuntur". *Etimologiae*, V, 6).

La diferenciación entre el derecho natural y el de gentes es entendida en el sentido de que, si bien los dos

proceden de la naturaleza, el natural proviene directamente, mientras que el de gentes requiere cierto acuerdo previo para su validez, aunque tal acuerdo sea meramente tácito. De donde SAN ISIDORO postula un principio de intervención pactada—aunque de pacto tácito—que da cierto aire de positividad al *ius gentium*, a lo menos al modo en que él lo concibe.

BIBLIOGRAFIA

- P. ALFARIC: *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin. I. Du manichéisme au néoplatonisme*. París, 1918.
- GUSTAVE COMBES: *La doctrine politique de Saint Augustin*. París, 1927.
- FRANCISCO ELIAS DE TEJADA: *Las doctrinas políticas de los escritores hispano-bárbaros* (en prensa).
- JOHN NEVILLE FIGGIS: *The political aspects of St. Augustine's City of God*. London, 1921.
- ETIENNE GILSON: *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. París, 1929.
- J. MAUSBACH: *Die Ethik des hl. Augustinus*. Freiburg i. Br., 1929.
- H. REUTER: *Augustinische Studien*. Gotha, 1887.
- OTTO SCHILLING: *Die Staats-und Soziallehre des hl. Augustinus*. Freiburg im Breisgau, 1910.
- ANTONIO TRUYOL SERRA: *El derecho y el Estado en San Agustín*. Madrid, 1945.
- C. A. VEGA: *Introducción a la filosofía de San Agustín*. El Escorial, 1928.

LECCION DÉCIMAQUINTA

EL PENSAMIENTO ARABE

150. *El islamismo.*—151. *Los momentos del Islam.*—152. *Escuelas políticas.*—153. *La doctrina clásica.*—154. *La doctrina política ortodoxa:* a) *teoría del califato regular.*—155. b) *teoría del califato irregular.*—156. c) *teoría de los sultanatos.*—157. *La escuela xiita.*—158. *Los zaiditas.*—159. *Los defensores del imán oculto.*—160. *Los karayitas.*—161. *El uahabismo.*—162. *Los bektachí.*—163. *Los almadiyah.*—164. *Los mutazilitas.*—165. *Las influencias helénicas.*—166. *Otros tratadistas clásicos.*—167. *Las escuelas jurídicas.*

150. *El islamismo*.—El islamismo es un movimiento religioso y político que aparece en Arabia en la primera mitad del siglo VII de nuestra era.

Su fundador fué MOHAMMED BEN ABD-ALLAH BEN ABD-EL-MUTTALIB (570-632), comerciante oriundo de La Meca, que en sus frecuentes viajes como jefe de caravanas trabó conocimiento con las culturas cristianas y hebreas, y al cual durante la pascua de Ramadán del año 610 se apareció el arcángel San Gabriel haciéndole la primera de una serie de revelaciones recogidas en un libro llamado *Alcorán* o *La lectura*. Fundador de una nueva doctrina religiosa ceñida a la adoración del Dios único, fué perseguido por sus conciudadanos teniendo que huir a la ciudad de Tathrib (desde entonces apodada la ciudad por excelencia o *Medina*), de la que irradió una actividad parte belicosa y parte proselitista con la que arrastró a todos los pueblos de la Arabia, dotándoles de unidad espiritual y nacionalista.

151. *Los momentos del Islam*.—En el pensamiento de MAHOMA el Islam no es una religión nueva distinta del cristianismo y del judaismo, tal cual ha venido a ser posteriormente, sino coincidente con ellas en que sus creyentes lo abandonan todo en manos de Dios. En el *Corán* se da el calificativo de creyentes en Dios y se tiene por pertenecientes al Islam a Abraham (III, 60), Jacob y su hijo José (XII, 102), Moisés (X, 84) y en general a

todos los israelitas y cristianos (XXVIII, 52-53). MAHOMA se tiene a sí propio por el postrero de una cadena de veinticuatro profetas, entre los cuales se cuentan MOISES y JESUCRISTO, siendo la suya la predicación suprema y definitiva de la fe de Dios; más que el destructor del cristianismo y judaismo, aspira a ser quien complete las enseñanzas de estas dos religiones.

Históricamente el islamismo representa el nacionalismo árabe, tanto en lo político cuanto en lo religioso, ya que ambas facetas son inseparables para la mentalidad de los hijos del desierto. Al trazar los requisitos del profeta enviado por Dios, MAHOMA se retrata como profeta solamente para los suyos, pues, además de exigir sea portador de una revelación escrita recibida del Dios único y verdadero, requiere pertenezca al pueblo al que anuncia la verdad y que le hable en su propia lengua (*Corán* XIV, 4.—XIII, 29.—XXVIII, 45.—XLII, 2 y 5). MAHOMA no se tuvo a sí mismo por profeta enviado a todas las gentes, sino por restaurador del culto al verdadero y único Dios entre los pueblos de la península arábiga, según ha demostrado en profunda crítica de las leyendas y tradiciones en torno a su vida el príncipe LEONE CAETANI en sus *Studi di storia orientale*.

La política de sus primeros sucesores fué asimismo una política estrictamente nacionalista, que culmina en el gobierno de OMAR (634-643), preocupado de levantar una barrera para impedir la confusión entre los árabes y los pueblos conquistados. OMAR decretó una supremacía de los árabes sobre los "infieles" en todos los terrenos; solamente aquéllos podían llevar armas o montar a caballo, debían vestir trajes de modelo distinto y hasta construir más altas sus viviendas.

Las influencias de los pueblos vencidos, tanto más fuertes cuanto mayor era el desnivel cultural con los rudos vencedores, fué limando este nacionalismo y dando al Islam un sentido universal. El momento del cambio lo señala la instauración de la casa de los Omeyas el año 681. MOAUIYA, jefe de los Omeyas, gobernaba Damasco y Siria, en tanto que ALI-BEN-TALIB, yerno de MAHOMA, te-

nía la península arábiga. Con la victoria de Kerbela, batalla en que murió HUSAIN, nieto de MAHOMA, triunfó la tendencia universalista y Damasco vino a ser la capital de un nuevo imperio oriental bajo el gobierno autoritario de los Omeyas y, a partir del año 747, de los Abbásidas.

152. *Escuelas políticas*.—Como en toda doctrina oriental, lo religioso y lo político van unidos entre los árabes y toda teoría política es a la par una fórmula religiosa.

Las escuelas más importantes son: a) la teoría clásica o "sunnita"; b) los xiitas, en sus distintas ramas; c) los karayitas; d) los bektachitas turcos; e) el uahabismo; f) los ahmadiyitas de la India; y g) los motazilitas.

153. *La doctrina clásica*.—Se caracteriza por utilizar el *Corán* y las *sunnas* o tradiciones como datos para construir una doctrina política.

El pensador más importante de esta tendencia es ABULHASSAN ALI-BEN-MOHAMMED-BEN-HEBIB IL MAUERDI, o "Vendedor de agua de rosas" (974-1058).

Oriundo de Basora y empleado en la administración, donde desempeñó entre otros cargos el de juez provincial, aunque no publicó nada durante su vida, IL MAUERDI dejó compuesto un libro titulado *Al-hakem es-Sultaniyah* o *Reglas del mando*, que es el tratado clásico del derecho político islámico.

El cimiento teológico del Islam está en la consideración fatalista de que el destino pende irremisiblemente de la voluntad de Dios, de su *qádar* o decreto divino, que ejerce sobre los actos humanos una *gabr* o coacción imposible de resistir. Dios tiene predeterminado desde el principio de los tiempos cuanto haya de suceder y su

predeterminación o *qadâ'ua-qâdar* se realiza ineludiblemente.

Y como, para el teólogo sunni, Dios es único en su esencia o *dhât*, en sus atributos o *sifât* y en sus actos o *af'âl*, el único agente activo del universo es Dios, creador y mantenedor del mundo y de los hombres (*Corán* XXXVII, 99).

La moral es así un apéndice de la religión. La teoría del *gabr* cierra las puertas a toda actividad libre del hombre de una manera mucho más exagerada que el propio "servo arbitrio" luterano, no estableciendo ninguna diferencia entre la actividad de los seres vegetales, animales y racionales. "La proposición: Zaid ha robado, equivale a la de: Zaid ha muerto. Dios es quien le hace robar o le hace morir. La imposición de obligaciones morales y religiosas, de los *taklif*, es por ende arbitraria; queda a capricho de Dios la distribución de premios y de castigos" (MARTINO MARIO MORENO.)

El intermediario entre la voluntad omnipotente de Dios y los actos de los hombres que conviven es el *califa* o representante del Profeta, denominado también *imán* o sumo sacerdote y *emîr al-mu'minin* o príncipe de los creyentes.

Kalifah viene de *halafa* — el que está en lugar de algo o de alguien.

El *califa* está a la cabeza de la comunidad islámica con dobles títulos religiosos y seculares, siendo su función principal la de guardador de la Ley divina y el encargado de su cumplimiento.

Es quien vela por que se cumpla el tema principal de la civilización islámica: el cumplimiento de la voluntad de Dios. Precisamente lo que *Muslim* quiere decir es esto, ya que Islam es gramaticalmente el participio del verbo *salama*, que corresponde a la significación

de estar sano y salvó; sano y salvo con vistas a una salud espiritual, o sea, andar recto, obrar según las normas coránicas de vida; cuyo sentido da exactamente la forma cuarta de esa raíz, que es *islam*, literalmente sumisión total a Alá. No es pura casualidad gramatical que de la misma raíz fonética *salama* se derive, junto con *islam* y en su forma segunda, la voz *tastim*, equivalente a seguir ciegamente los mandatos de alguien.

154. *La doctrina política ortodoxa:* a) *teoría del califato regular.*—Para regentar la comunidad islámica, la doctrina ortodoxa admite tres clases de gobernantes: a) califas regulares; b) califas irregulares; y c) sultanes.

a) El califato regular es el gobierno de los cuatro sucesores del Profeta: ABU-BEKR, OMAR, OTMAN Y ALI, tenido por perfecto hasta el punto de que los hechos de éstos cuatro califas “santos” constituyen fuente legal en el derecho político musulmán y el modelo para todos los señores y príncipes.

“Si los ingleses consideran la *Magna Carta* como la carta fundamental de su libertad y si los franceses encuentran esa carta en la *Declaración de los Derechos del hombre*, los musulmanes miran al gobierno de los “cuatro califas justos” como el documento que afirma, y no con meras palabras sino mediante hechos, su libertad política”. (A. SANHOURY).

La fundamentación teológica del califato regular se halla en un *hadiz* del Profeta, el cual en cierta ocasión declaró; “Después de mi muerte, el califato durará por espacio de treinta años; más tarde se trocará en un poder de dominación”.

Son características del califato regular:

1) Basarse en una concepción contractual del poder. Jamás el califa asciende al trono por la violencia,

sino que es nombrado bien por su antecesor bien en virtud de un llamado "contrato de califato", del que es muestra el *hadiz* que narra la sucesión de OMAR: "Cuando Abu Lulu le hubo herido y supo que le desahuciaba el médico Omar dijo: Toma tus disposiciones últimas e instituye un cónclave de seis personas. Y di: Esta autoridad pertenece a Alí, y lo mismo a Zubair; y a Otmán, y también a Abd-er-Rahman ben Auf; y a Talja, y asimismo a Saad ben Abuuagqaz. Después de la muerte de Omar (a quien Dios bendiga), cuando se hubo reconocido el principio del nombramiento por cónclave, Abd-er-Rahman ben Auf dijo: Ceded vuestros derechos a tres de entre vosotros. Y Zubair dijo: Yo cedo mis derechos a Alí. Y Talja dijo: Yo cedo mis derechos a Otmán. Y Saad dijo: Yo cedo mis derechos a Abd-er-Rahman. Y así el número de miembros del cónclave se redujo de seis a tres, saliendo fuera los otros tres. Entonces Abd-er-Rahman dijo: ¿Quién de vosotros quiere renunciar al poder para que le confiemos el oficio de decidir, jurando antes que buscará diligentemente el bien común?. Como callasen ambos, dijo entonces Abd-er-Rahman: ¿Queréis confiarme la decisión? Yo me esmeraré y juro a Dios he de portarme con vosotros como verdadero amigo. Los dos dijeron: Sea. Y él dijo: Esto es cosa hecha. El número de miembros del cónclave se ha reducido de seis miembros a tres; y después de estos tres no quedan más que Alí y Otmán. Abd-er-Rahman se mezcló con las gentes del pueblo para conocer sus opiniones y al llegar la noche llamó al dueño de la casa en que se celebraba la reunión, Misuar-ben-Majzama, y le consultó. Inmediatamente llegó a los dos candidatos y les tomó juramento de que si él prestaba homenaje a uno de ellos actuaría según la ley y la tradición del Profeta, y de que si rendía homenaje a su rival escucharía y obedecería. Hecho esto rindió homenaje a Otmán, hijo de Affán".

2) Reunir determinadas condiciones personales: ser musulmán, libre, varón, púber, sano de mente, con capacidad física que pierden los sordos, mudos, ciegos y

paralíticos, conocedor de la ley, prudente, valeroso, justo, y pertenecer a la tribu de los Quraichitas, de la que era miembro MAHOMA.

3) Su *ualaya* o poder es indivisible, recibido de Allah, continuación del tenido por MAHOMA aunque no tan amplio como el del Profeta, y simboliza la unidad de fe de todos los creyentes del Islam.

El *ualaya* califal está limitado por la ley coránica. ABU-BEKR decía a los suyos: "Obedecedme en la medida en que yo obedezco a Dios y a su profeta; si yo les desobedezco no debéis seguir mis órdenes.

155. b) *Teoría del califato irregular.*—Con la subida al poder de MOAUIYA en el año 681 se entroniza la casa de los Omeyas y desaparece el califato regular, tanto por ocupar violentamente el califato cuanto por ser de la estirpe de los Beni Taim. Su *ualaya* sigue siendo continuación del de los califas anteriores, mas su gobierno no tiene ya la condición de perfecto.

En el siglo X desaparece incluso la unidad del püesto califal, al tomar el título de califa en el año 909 el emir fatimí de Cairuán, y más tarde, en 929, ABD-ER-RAHMAN III de Córdoba.

La justificación del califato irregular está en la necesidad de que haya un gobernante, aunque no goce todos los requisitos apetecibles exigidos por la ley y la *sunnas*.

Más que un califato justo es un califato permitido, según la distinción corriente entre los tratadistas árabes, fundados en que un gobierno por malo que fuere es preferible a la ausencia de un poder que imponga el orden, o, en frase de AL-TAFTAZANI, para que alguien continúe la obra del Profeta.

El califato irregular debe amoldarse en todas las circunstancias al paradigma del califato regular, rigiéndose por los mismos principios en la medida en que fuera posible, dada su propia imperfección constitutiva.

156. c) *Teoría de los sultanatos*.—El califato irregular concluye al tomar Bagdad los tártaros el año 1258, restaurándose por el sultán turco SELIM II en 1517 y siendo abolido nuevamente al implantarse la república turca en 3 de marzo de 1925. Por lo cual aparece el mundo islámico fragmentado en distintas parcelas regidas por príncipes no califales o *sultanes*, ya precedidos desde el siglo X por los buyís del Irán occidental, los Lamdanís de la Mesopotamia, los Ijsidas de Siria, los Fatimís africanos, los Samanís del Qurasán, los Qármatas de la Arabia meridional, los Daylamís del Tabaristán y los Baridís de Basora.

Este régimen extraordinario viene a ser un califato irregular sin título califal, justificándose y rigiéndose por los mismos principios y reglas del califato irregular.

157. *La escuela xiita*.—Intégranla aquellos que sostienen que el califato pertenece a la familia de ALI-BEN-TALIB, yerno de MAHOMA por esposo de FATIMA, único descendiente del Profeta, cuarto de los califas justos y calificado, incluso por los sunnitas, de primer creyente del Islam.

Xiah quiere decir partidario, sobreentendiéndose partidario de la causa de ALI. Los xiitas se tienen por los más puramente ortodoxos, calificando de heréticas a las demás escuelas y acusándolas de menospreciar la sangre del Profeta.

Históricamente el *xiismo* representa el intento de mantener al Islam dentro de su nacionalismo árabe ori-

ginario, contra la internacionalización que simboliza el gobierno de los Omeyas en Damasco.

Los *xiitas* se dividen en muchas ramificaciones, concordando todas únicamente en la devoción a la casa del Profeta, pero adoptando múltiples maneras, de las cuales las más importantes son: los *zaiditas* y los defensores del Imán oculto.

458. *Los zaiditas*.—Después de la muerte de ALI sus partidarios se reagruparon en torno a ILHASSAN, hijo suyo y de FATIMA, hombre débil y contemporizador que hizo paces con MOAUIYA renunciando a sus derechos al trono. Su hermano IL HUSSAIN tomó de nuevo las armas, muriendo en 681 en la batalla de Kerbela a manos de YAZID-BEN-MOAUIYAH, entonces califa. Un nieto de IL HUSSEIN, llamado ZAID, se sublevó en 740 inaugurando una serie de tentativas que culminan con la creación en el Tabaristán hacia el año 864 de una monarquía zaidita que duró por espacio de tres siglos, y de otra hacia 901 en el Yemen, que subsiste todavía.

Los zaiditas no se plantean el problema de la justificación del Estado, no tienen siquiera una teoría del poder político, limitándose a la cuestión de la transmisión del poder (BERGSTÄSSER), que recae según ellos, no en los descendientes de AL HUSSEIN, sino en cualesquiera de los sucesores del Profeta con autoridad para imponer el orden y propagar la fe entre los infieles.

459. *Los defensores del Imán oculto*.—Son los *xiitas* fieles al derecho de primogenitura, que siguieron al nieto mayor de ALI llamado MOHAMMED IL-BAQIR y a sus sucesores hasta el duodécimo MOHAMMED-BEN-HASSAN IL-ASKARI, según ellos misteriosamente desaparecido para renacer al final de los tiempos bajo el título de IL MAHDI. Esta es la doctrina oficial del Irán.

A tenor de esta doctrina, los príncipes terrenos no son vicarios de MAHOMA, sino de ese imán oculto, go-

bernando en su nombre y bajo la inspiración de tal “señor del tiempo” o *qayyim az-zaman*; razón por la cual el primer Parlamento de la Persia contemporánea se inauguró “con el consentimiento y bajo los auspicios del señor del tiempo” y en las caballerizas reales hay siempre un caballo ensillado con montura de oro esperando venga a montarlo el Imán oculto.

160. *Los karayitas*.—Los *karayitas* o separados son una secta fundada por un grupo de *xiitas* extremistas, que abandonó la causa de ALI cuando éste accedió a someter a un árbitro sus discordias con MOAUIYAH el año 657, por estimar indigno de ser sujeto de derechos divinos quien los sometía al juicio de los hombres.

Los *karayitas* son los puritanos del Islam y han elaborado una teoría del califato de inspiración extremista. Según ellos no se requiere ninguna condición exterior para ocupar el cargo, pudiendo ascender a él gentes de toda suerte y condición, “hasta un esclavo negro de Abisinia”. La condición esencial es la rectitud moral y la fe en Dios; el califa que cae en pecado o *fasik* debe ser depuesto, en consecuencia.

Los *karayitas* exaltan hasta lo inconcebible el poder de Dios y el fatalismo de los actos humanos. Sus núcleos actuales en Africa del Norte y en Zanzíbar se llaman por eso *ibaditas*, en atención a que en el *Corán* (XVII, 1.—XVIII, 1, 18 y 22) se denomina *ibad* o siervo a cada uno de los creyentes.

161. *El uahabismo*.—Como todas las islámicas es una secta a un tiempo política y religiosa, que pretende restaurar al Islam a su condición primitiva, tornando al más exagerado monoteísmo y negando incluso culto a la persona de MAHOMA o a los santos islámicos. Fundada

en el siglo XVIII por el teólogo MOHAMMED BEN ABDEL-
EL-*UAHHAB* (1703-1792), es hoy el credo de la Arabia sau-
dita y representan la vuelta a la interpretación del Is-
lam como nacionalismo árabe.

162. *Los bektachi*.—Secta nacionalista turca, que sostiene las doctrinas *xiitas* exponiéndolas en lengua otomana y defendiendo la guerra santa en todo momento y ocasión. Fué fundada por el santón turco HAGI BEK-TACH VELI (1326-1359) y sobrevive todavía en Albania, habiendo tomado sus componentes, generalmente dedicados a las armas, el sobrenombre de *jenízaros*. Son expresión de un nacionalismo turco, *xiita* y belicoso.

163. *Los almadiyah*.—Rama india, procedente de la ortodoxia *sunni*, que aspira a ser religión universal incorporando a su dogma doctrinas hindús y cristianas. Su fundador MIRZA GHULAM AHMED, natural del Penjab (1836-1908), se presentó a la vez como Mesías, Mahdí y Krisna para satisfacer a cristianos, mahometanos e indios. Representa un Islam remozado en el que han desaparecido todos los principios políticos del califato.

164. *Los mutazilitas*.—Son los racionalistas del Islam, contrastando con las demás escuelas por su libertad de interpretación de los textos sagrados, a los que aplican un alegorismo sin límites que a menudo escandaliza a los partidarios de otras tendencias, los cuales tienen a los mutazilitas por verdaderos heterodoxos.

Muestra de ello sea la doctrina del califato del doctor motazilita DHIRAR BEN AMR, para quien el califa no sólo puede ser elegido fuera de la tribu de Quraich, sino que, teniendo que optar entre un quraichita y un negro, dice preferiría al último, puesto que sería más fácil deponerle caso de que transgrediera los preceptos de la ley o las tradiciones del Profeta.

165. *Las influencias helénicas.*—Al lado de esos movimientos dentro del Islam, la recepción de la cultura griega produjo un florecer científico que cuaja en una serie de escritos doctrinales sobre materias jurídico-políticas.

HONEIN BEN ISAAC tradujo al árabe la *Politeia* y las *Nomoi* platónicas en el siglo III de la Hégira, y YAHYA BEN ABI EL TECRIT, cristiano jacobita, vertió nuevamente las *Nomoi* en la centuria IV. Continuando la influencia platónica hasta llegar a ser sus doctrinas lema de discusión ordinaria, tanto que el doctísimo TABIT BEN KORRAH (221-288 de la Hégira) compuso un tratado para solventar las aparentes antinomias que otros encontraban en la *Politeia* de PLATON.

Pero el gran receptor del pensamiento político griego entre los árabes fué MOHAMMED BEN MOHAMMED BEN TARKHAM ABU NASR EL-FARABI (870-950), calificado por ABENJALICUM del "mayor filósofo del Islam". ALFARABI comentó la *Ética a Nicómaco*, publicó un extracto de las *Nomoi* de PLATON y, sobre todo, escribió bajo inspiración aristotélica *La ciudad modelo* (*Al-Madinah il-fâdhila*) y el *Catálogo de las ciencias*.

La ciudad modelo de ALFARABI es el intento de formular la teoría de un supuesto imperio universal, islámico aunque expresamente no lo diga, gobernado por un hombre con todas las características del califa regular, "señor de toda la tierra habitada" y realizador dentro de la mentalidad musulímica del gobierno platónico por los filósofos.

Contra las influencias helénicas se levanta una poderosa corriente ortodoxa, que culmina en la figura de AL-GAZALI (1058-1111), profesor en Jerusalén y en Damasco y autor de *Tehâfut el-Falasifât* o *Destrucción de los filósofos*, libro radicalmente opuesto a la interpretación alegórica de los textos coránicos y enemigo de la especulación política.

166. *Otros tratadistas clásicos.*—Otros tratadistas clásicos de la filosofía islámica del derecho y del Estado, son:

El visir NIZAM UL-MULK, que compuso en el siglo XI para el sultán persa MELIK-SHAH un *Tratado del gobierno* o *Siasset Nameh*, profundamente original y rico en observaciones personales.

ABU IL-FAZL, visir del emperador mongol AKBAR, que a finales del siglo XVI escribió un verdadero tratado de ciencia de la administración, el más antiguo entre los árabes, bajo el título de *Reino de Akbar* o *Ain i-Akbari*, donde en cinco libros detalla con esmero y técnica la organización del Imperio.

Y sobre todo ABENJALDUN (1332-1406), de familia tunecina oriunda de Sevilla, cuyos *Prolegómenos* o *Muqqadimah* a su *Historia universal* han sido juzgados por GUMFLOWICZ como el más antiguo de los estudios sociológicos. ABENJALDUN define al Estado como un régimen de fuerza originado en el apetito de poder de unos hombres determinados que lo fundan, pero observa que solamente puede ser constituido cuando se dan determinadas condiciones de homogeneidad territorial, racial o lingüística, constituyendo la exposición de semejantes condiciones un verdadero análisis sociológico sobre los fundamentos naturales de las comunidades políticas.

167. *Las escuelas jurídicas.*—El *fiqh* o derecho tiene un sentido más amplio que entre nosotros, abarcando además de lo propiamente jurídico la moral y la jurisprudencia, en torno a la ley canónica o *shariah*, alrededor de la cual gira toda la legislación y doctrina de las ramas jurídicas seculares.

Las fuentes del derecho musulmán son cuatro: el *Corán* o ley escrita; las *sunnas* o tradiciones y los *hadiz*

o narraciones de hechos y dichos del Profeta, a menudo apócrifos; el *ichmáa* o consenso de la comunidad; y el *qiyás* o razonamiento por analogía.

Acerca del valor de estas fuentes hay cuatro opiniones o escuelas: a) la *hanífita*, fundada por ABU HANIFA († 767), que da gran importancia al razonamiento analógico o *qiyás*, pasando por la más libre y racional de todas; b) la *malekita*, fundada por MALIK BEN ANNAS († 795), la más ceñida a las tradiciones y *hadices*; c) la *xafeita*, creada por el imán AX-XAFI († 820), que quiere mediar entre las anteriores; y d) la *hanbalita*, fundada por AHMED BEN HANBAL († 855), que se atiene estrictamente a la letra coránica.

El conjunto de estas tendencias se denomina los cuatro ritos o *al-madhahib al-arbaah*, representando las cuatro posiciones capitales de la filosofía del derecho de los juristas árabes.

BIBLIOGRAFIA

- G. BERGSTRASSER: *Grundzüge des Islamischen Recht*. Berlin und Leipzig, 1935.
- CARRA DE VAUX: *Les penseurs de l'Islam*. Cinco tomos. París, 1921 y ss.
- I. GOLDZIEHER: *Le dogme et la loi de l'Islam. Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane*. (trad. francesa). París, 1920.
- MAX HORTEN: *Die Philosophie des Islam*. München, 1924.
- ABOU'L-HASSAN ALI IBN MOHAMED IBN HABIB EL-MAWERDI: *El Ahkhâm es-Sulthaniya. Traité de droit public musulman*. París, 1901.
- A. MEZ: *El Renacimiento del Islam* (trad. Vila). Madrid, 1936.

- A. SANHOURY: *Le Califat. Son evolution vers une société des nations orientale*. Paris 1926.
- D. SANTILLANA: *Istituzioni di diritto musulmano malichite*. I. Roma, 1925.
- R. STROTHMANN: *Das Staatsrechts der Zaiditen*. Strassburg, 1912.
- GAETANO TROVATO: *L'Islam religione di popolo (Critica all'universalità dell'Islam)*. Palermo, 1939.
- I. FRIEDLANDER: *Die Messiasidee im Islam*. En el *Festschrift für A. Berliner*. Frankfurt am Main, 1903, páginas 116-130.

LECCION DÉCIMASEXTA

EL IMPERIO BIZANTINO Y LA EDAD OBSCURA EN OCCIDENTE

168. *La edad media.*—169. *El imperio de Oriente.*—170. *Escritores bizantinos.*—171. *Occidente. Los bárbaros.*—172. *Aparición del feudalismo.*—173. *La cristianización de los bárbaros.*—174. *Gelasianismo y gregorianismo en las relaciones entre Iglesia y Estado.*—175. *El neoagustinianismo político.*

168. *La edad media.*—Al finalizar el mundo antiguo con la caída del imperio de Occidente en manos de los bárbaros que desde el norte le invadieron, el cristianismo había logrado calar hasta las más profundas capas del alma del hombre mediterráneo. En costumbres, religión, arte y literatura, son temas cristianos los motivos inspiradores y autores cristianos los pocos nombres que vale la pena sacar del pozo del olvido.

Semejante tonalidad cristiana es la nota típica de la Europa de los diez siglos que siguen en esa edad que corre, un poco artificialmente trazada, desde la caída del imperio de Occidente en 476 hasta la toma de Constantinopla por los turcos en 1453. En las dos ramas que heredan la cultura clásica, la oriental unificada bajo el cetro de los emperadores bizantinos, y la occidental, fragmentada políticamente en cien pedazos rivales y enemigos, lo cristiano constituye el centro de toda la vida humana, y por tanto también de la filosofía del derecho y de la comunidad política.

La concepción del hombre medieval es la de un cosmos creado y sostenido por Dios en sucesivas creaciones originaria y continuada, en el cual todos los seres se ordenan en cerradas jerarquías cuyo soporte final es el Ser supremo y perfecto por excelencia que de la nada las sacó. Por debajo de todos los cambios y fluctuaciones el hombre de los siglos medios concibe una serie de escalas en seres de todos los órdenes de la vida: en lo ontológico, en lo religioso, en lo político y en lo físico; en una de

esas escalas se coloca al hombre como punto de intersección entre lo espiritual, que le llama eternamente para después de la muerte, y lo material, que es la existencia terrena entendida a la manera de tránsito pasajero entre el nacer de la nada que es de donde la sacara Dios y el morir que es rendir cuentas a Dios mismo.

Semejante perspectiva hace que la religión informe todas las actividades de unos seres llamados a ganar en su actuación terrenal un paraíso o un infierno sin límites. El "homo medievalis" es fundamentalmente un "homo religiosus", de fe lintera con el fanatismo, que se da del todo en las cuestiones religiosas y vive siempre como en un destierro, con los ojos puestos en el más allá que ha de ser su verdadera y definitiva patria.

La filosofía del derecho y del Estado refleja fielmente tal perspectiva vital, hasta el punto de que casi todas las cuestiones, no sólo se cimentan en la teología, pero son meras secuelas de disputas teológicas. Tanto en Oriente como en Occidente la Iglesia es inseparable del Estado y el dogmatismo religioso se confunde con el dogmatismo jurídico-político sin que sea posible escindir uno del otro.

Y en la cultura lo mismo. En Oriente y en Occidente, a partir de los escritos de SAN CLEMENTE de Alejandría y de ORIGENES (siglo III) la cultura es sierva de la teología. "Lo que los hijos de los filósofos dicen acerca de la geometría, y de la música, y de la gramática, y de la retórica, y de la astronomía, que son servidoras de la filosofía, debemos decir de la filosofía misma en relación con la teología" (ORIGENES: *Philocalia*, XIII, 1). Palabras que encierran el secreto de todo el mundo intelectual de la edad media.

169. *El imperio de Oriente*.—Con mayor intensidad todavía que en Occidente, en Bizancio la religión prima sobre todas las demás cosas de la vida y los bandos polí-

ticos o nacionales aparecen siempre tomando por bandera una posición teológica a veces nimia y alambicada en la interpretación posible de una frase. A lo que contribuía no poco el subsuelo oriental del nuevo organismo político, tan patente que ha llevado a FINLEY a considerar la historia de Bizancio como la de un mundo aparte, frente a la vieja opinión de GIBBON, para el cual no pasaba de ser un apéndice de la historia de Roma.

"Hoy nos es difícil entender una edad en la que las cláusulas del credo atanasiano eran objeto de encendidos debates en las esquinas y donde abstrusos términos teológicos como "consustancial" e "inconsustancial" eran gritos de combate de monjes rivales. Nada menos que una autoridad de la talla de SAN GREGORIO NACIANCENO ha pintado como, si se iba a una tienda de Constantinopla a comprar una hogaza de pan, "el panadero, en lugar de deciros el precio, os argumentaba sobre si el Padre es más grande que el Hijo; el cambista os habla del Engendrado y del Inengendrado en vez de daros vuestro dinero; y si vais a tomar un baño, el bañero os asevera que el Hijo procede seguramente de la nada" (DAWSON).

Consecuencia de esta postura espiritual es la identificación de Iglesia con Estado y llevaba a que los emperadores bizantinos se inmiscuyeran en los asuntos eclesiásticos como medio de hacerse de las aspiraciones populares. A partir de CONSTANCIO II, el Santo Sínodo de Constantinopla no es más que un organismo, el más importante, del Estado bizantino.

Las nacionalidades orientales sujetas al dominio de los emperadores hallan ocasión para manifestarse en credos teológicos dentro del cristianismo. Así el nacionalismo egipcio da pie a una creencia monofisita que es dogma de toda la Iglesia egipcia; y el nestorianismo es la forma religiosa en que cristalizan las aspiraciones

autónomas de los cristianos de Mesopotamia y de Persia. La lucha entre el poder central del imperio y los pueblos sometidos se transforma en una pugna entre los dogmas proclamados por el Santo Sínodo de Constantinopla y determinadas opiniones teológicas adoptadas fanáticamente por las iglesias de cada uno de aquellos pueblos.

Esa identificación entre ciertos puntos del dogma y las ordenanzas del Sínodo oficial del Imperio, causa asimismo la ruptura con Roma, que es amenaza por la política iconoclasta de los emperadores isaúricos del siglo VIII, peligro durante el patriarcado de FOCIO en el siglo IX y realidad consumada por MIGUEL CERULARIO en 1054. Separación que es consecuencia, tanto de la fusión entre la Iglesia y el Estado en Oriente, cuanto de la progresiva nacionalización del imperio, en virtud de la cual a partir de HERACLIO (640-641) ya el emperador bizantino no se titula César Augusto, sino Βασιλεύς a la griega, o mejor, "rey fiel a Dios" (πιστος εἰς θεον Βασιλεύς).

170. *Escritores bizantinos*.—Los escritores bizantinos reflejan esos cambios, siendo la mayoría teorizadores del cesaropapismo oficial y mezclando las cuestiones teológicas con las jurídicas y políticas. Tal sucede con MIGUEL PSELLOS (1018-1079), que llegara a ministro con el incapaz MIGUEL PARAPINAKES y una de las figuras más señeras del pensamiento neohelénico. A él se deben una *Διδασκαλία παντοδαπή*, resumen de terminologías teológico-filosóficas; un compendio jurídico en verso intitulado *Σύνοψις των νομων*, dedicado al emperador MIGUEL DUCAS, su gran protector; un tratado *περι των ονομάτων των δικών*, exposición de la terminología de los juristas romanos de la época clásica; y una *Cronografía* que data desde el año 976 al 1077. En todos los cuales representa el platonismo, tanto en filosofía como en política y en derecho.

Autores de libros propiamente políticos son: NICE-

FORO BLEMMIDES (1197-1272), autor de un *Modelo de reyes*, muestra de la literatura adoctrinadora; TEODORO METOCHITES (siglo XIV), en cuya *Miscelánea* se incluyen dos tratados políticos, uno acerca de la necesidad de una buena administración de las cosas imperiales, y otro con observaciones en torno a la bondad y maldad de las formas de gobierno monárquica, aristocrática y democrática, teñidas de un marcado matiz aristotélico; y JORGE CODINOS, también del siglo XIV, cuyo *περι των ὀφφικίων* es un índice detallado de la administración del Imperio, escrito "por una ironía del destino cuando esos cargos están en trance de desaparecer" (KRUMBACHER).

Muriendo ya el imperio, compone en el siglo XV JORGE GEMISTOS PLATON, uno de los emigrados a Italia que protegiera el cardenal BESSARION, una serie de escritos *περι τῶν ἐν πελοποννησῷ πραγμάτων* y *περι ἀρετῶν* donde formula una utopía panhelénica, grandiosa e inútil para aquellos días de agonía, brindando remedios como el refuerzo de la autoridad real para poner coto a la anarquía, todos los cuales llegaban lamentablemente tarde.

171. *Occidente. Los bárbaros.*—En Occidente la situación era muy distinta, porque la fragmentación del Imperio en el siglo V libraba al jefe de la Iglesia de un poder constantemente al acecho y con ansias de convertir a la Iglesia en un departamento burocrático del Estado.

Los bárbaros invasores cayeron sobre Europa organizados en grupos sanguíneos, a la manera de un ejército naturalmente reclutado en el curso de las generaciones familiares. Dividíanse en tribus, subdivididas en *Sippe* o *gens*, centenas y decenas, acaudillando a toda la comunidad del pueblo un jefe supremo al que se sentían personalmente ligados por juramentos de férrea traba, parecidos al *Führertum* de nuestros días.

Estos pueblos invadieron Occidente en estado pagano o arriano herético; con tanta dureza y sed de exterminio que las gentes de la baja romanidad pensaron haber llegado al cabo de los tiempos. "Cuando consideramos—escribía SAN GREGORIO—la manera en que otros hombres han muerto, encontramos un consuelo en ver la forma de muerte que nos amenaza. ¡Qué mutilaciones, qué crueldades hemos visto infligidas a unos hombres, para los cuales la muerte es la única medicina y su vida una tortura". (*Epístola* X, 20). Llegó a verse cumplida en el destino de Roma la profecía de EZEQUIEL de la vasija hirviente. "De esta ciudad fué con verdad dicho: "Se consumirán las carnes, y se cocerá toda la mezcla, y se desharán los huesos". Pues ¿dónde está el Senado? ¿Dónde el pueblo?. Los huesos han sido esparcidos, la carne consumida, pasó toda la pompa de las dignidades de este mundo" (SAN GREGORIO: *Homilía in Ezechielem* II, VI, 22-23).

Dos causas contribuyeron a fijar el oleaje amenazador de las invasiones: en lo material, las luchas entre ellos que les forzó a repartirse territorialmente los despojos, asentando a cada pueblo en una determinada provincia y fijándoles al suelo conquistado; en lo espiritual, la Iglesia que les deslumbraba con el tesoro de la superior cultura de que era la depositaria.

172. *Aparición del feudalismo*.—El asentamiento de los pueblos germanos sobre las provincias da lugar a un sistema político nuevo, el feudalismo, que trata de acoplar a las nuevas condiciones de vida sedentaria la jerarquía cerrada, racista y militar de los invasores en su época de correrías nómadas.

El infeudamiento es la concesión de tierras de arriba para abajo, en la que los beneficiarios quedan atados con lazos de obligación personal, económica y militar al que se las concedió. Único propietario es el señor supremo, que transmite el dominio sobre el suelo en una relación

personal, que abre cadena de transmisiones y relaciones extendida hasta el último poseedor de tierras. Si los germanos semejaban un ejército que avanza, al asentarse territorialmente en el sistema feudal parecen un ejército acampado.

173. *La cristianización de los bárbaros.*—La superior cultura de la Iglesia deslumbra y luego domina a los bárbaros dominadores. En manos de la Iglesia había caído el tesoro de la tradición literaria y filosófica de la antigüedad y ella lo transmitirá a los tiempos medios. Ya los ministros de algunos reyes bárbaros, como los del ostrogodo TEODORICO en Italia, son doctos en la cultura antigua y van impregnando a los nuevos regímenes del estilo político del viejo. CASIODORO, LIMACO y BOECIO forman el puente seglar entre la Roma que moría y el mundo nuevo que tan áspidamente iba naciendo.

A la postre el conjunto de los pueblos bárbaros se dejó impregnar de un sentido de lo religioso tan hondo como lo era en los pueblos invadidos, y el cristianismo llena la vida entera de las nuevas gentes. Con lo cual el problema capital del pensamiento viene a ser el de las relaciones entre las dos esferas espiritual y temporal, simbolizadas en las dos ciudades de SAN AGUSTIN y en las dos espadas del *Evangelio de SAN MATEO*.

174. *Gelasianismo y gregorianismo en las relaciones entre Iglesia y Estado.*—Una primera formulación separa ambas esferas pero dando primacía a la espiritual sobre la temporal, ya que están en la misma relación que el alma con el cuerpo. Es la teoría de la separación entre ambas potestades, formulada por el papa GELASIO I, que ocupa la silla de San Pedro desde el 492 al 496, cuando

escribía al emperador ANASTASIO que “hay dos poderes por los cuales está gobernado el mundo: la autoridad sagrada de los pontífices y el poder real; pero siendo mucho más pesada la carga pontifical, puesto que los pontífices tendrán que responder de los propios reyes delante del tribunal del Juez supremo”.

“Duo sunt—dice—quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas, in quibus tanto gravius est pondus sacerdotum quanto etiam pro ipsis regibus Domino in divino reddituri sunt examine rationem”.

Con SAN GREGORIO MAGNO, que rige la Iglesia desde el 590 al 604, aparece la que se ha llamado “concepción ministerial del imperio cristiano”, según la cual toca a los reyes una función obligatoria de tutela y protección de los derechos de la Iglesia; y corrigiendo un poco el modelo bizantino, ve en el poder espiritual la garantía del temporal y, a cambio de ello, hace de la potestad civil el brazo ejecutor de la eclesiástica.

A lo primero escribía SAN GREGORIO al emperador MAURICIO en 595: “¿Qué fuerza humana o qué fuerza carnal osaría elevar manos impías contra vuestro imperio cristianísimo si el espíritu unánime de los obispos ofrece por Vos al Redentor no solamente la ofrenda de sus plegarias, sino también de sus méritos?

A lo segundo, añade: “El poder ha sido otorgado desde arriba a mis señores sobre todos los hombres, para ayudar a quienes quieran hacer el bien, para abrir más anchamente la vía que conduce al cielo, para que el reino terreno esté al servicio del reino de los cielos”. (*Ad hoc potestas super omnes homines pietati dominorum meorum caelitus data est, ut qui bona appetunt adjuventur, ut coelorum via largius pateat, ut terrestre regnum coelesti regno famuletur*”).

175. *El neoagustinianismo político.*—La concepción del papa SAN GREGORIO MAGNO da origen a lo que se ha llamado por ARQUILLIERE “neoagustinianismo político”, por basarse en las opiniones de SAN AGUSTIN, pero lo bastante modificadas para concluir en un intervencionismo mutuo de ambos poderes: el eclesiástico sobre el secular, corrigiendo a los reyes e incluso juzgándolos y deponiéndolos; y el secular sobre el eclesiástico, dictando los príncipes normas para el gobierno de la Iglesia, a las cuales han de sujetarse los obispos y el clero, incluso en materias rozantes al dogma o a la estricta disciplina eclesiástica.

La primera puesta en práctica del neoagustinianismo político tiene lugar en la monarquía visigoda.

En la vida política los concilios de Toledo, a los que asisten indistintamente obispos y próceres, se ocupan de regular problemas seculares y eclesiásticos. Y los más conocidos escritores defienden esta concepción: SAN ISIDORO de Sevilla (*Sententiae* III, 54), SAN EUGENIO de Toledo (*Opusculae*, 74), SAN JULIAN de Toledo (*Liber de historia Galliae*, 365-366), etc.

Pero a quien toca realizar el neoagustinianismo político es a CARLOS, hijo de PIPINO, conocido por CARLOMAGNO, jefe de los francos y conquistador afortunado desde el mar del Norte al Mediterráneo y desde Bretaña a Sajonia, coronado emperador por el papa LEON III en Roma el día de Navidad del año 800.

CARLOMAGNO se tuvo ya por rey-sacerdote que dictó reglas para la administración válida del bautismo e hizo revisar los negocios de la Iglesia a sus *missi dominici* o encargados; a cambio de lo cual hizo suya la causa del Papado y puso todo el sistema de gobierno del imperio

en manos de los obispos y de un círculo de clérigos adscritos a la capilla de palacio.

Entre ellos descuellan:

ALGUINO DE YORK, autor de varias *Epístolas* escritas a principios del siglo IX, que transmite al continente la sabiduría atesorada en los cenobios celtas de las islas Británicas.

JONAS DE ORLEANS, autor de dos *De institutione regia* y *De institutione laicali*, en las que traza la estampa ideal del monarca y de la organización social de un Estado de marchamo neoagustiniano en el que los poderes del rey se confunden con los del papa a causa de venir a ambos directamente de Cristo. "Todos los fieles—dice en su *De institutione regia* equiparando al pontífice con el monarca—deben saber que la Iglesia universal es el cuerpo de Cristo, que su cabeza es Cristo y que en esta Iglesia hay dos personas eximias: la que representa al sacerdocio y la que encarna la realeza" ("Sciendum omnibus fidelibus est quia universalis Ecclesia corpus est Christi et ejus caput idem est Christus, et in ea due principaliter exstant eximie persone, sacerdotalis videlicet et regalis"). Con lo cual concibe a la comunidad política como a una hidra de dos cabezas disformes y pegadas, de funciones complementarias e indivisas.

AGOBARDO DE LYON, que abunda en ideas análogas en sus *Liber de privilegio et iure sacerdotii* y *Liber de comparatione regiminis ecclesiasticae et politici*, a las que también apoyan SEDULIUS SCOTUS, FLORO DE LYON y otros.

En la época postcarlomágica de la segunda mitad del siglo IX resalta el arzobispo de Reims, HINCMAR, autor de un *De regis persona et regio ministerio* y del conocido *De ordine palatii*, que insiste especialmente en la sumisión de los reyes a los sacerdotes y en las facultades admonitorias de éstos, quizá preocupado por la anarquía que ya en sus días amenazaba acabar con la obra de CARLOMAGNO.

Otro aspecto del neoagustinianismo carlomágico lo

da la poesía imperialista, semirreligiosa y ditirámica de CATULFUS, el cual, influido por el *Ambrosiaster*, asevera casi como un simple eco bizantino que el emperador es vicario, a la par del papa, en el gobierno de la Iglesia, de tal modo que representa a Cristo en un grado superior al que le representan los obispos. Concepción que parece haber tenido cierto éxito, pues CARLOS EL CALVO la hace suya en el manifiesto que publicara el año 859 al escribir: "Desde el instante de la consagración yo no puedo ser depuesto por nadie, al menos sin el juicio previo de los obispos por cuyo ministerio fuí consagrado rey".

Las concepciones neoagustinianas no pararon en afirmaciones doctrinales sino que fueron realidad vivida. LUIS EL PIADOSO, hijo de Carlomagno, fué depuesto el año 833 por un concilio de obispos reunidos en San Medardo de Soissons.

BIBLIOGRAFIA

- H. X. ARQUILLIERE: *L'augustinisme potilique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen-âge*. París, 1934.
- E. BERNHEIM: *Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins*. En la *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 1896, páginas 1-23.
- G. BRUHNES: *Le foi chrétienne et la philosophie au temps de la renaissance caroligienne*. París, 1903.
- CHRISTOPHER DAWSON: *Los origenes de Europa* (trad. castellana mía). Madrid, 1945.
- A. DUMAS: *Le serment de fidélité et la conception du pouvoir du 1er au IXe siècle*. En la *Revue historique du droit*, 1931, páginas 32 y ss.
- K. W. HAGBERG: *Om Västgötarne i forna tider*. Falköping, 1922.
- HERBERT MEYER: *Das Wesen des Führertums in der germanischen Verfassungsgeschichte*. Wien, 1938.

- C. MIRBST: *Die Stellung Augustins in der Publizistik des gregorianischen Kirchenstreits*. Leipzig, 1888.
- JEAN REVIRON: *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IX siècle: Jonas d'Orleans et son "De institutione regia"*. Paris, 1930.
- A. RIESE: *L'idéal du justice et de bonheur et la vie primitive des peuples du nord dans la littérature grecque et latine* (trad. française). Paris, 1885.

LECCION DECIMASÉPTIMA

LA ESCOLASTICA

176. *La Escolástica.*—177. *La transición:*
JUAN DE SALISBURY.—178. *La filosofía del
derecho en las "Summas" de la alta Esco-*
lástica.—179. *Las tendencias entre los gran-*
des escolásticos.—180. *La tendencia agusti-*
niana: SAN BUENAVENTURA. — 181. DUNS
SCOTO.

176. *La escolástica*.—Solían celebrarse en las universidades medievales disputas públicas acerca de temas filosóficos y teológicos, tenidas periódicamente en sitios solemnes con asistencia de la grey estudiantil. El lugar de esas disputas científicas se denominó *escuelas* o *scholae* y los participantes en ellas *escolásticos*; de donde se hizo extensivo el apelativo de *Escolástica* para designar el cúmulo de materias objeto de disputas que eran el núcleo del saber de aquellos siglos.

Históricamente es la Escolástica la filosofía cristiana sucesora de las especulaciones patrísticas y a ella pertenecen ya cuantos participan en el siglo XII en la magna polémica sobre la existencia y amplitud de los conceptos universales: GUILLERMO DE CHAMPEAUX, obispo de Chalôns (1070-1120), PEDRO ABELARDO (1079-1142), GILBERTO DE LA PORRÉE, obispo de Poitiers (1076-1154), etcétera, sin excluir al propio JUAN DE SALISBURY (1115-1180). Pero la edad dorada son los años del siglo XIII, en que alientan las magnas figuras de un SAN ALBERTO MAGNO (1206-1280), de un SANTO TOMAS DE AQUINO (1227-1274), de un JUAN DE FIDAUSA, conocido por SAN BUENAVENTURA (1221-1274) y de un JUAN DUNS SCOTO (1266-1308), respectivamente los doctores "Universal", "Angélico", "Seráfico" y "Sutil" en la jerga de las escuelas aceptada luego por el magisterio de la Iglesia. A partir del siglo XIV la Escolástica decae por perderse sus miem-

bro en disputas menudas y artificiosas, sobre todo desde las sutilezas complicadísimas y oscuras que ponen de moda GUILLERMO DE OCCAM (1300-1347) y la pléyade de nominalistas parisienses: JUAN BURIDAN (1300-1358), ALBERTO DE SAJONIA († 1390), NICOLAS DE ORESME († 1382), etcétera, etc.

La tarea que cumplió la Escolástica fué doble: de una parte apoderarse del legado de saberes del mundo clásico, guardado penosamente durante los seiscientos años de la "edad oscura" que va del siglo VI al XI, o recibido indirectamente por conducto de los árabes o mediante traductores como el famoso de ARISTÓTELES dominico GUILLERMO DE MOERBEKE; de otro lado proveer al dogma católico de una firme base filosófica, construyendo un sistema de ideas que abarca todos los problemas que pudieran suscitarse al hombre medieval, enhebrado con tan paciente filigrana conceptual y tan alado estilo arquitectónico que ha podido decirse de las fábricas teológicas y filosóficas del siglo XIII son a la manera de góticas catedrales del pensamiento, coronadas por las torrecillas aéreas de la fe.

Contra lo que hoy suele creerse, los hombres de la Escolástica no fueron cerrados a las ideas nuevas, antes afanosos en buscarlas para lograr su cristianización y su ensamblaje dentro de los sistemas de cimiento dogmático. "Fas est ab hoste doceri" (es lícito aprender del enemigo) es máxima frecuentemente repetida y constantemente practicada que hace de los escolásticos los más fecundos impulsores del saber en la edad media.

177. *La transición*: JUAN DE SALISBURY.—Es el lazo entre las concepciones neoagustinianas y el pensamiento de la Escolástica propiamente dicho, especialmente en su libro *Policraticus*.

Sobre rieles agustinianos postula JUAN DE SALISBURY la tajante supremacía de la fe y la omnivalidez del amor de Dios por encima de las ciencias humanas. "No vale —dice en el *Entheticus*, 972— filosofar rectamente careciendo de la fe" ("Non valet absque fide sincere philosophare"). El fin de la especulación y el de la vida política es uno y el mismo: Dios.

La comunidad cristiana es comparada a un cuerpo en el que el príncipe es la cabeza, el senado el corazón, los jueces y funcionarios hacen de ojos y de orejas, los militares de manos, cuestores y publicanos de estómago y de vientre, los agricultores de piernas y de pies (*Policraticus* V, 2 y ss). Esta comunidad de ámbito territorial limitado se contrapone y al par se integra en una comunidad universal, la Iglesia, simbolizada en la barquilla del pescador que los sucesores de San Pedro pilotan firmemente desde Roma.

Para que la vida sea perfecta es necesario que las comunidades inferiores o Estados se amolden a la gran comunidad o Iglesia, obedeciendo sus mandatos. JUAN DE SALISBURY separa dos clases de paz política, de la paz que para él es meta de la humana convivencia: la paz de los tiranos, impuesta por la fuerza y tarada de injusticias, y la paz de los reyes, en la que el poder de estos se ciñe a los mandatos directos de Dios y a los indirectos recibidos a través del papa en su calidad de vicario de Dios en la tierra. En JUAN DE SALISBURY la justicia política concluye por ser sujeción a Roma.

Otro tanto acontece con la idea de la libertad; libertad política no concebida como círculo de actividades individuales libre de ingerencias ajenas, sino como posibilidad de actuar el clero sin ingerencias del poder secular.

Las concepciones de JUAN DE SALISBURY acuñan sistemáticamente la ideología neoagustiniana. Continuadas en Inglaterra por GERALDO DE GALES o de BARRY en su *Liber de principis instructione* y por el franciscano JUAN DE GALES, pasan al continente con HELINANDO DE MONTEFRIO y repercuten en casi todos los tratadistas posteriores.

178. *La filosofía del derecho en las "Summas" de la alta Escolástica.*—JUAN DE SALISBURY se ocupó de la doctrina de la ley desde el punto de vista agustiniano, para diferenciar la ley divina-canónica de las humanas, término en que agrupa las romanas, inglesas y de otros pueblos contemporáneos, dejando en un segundo plano a la ley natural al confundirla con la divina y la canónica.

Pero corresponde a los decretalistas y autores de summas pretomistas del siglo XII separar las leyes divina y natural, dando a cada una su fuero propio. Tal sucede por obra de RUFINO en su *Summa Decretorum*, que sigue a la "lex naturalis" y a la "lex divina" en su largo andar yuxtapuesto desde los orígenes del *Viejo Testamento* hasta las prescripciones evangélicas.

La cuestión clave ya entre los juristas romanos de si el derecho natural es propio solamente de los hombres o común a hombres y animales es resuelta de manera distinta; en tanto la *Summa Lipsiensis* se limita a repetir frases tomadas de los juristas clásicos, HUGUCCIO y el autor desconocido de la *Summa Monacensis* tienen de la concepción romana un sentido menos preciso que el específicamente humano.

En todas estas formulaciones del Alto Medievo ley y derecho, "lex" y "ius", norma en sentido objetivo y justicia, son cosas equivalentes. Hasta que GRACIANO compile su *Decretum* en la primera mitad del siglo XII no se llegará a una distinción entre el orden cronológico y el rango jerárquico de las normas legales.

Una clara separación entre el derecho natural y el divino nos muestra por vez primera el obispo de París PEDRO LOMBARDO (+ 1160) al tratar del matrimonio en sus *Libri Sententiarum* (liber IV, distinctio 26), distinguiendo entre el connubio feliz del paraíso y el posterior al pecado, donde se concibe con maldad y se engendra con dolor, maldad y dolor que en el paraíso no existían.

179. *Las dos tendencias entre los grandes escolásticos.*—Entre las grandes figuras de la Escolástica del si-

glo XIII hay dos tendencias generales: los que construyen una filosofía del derecho y del Estado apoyándose en PLATON a través de SAN AGUSTIN, cuales los franciscanos SAN BUENAVENTURA y JUAN DUNS SCOTO; y quienes se refieren esencialmente a ARISTOTELES, cual SANTO TOMAS DE AQUINO.

Sin que falten los que buscan una conciliación como ALBERTO MAGNO, que expresa tales intenciones (*Metaphysica* I, 5, 15), aunque tan poco dedicado a las materias de especulación jurídico-política que, salvo la labor de comentarista, apenas llega a formular de la comunidad política otra idea que compararla a una colmena de abejas en su *De animalibus*.

180. *La tendencia agustiniana*: SAN BUENAVENTURA.—SAN BUENAVENTURA lleva a la filosofía todo el misticismo espiritualista del fundador de su orden SAN FRANCISCO DE ASIS y concibe a la razón humana como el actor de un proceso intermedio entre los actos de fe y las intuiciones certeras de la esencia de Dios, poniendo en manos del Ser divino la palanca movedora de los hombres.

En el pensamiento político esta postura teológica se traduce en una justificación absoluta de la Iglesia y en un menosprecio de los "regna". De que la Iglesia tiene origen divino deduce SAN BUENAVENTURA la superioridad de sus mandatos; puesto que a quien hay que obedecer antes que a nadie es a Dios, ha de estarse a la Iglesia con preferencia sobre los príncipes seculares, ya que sólo dentro de ella anida el Espíritu Santo, según textualmente declara: "Spiritus Sanctus non est extra catholicam Ecclesiam" (*Opera omnia*, IV, 645 a). A fuerza de universalismos espiritualistas se queda sólo con el concepto político de la cristiandad.

181. DUNS SCOTO.—El inglés DUNS SCOTO da consistencia filosóficamente sistematizada a las ideas francis-

canistas, colocando al orden universo pendiente de la voluntad y no de la inteligencia de Dios. La definición de la ley eterna de SAN AGUSTIN como "ratio vel voluntas Dei" es interpretada por DUNS SCOTO como si la ley eterna se debiera a que Dios quiso fuese así, no a que la concibiera como la mejor posible. De donde se deduce que los preceptos morales no son tales preceptos por su contenido de bondad, sino por mandados por Dios; las cosas no son prohibidas por malas ("prohibita quia mala"), sino malas por prohibidas ("mala quia prohibita"). Y análogamente los mandatos de la ley natural no son invariables, pero puede alterarlos libremente la libérrima voluntad de Dios.

BIBLIOGRAFIA

- ERWIN EILERS O. F. M.: *Gottes Wort. Eine Theologie der Predigt nach Bonaventura*. Freiburg im Breisgau, 1941.
- PAUL GENNRICH: *Die Staats- und Kirchenlehre Johannis von Salisbury. Nach den Quellen dargestellt und auf ihre geschichtliche Bedeutung untersucht*. Gotha, 1894.
- ETIENNE GILSON: *The philosophy of St. Bonaventure* (trad. inglesa). Londón, 1940.
- BERNARD LANDRY: *Duns Scot*. París, 1922.
- DOM ODON LOTTIN: *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*. Bruges, 1931.
- E. PLUZANSKY: *Essai sur la philosophie de Duns Scot*. París, 1887.
- JEAN ROHMER: *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot*. París, 1939.
- A. M. ROHNER O. P.: *Kommentar des hl. Albertus Magnus zur Einführung in die Politik des Aristoteles*. En *Divus Thomas* de 1932, págs. 95-108.
- ARRIGO SOLMI: *Stato e Chiesa negli scritti politici da Carlo Magno al concordato di Worms*. Modena, 1901.
- KARL WERNER: *J. D. Scotus*. Wien, 1881 (tomo I de *Die Scholastik der späteren Mittelalters*).

LECCION DÉCIMA OCTAVA

SANTO TOMAS DE AQUINO

182. *Vida y escritos de SANTO TOMAS DE AQUINO.*—183. *Sentido de su obra.*—184. *Premisas metafísicas. El mundo y Dios.*—185. *La antropología tomista.*—186. *Los actos humanos.*—187. *La libertad humana.*—188. *Teoría del hábito y de la virtud.*—189. *Doctrina de la justicia.*—190. *Doctrina de la ley.*—191. *La ley eterna.*—192. *La ley natural.*—193. *La ley humana.*—194. *La ley divina.*—195. *Relaciones entre las cuatro clases de leyes.*—196. *Teoría de la comunidad política.*—197. *La doctrina tomista del poder.*

182. *Vida y escritos de SANTO TOMAS DE AQUINO*.—La figura cumbre de la Escolástica, de los escritores católicos y de toda la edad media es TOMAS DE AQUINO, nacido en 1227 en el castillo napolitano de Roccasecca, perteneciente a la linajuda familia gibelina de los condes de Aquino, emparentada con los propios emperadores alemanes, que tras violenta oposición familiar ingresó en la orden dominicana en 1243, estudiando con SAN ALBERTO MAGNO en París y en Colonia; promovido al grado de doctor con dispensa de edad en 1257, profesor en París y en Nápoles, que fallece en el convento franciscano de Fossa-Nuova cuando se dirigía a tomar parte en el concilio de Lión, para el que le convocara expresamente el papa GREGORIO X en 1274.

Los escritos de SANTO TOMAS son muy numerosos y abarcan todas las materias sabias de la época. Los más importantes son: la *Summa Theologica*, una de las piedras miliares de la cultura humana, dividida en cuatro partes subdivididas en "quaestiones" y en "articuli", denominadas respectivamente *Prima pars*, *Prima secundae*, *Secunda secundae* y *Tertia pars*, compuestas desde 1267 a 1273; la *Summa contra gentiles* (1258-1260), de carácter polémico análoga a la *De rationibus fidei contra saracenos, graecos et armenos* (1261-1268) y a la *Contra errores graecorum* (1263); los comentarios a las *In IV libri Sententiarum* de Pedro Lombardo (1254-1256); comentarios a todos los escritos de Aristóteles, entre ellos

184. *Premisas metafísicas. El mundo y Dios.*—SANTO TOMAS concibe al universo como la resultante de dos fuerzas combinadas: la omnipotencia de Dios y el quehacer libre del hombre; un dualismo en el que Dios pone la objetividad del orden y el hombre la posible alteración de ese orden en virtud de un querer libremente subjetivo del que luego ha de ser responsable. En la terminología tomista se dice por eso que Dios es causa primera y el hombre causa segunda del ordenamiento cósmico.

La existencia de Dios no le ofrece dudas, no ya sólo por motivos de revelación, sino manejando argumentos racionales tomados de ARISTOTELES directamente o de los comentarios del árabe cordobés AVERROES al libro II de la *Física* aristotélica. Tales son: a) el argumento del primer motor inmóvil, según el cual toda cosa que se mueve lo es por sí misma o por otra; si lo es por sí misma, es Dios; si por otra, ésta es Dios. b) la prueba de la causa eficiente, a tenor de la cual toda cosa es causa o medio; si causa, es Dios; si medio, ha de serlo para una causa última lógicamente existente, la cual será Dios. c) la teoría del ser necesario, o sea que todo ser es necesario o contingente, existe por sí o por otro; si existe necesariamente por sí es Dios; si existe por otro, hay que admitir que en la cadena de contingencias ha de llegarse a un ser no contingente, el cual será Dios. d) la prueba de la verdad, en virtud de la cual toda verdad es absoluta o relativa; si es verdad absoluta, será Dios; si es verdad relativa, habrá de referirse a una absoluta, la cual será Dios. e) la prueba del "ordo universalis" que entiende un orden en el mundo, solamente posible teniendo por autor a un ser ajeno al mismo mundo, el cual es Dios.

De estas pruebas colige SANTO TOMAS la existencia de un ser supremo, perfectísimo, omnipotente y justo, creador y conservador del mundo, adviniendo por caminos del razonar a una concepción idéntica a la de Dios en la

fe cristiana. Mientras todos los demás seres son en virtud de otro, Dios es el único ser por sí (*a se*).

185. *La antropología tomista*.—Para SANTO TOMAS el hombre es centro de la creación. Compuesto de alma y de cuerpo, y no sólo de alma cual juzgara PLATON, en su esencia se coordinan lo anímico y lo corporal como dos substancias incompletas y potencialmente perfectas, que se completan al actualizarse conjuntamente para dar origen al ser humano (*Summa Theologica*, Prima, LXXIV. 1). Llámase al hombre *persona* por ser dos las sustancias que forjan al individuo al completarse mutuamente.

Lo que individualiza al hombre es la materia, porque la forma es común a toda la especie; a lo que se debe que entre los hombres haya individuos y entre los ángeles no, sino meras especies o formas angélicas.

En la creación del hombre por la unión de cuerpo y alma, Dios interviene de dos maneras: en creación originaria del alma, de cada alma que infunde a cada cuerpo engendrado, pues no hay generación de las almas por las almas tal como engendran los cuerpos a los cuerpos (I, CXVIII, 2); y en creación derivada de cada cuerpo, que es “formado” por Dios y “engendrado” por la cópula paterna, no sacado directamente de la nada como las almas (I, LXLII, 4). En todo caso, tanto por lo que toca al cuerpo como por lo que se refiere al alma, el hombre no es una excepción a la regla general de que todo lo que es lo es por Dios (“Quod omnia quae sunt, a Deo sunt”. *Summa contra gentiles* II, 15).

Al igual que de todas las criaturas Dios es causa del hombre en varias maneras: primera, porque proceden de El; ejemplar, porque están hechos a imagen y semejanza suya; eficiente, porque los creó y mantiene; y final, porque es el fin último de ellos.

Dios establece en el mundo un orden objetivo bueno, frente al que el hombre se halla en permanente actitud de disyuntiva en uso de su libre albedrío; puede acatar o negar el orden divinal de las cosas, obrando respectivamente bien o mal.

La característica fundamental de las criaturas racionales es que se gobiernan por sí mismas, al paso que las demás criaturas lo son en orden a ellas (*Summa contra gentiles* III, 112); ya que las criaturas dotadas de razón son las únicas que gozan de autonomía, las únicas que se mueven con conocimiento causal, personal y racional del fin hacia que tienden (*Summa Theologica*, Prima secundae, VI, 1).

186. *Los actos humanos*.—Hay dos especies de actos voluntarios, o sea, de movimientos hacia un fin por impulso dimanado de las criaturas mismas: a) El acto voluntario imperfecto, en que la criatura se limita a conocer el fin ignorando las razones de tal fin y la proporción de medios que a su consecución se ordenan. El acto voluntario imperfecto implica una dirección súbita e inmotivada de la voluntad hacia el fin, por lo cual compete siempre a los seres irracionales, y a los racionales en aquellos actos en que no está presente la razón, realizados mecánica u orgánicamente. b) El acto voluntario perfecto, verificado después de un cabal conocimiento, consistente en conocer, además del fin, las razones de ese fin y la proporción adecuada de los medios empleados para su consecución. Siendo perfecto el conocimiento es asimismo perfecta la decisión de la voluntad al moverse o no hacia el fin tan exactamente conocido; por eso compete sólo a las naturalezas racionales, puesto que son las únicas que se hallan en condiciones de entender el fin de un modo entero y perfecto (*Summa Theologica*, Prima secundae, VI, 2).

Dentro del ser humano, a esas dos clases de actos voluntarios perfecto e imperfecto, los primeros exclusivos del hombre en su calidad de criatura racional y los otros comunes también a las criaturas irracionales, corresponden dos clases de razón: superior o racional angélica, e inferior o vegetativa. La razón inferior regula los actos de las cuatro facultades sensitivas: la perceptiva, la apetitiva, la vocal y la locomotiva. La razón superior es la que presta consentimiento a los actos perfectos (*Summa Theológica*, Prima secundae, XV, 4). La razón inferior es común al hombre y a los animales; la razón superior al hombre y a los ángeles. El carácter intermedio del hombre como punto de intersección entre los dos orbes de la materia y del espíritu resplandece aquí con meridiana claridad.

187. *La libertad humana*.—El mecanismo de los actos libres del hombre consiste en la elección por la voluntad entre aquellas cosas que la razón le ofrece.

La elección es un acto perfecto de la voluntad que presupone un acto previo de la razón superior, pero que siempre es obra de la voluntad (*Summa Theologica* Prima secundae, XIII, 1). La intervención de la razón está en señalar los fines. "Ultimis finis est unus tantum. Unde ubicumque occurrunt plures fines, inter eos potest esse electio, secundum quod ordinantur ad ulteriorem finem" (Prima secundae, XIII, 3). Por lo cual no cabe elección por parte de los irracionales, ya que al carecer de voluntad racional les falta una motivación que sea impulso perfecto de la voluntad. Y es que las causas del libre arbitrio son, según SANTO TOMAS, tanto la razón como la voluntad. "Radix libertatis est voluntas, sicut subiectum; sed sicut causa, sit ratio" (Prima secundae, XVII, 1). La voluntad tiende siempre hacia el bien que la razón le presenta como apetecible, esto es, el bien concebido por la razón superior (Prima secundae, VIII, 1); que luego este bien concebido bueno por la razón no lo sea real-

mente, no quiere decir que la voluntad no tienda constantemente hacia el bien; será error de la inteligencia, mas no fallo de la voluntad.

La intervención permanente de Dios en su calidad de conservador y sostén del orden universo no es obstáculo al libre decidir del hombre. Dios señala un fin, que el hombre puede cumplir o no. En terminología tomista, la voluntad humana está forzada a acomodarse a la voluntad divina sólo *formalmente*, o sea, en orden al bien común promovido enteramente por Dios en cuanto mantenedor del ordenamiento bueno de todo el cosmos; mas no *materialmente*, en lo que concierne al objeto concreto de cada elección en particular.

“Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum. Et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle. Sed homo, per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparendum bonum” (Prima secundae, IX, 6).

188. *Teoría del hábito y de la virtud*.—La repetición de actos engendra una predisposición especial para cierta clase de ellos, la cual se denomina hábito.

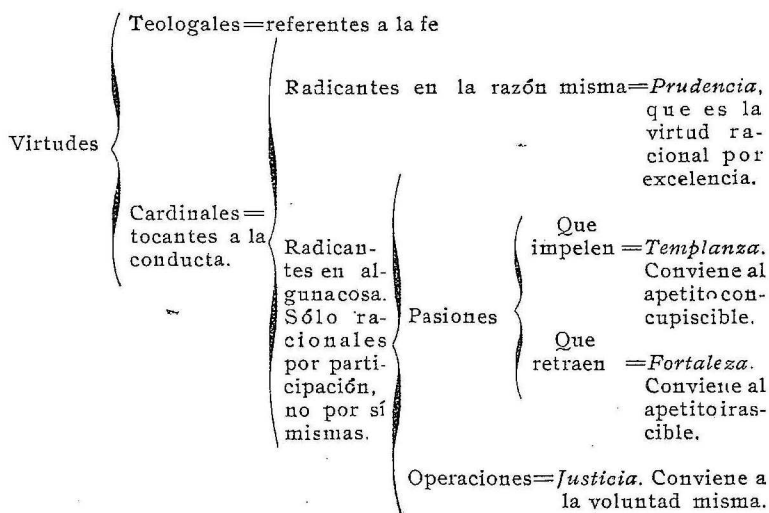
El sujeto de los hábitos es la misma facultad que decide en los actos, o sea la voluntad, aunque cabe una predisposición en el intelecto que por analogía se denomina también hábito.

Los hábitos pueden ser: malos, que se llaman vicios; y buenos, denominados virtudes.

Los vicios se pueden dar en el entendimiento o en la voluntad; en la voluntad únicamente radican las vir-

tudes, dada su constante apetencia a tender hacia el bien (*De virtutibus*, I. 5) y que la virtud es precisamente una tendencia a lo bueno ("Virtus est habitus semper se habens ad bonum". *Summa Theologica*, Prima secundae LV, 4).

Las virtudes se clasifican del siguiente modo:



189. *Doctrina de la justicia*.—Como para los filósofos magnos de Grecia, para SANTO TOMAS la justicia es, además de la más importante de todas las virtudes morales (*Summa Theologica*, Prima secundae LXVI, 4), la virtud política por antonomasia. Definiéndola como un hábito que inclina a la voluntad a dar a cada uno lo que le pertenece, o sea aquello a que tiene derecho. (Secunda secundae LVIII, 1).

El centro de la justicia está en la voluntad, ya que consiste en una elección y la facultad electora es la vo-

litiva. "Iustitia, cum ad actum cognoscitivum dirigendum ordinetur, sed sit operis appetitus intellectus directiva, ipsa non in intellectu, neque in parte aliqua sensus, sed in voluntate est tanquam in proprio subjecto". (*Summa Theologica*, Secunda secundae, LVIII, 4).

Como toda elección presupone dos términos entre quienes optar, la característica de la justicia es la alteridad, referirse siempre a otro (Secunda secundae LVIII, 2); a causa de lo cual es entre todas la virtud propia para la convivencia, la virtud política.

SANTO TOMAS trae dos clasificaciones de justicia. La primera distinguiendo la justicia *general* de la *particular*, entendiendo por ésta la referente al hombre en las cosas concernientes a una persona singular (Secunda secundae LVIII, 7). La otra, de evidente patrón aristotélico, diversificando la *conmutativa*, reglada según una proporción aritmética, de la *distributiva*, que guarda una proporción geométrica. ("Dua sunt species, altera commutativa, qua homo in his dirigitur, quae mutuo inter duas personas ad invicem sunt; altera distributiva, quae communium distributione est secundum quandam proportionalitatem". Secunda secundae LXI, 1). La justicia conmutativa no conviene a Dios, que usa de la justicia distributiva al repartir premios y castigos entre los hombres.

Las modalidades en la aplicación de la justicia exigen completarla con la *equidad*, que viene a ser una virtud supletoria de ella, directiva de las leyes a los casos concretos según las exigencias de la justicia y de la utilidad comunal (Secunda secundae, CXX, 1.)

La equidad está tan cercana a la justicia que casi puede decirse constituye una subespecie de ella, tanto subjetiva cuanto objetivamente. Subjetivamente porque

El concepto de ley eterna no es nuevo de SANTO TOMAS. PLATON habló ya en el *Timeo* de una "ley de los dioses" y CICERON en su *De legibus* de "una ley que no se escribió sino que nació con la misma mente divina" (Libro II, cap. IV). Y SAN AGUSTIN la definió cristianizando aquella vieja noción pagana, como razón o voluntad de Dios que manda conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo ("Ratio vel voluntas Dei ordinem naturalem conservare iubens, perturbare vetans". *Contra Manicheos*, XXII, 27). Lo que SANTO TOMAS hace al definirla como dictado de la razón divina es darla un matiz intelectualista, colocando la razón de ser del orden universal que la ley eterna expresa, no en que Dios quiso que así fuese por un acto de su Voluntad, sino en que así lo concibió su Inteligencia como el mejor orden posible.

Las causas o principios de la "lex aeterna" son: a) Causa material: el conjunto de preceptos que mantienen y regulan el orden universo. b) Formal; fué promulgada por Dios, siendo destinatarios todos los seres. La forma de promulgación es para las criaturas racionales la ley natural, y para las irracionales sus instintos ciegos e intrínsecamente propios. c) Eficiente: el mismo Dios fué quien la hizo. d) Final: mantener el orden en el mundo, jerarquizando adecuadamente los seres que le integran. Y e) Ejemplar: Dios mismo, que hizo al mundo a su semejanza.

192. *La ley natural*.—La ley natural consiste en la participación de la ley eterna en la criatura racional, o sea en la parcela de la ley eterna que corresponde al hombre por estar dotado de razón. "Participatio legis aeternae in rationali creatura, lex naturalis dicitur" (*Secunda secundae*, LXLI, 2).

Causa material de la ley natural es el conjunto de

preceptos de la ley eterna en la medida en que se aplican a los hombres. Ontológicamente distingue SANTO TOMAS en la naturaleza humana tres clases de naturalezas: la del hombre en cuanto mero ser, manifestada en el instinto de la conservación; la del hombre en cuanto ser vivo, patente en los caracteres de sensibilidad comunes a él y a los animales; y la del hombre en cuanto ser racional, transparente en las dotes de sociabilidad y curiosidad por saber que son peculiares a la criatura racional. A cada una de estas tres naturalezas corresponden postulados diversos. Así, en cuanto ser, el hombre tiende a la autoconservación; en cuanto ser vivo, ama a los hijos; en cuanto ser racional, aspira a la verdad y a la libertad. El contenido de la ley natural, en el modo y cuantía en que cabe dentro de la inteligencia racional, abarca las tres clases de principios.

Por la amplitud y relación entre los varios preceptos que la integran, hay dentro de la ley natural tres apartados: postulados primarios o primerísimos, vr. gr. hacer el bien o amar a Dios; principios secundarios o simplemente generales, como los mandatos del Decálogo; y normas de tercer orden, cual los actos de virtud, deducibles de los anteriores como consecuencias directas y necesarias.

Las notas de la suma de ordenamientos que forman la ley natural son: universalidad, porque la ley natural es válida en todos los tiempos y lugares; cognoscibilidad, porque los principios primarios son conocidos por todos los hombres sin más ayuda que la razón que les hace ser tales seres humanos; indelebilidad, pues la ley natural está impresa para siempre en el corazón del hombre; e inmutabilidad, ya que los mandatos de la ley natural

son para SANTO TOMAS inalterables, cabiendo solamente modificaciones adicionales, esto es, añadiendo nuevas derivaciones a los preceptos primeros, pero nunca sustraccionales, o sea quitando alguno de ellos o alterándolos.

La ley natural deriva directamente de la ley eterna, mejor dicho en la ley eterna hay dos partes: una inasequible a las limitadas posibilidades de la razón humana y otra que cae dentro de ellas. Esta segunda parte es la ley natural.

Son causas de la ley natural: a) Material: los preceptos de la ley eterna. b) Formal: la inteligencia humana. c) Eficiente: Dios. d) Final: encauzar la conducta de los hombres dentro del conjunto general del orden universo. Y e) Ejemplar: la misma ley eterna.

193. *La ley humana*.—Consiste en la ordenación de la razón al bien común promulgada por quien tiene a su cargo el cuidado de la comunidad; o en palabras clásicamente devenidas célebres, “*ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata*”, que SANTO TOMAS aplica a la noción general de ley.

Las causas de la ley humana son: a) Material: los preceptos y mandatos en orden a la vida de convivencia. b) Formal: la promulgación. c) Eficiente: el legislador humano que gobierna la comunidad. d) Final: el bien común. Y e) Ejemplar: la ley natural.

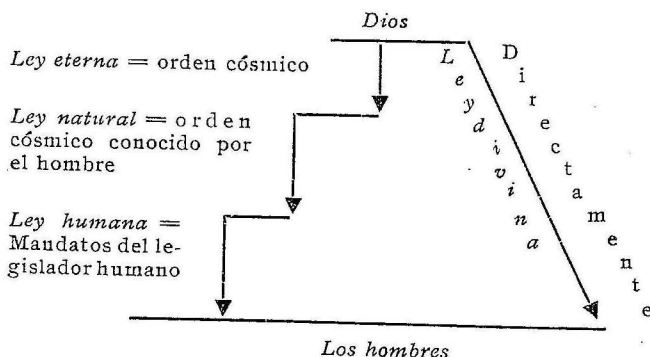
La ley humana deriva de la ley natural de dos maneras: *por vía de conclusión* o directamente, con la lógica férrea de los principios a los desarrollos; vr. gr. el mandato de no matar sería ley aunque no estuviese escrito en la legislación humana, y cuando ésta lo formula no hace más que recoger una prescripción obligatoria ya

por ley natural; y *por vía de determinación*, al modo que en las reglas artísticas lo particular deriva de lo genérico y abstracto, existiendo entre la ley natural y la humana respectivamente la diferencia que se da entre el plano que un arquitecto traza de un edificio y la realización de ese plano con piedras y argamasa. En las derivaciones por vía de conclusión, la ley humana vive por sí misma; en las derivaciones por vía de determinación toma su fuerza del mandato con que el legislador impone su cumplimiento

194. *La ley divina.*—Ley divina es la dictada por Dios directamente para los hombres. Su contenido lo forman bien normas rituales de culto, bien reglas especiales según los estados de la vida; así hay reglas que solamente afectan a los bautizados y no a los infieles, a los sacerdotes y no a los seglares.

Las causas de la ley divina son: a) Material: los mandatos directos de Dios. b) Formal: las vías en que se les conoce, tales como la Nueva Ley evangélica o la revelación. c) Eficiente: Dios. d) Final: encaminar a los hombres por los senderos de la salvación. Y e) Ejemplar: el propio Dios.

195. *Relaciones entre las cuatro clases de leyes.*—La manera en que estas cuatro leyes se enlazan entre sí a tenor del pensamiento de SANTO TOMAS, pudiera expresarse en el siguiente cuadro:



196. *Teoría de la comunidad política.*—El concepto que de la comunidad política tiene SANTO TOMAS DE AQUINO es el mismo que el de ARISTOTELES y su magna preocupación en este punto es buscar el medio de aplicar a la nueva entidad institucional de los “regna” territoriales surgidos en el medievo, las notas y observaciones que el Estagirita formuló para la *polis* helénica.

Las causas de la comunidad política son: a) Material: el pueblo. b) Formal: el poder político, que se diferencia del dominativo en su índole pública y por sus mandatos justos. c) Eficiente: de una manera mediata, Dios: inmediatamente, quien la fundó o la mantiene íntegra. d) Final: el bien común, entendido como bien objetivo, superior y distinto de la simple suma de los bienes individuales de los componentes.

197. *La doctrina tomista del poder.*—El poder político ha de ser limitado y utilizado en pro del bien común. Si el gobernante no obrase así, se trocaría en tirano, perdiendo toda suerte de derechos a hacerse obedecer, teniendo entonces sus súbditos facultad para desobedecerle, a no ser que la desobediencia acarree males mayores. “El hombre—dice SANTO TOMAS—tiene que obedecer a

los príncipes seculares sólo en cuanto lo exija el orden de la justicia; y por ende, si no poseen una señoría justa sino usurpada, o sea un tirano por razón del título, o si mandan algo injusto, o sea tirano por razón del ejercicio, sus súbditos no están forzados a obedecerle más que en casos en que la obediencia evite escándalo o peligro" (*Summa Theologica*, Secunda secundae, CIV, 6).

El titular del poder es la comunidad entera, que lo cede a unos cuantos en lo que toca al ejercicio, dada la imposibilidad de ejercitarlo por sí misma.

Llámanse formas de gobierno las diferentes maneras de llevarse a cabo esa cesión. Entre ellas SANTO TOMAS aboga por una mixta que recoja elementos de las tres aristotélicas (*Summa theológica* Prima secundae, CV, 1), y, de no ser esto posible, por la monarquía pura, entendiendo por tal "aquella forma de gobierno en la cual el poder total del Estado, la *plenaria potestas*, se concentra en las manos de un solo hombre, que lo ejerce como *gerens vicem totius multitudinis*, como representante de toda la comunidad" (E. GALAN).

La preocupación cardinal de SANTO TOMAS en materias de forma de gobierno es la existencia de un gobernante que dirija siempre sus actos al bien común y no al provecho propio.

BIBLIOGRAFIA

- JOAO AMEAL: *São Thomaz de Aquino*. Porto, 1938.
J. BAUMANN: *Die Staatslehre des hl. Thomas von Aquin*. Leipzig, 1873.
EZIO FLORI: *Il trattato "De regimine principum" e le dottrine politiche di S. Tommaso*. Bologna, 1928.
EUSTAQUIO GALAN: *La filosofía política de Sto. Tomás de Aquino*. Madrid, 1945.

- MARTIN GRABMANN: *Einführung in die "Summa" des hl. Thomas von Aquin*. Freiburg im Breisgau, 1919.
- B. C. KUHLMANN O. P.: *Der Gesetzesbegriff beim hl. Thomas von Aquin im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit*. Bonn, 1912.
- H. MEYER: *Thomas von Aquin*. Bonn, 1938.
- S. MICHEL: *La notion thomiste du bien commun. Quelques-uns de ses applications juridiques*. Paris, 1932.
- PETER TISCHLEDER: *Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule*. Gladbach, 1924.
- JACQUES ZEILLER: *L'idée de l'Etat dans saint Thomas d'Aquin*. Paris, 1910.

LECCION DECIMANOVENA

LA DOCTRINA SOBRE EL IMPERIO

198. *Iglesia e Imperio en la alta edad media.*—199. *Los defensores del papado en el siglo XI.*—200. *Los defensores del Imperio en el siglo XI.*—201. *Los escritores güelfos.* SAN BERNARDO DE CLARAVAL.—202. *LOS TEÓRICOS DEL IMPERIO. EL DANTE.*—203. *El subsuelo metafísico del DANTE.*—204. *Las tres esferas dantescas.*—205. *La teoría dantesca del Imperio.*—206. *Otras teorías del Imperio en el siglo XIII.*—207. *Los teóricos del Imperio en el siglo XIV.*—208. *Aplicación a la Iglesia de la teoría imperial.* FRANCISCO DE MAYRONNES.

198. *Iglesia e Imperio en la alta edad media.* — La mentalidad medieval concebía, por encima de la diversidad de reinos y ciudades cristianos, una unidad política que a todos ellos comprendía: la Cristiandad, integrada por el conjunto de los creyentes en la fe de Cristo. A la cabeza de esa gran entidad estaban dos poderes, concretados en dos cabezas visibles a partir de la separación de la Iglesia oriental en el siglo XI: el emperador y el papa.

La diarquía cristiana está ya formulada por los escritores del círculo de CARLOMAGNO, pero alcanza su máximo apogeo al intentar reafirmar sus posiciones cada uno de los dos poderes a lo largo del siglo XI. El primer punto de roce lo motiva la intervención del emperador en el nombramiento del titular del pontificado supremo, que el papa NICOLAS II fija en 1059 en un mero derecho de referencia personal, siendo válida por sí sola la elección en que se da la votación de los cardenales y la aclamación popular.

El choque estalla con ocasión de las mutuas pretensiones pontificias e imperiales en nombrar los cargos y prebendas eclesiásticas, querella llamada de las investiduras que culmina en la lucha abierta entre el papado y el imperio reconstruido en Alemania desde el año 962 en las personas de OTON I y sus sucesores.

GREGORIO VII, en la línea ideológica neoagustiniana

hasta entonces imperante en Europa, pretendía arrogarse un superior poder de fiscalización sobre los negocios temporales de toda la cristiandad, con facultad de imponer castigos a los contraventores a sus disposiciones, incluso la deposición del trono.

Los argumentos que manejaba eran, unos de índole histórica y otros tomados de los textos sagrados. Entre los primeros se contaban el precedente de la excomunión fulminada por SAN AMBROSIO, obispo de Milán, contra el emperador TEODOSIO, expulsándole del templo, y el destronamiento del rey franco CHILPERICO por el papa ZACARIAS. Entre los argumentos textuales estaban las *Falsas decretales*, apoyadas en la supuesta autoridad de GREGORIO I, las citas evangélicas en que Cristo comisiona a SAN PEDRO "apacenta a mis corderos" o le promete que cuanto ligue en la tierra será ligado en el cielo, y la frase de SAN PABLO: "¿Si angelus iudicabit, cor non et saecularia?".

Los emperadores por su parte proclamaban tener su poder de Dios a tenor del otro texto paulino según el cual todo poder viene del Altísimo, y apelaban a otros pasajes bíblicos, como el de la separación de las dos espadas, la respuesta de Cristo ordenando dar a Dios lo que es de Dios y a César lo que es del César, y la amonestación del Salvador a SAN PEDRO en el huerto de los Olivos reprendiéndole por emplear la violencia contra el criado de Marco y ordenándole volviese la espada a su vaina.

Alrededor de estas dos posiciones contrapuestas llueven los escritos en defensa de los distintos puntos de vista, dando a la literatura política de la época un tono de agria polémica.

199. *Los defensores del papado en el siglo XI.*—Entre los defensores del papado durante el siglo XI, se cuentan:

SAN PEDRO DAMIAN, que en su *Liber gratissimus* (1072) sostiene la supremacía absoluta del pontificado sobre los señores seculares a causa de la más excelente condición que entraña la consagración eclesiástica, por ser el sacramento del orden una unción santificante que procede directamente de Cristo, al paso que los sacramentos que reciben los fieles no implican calidad excelente, ya que pueden ser recibidos por indignos; como aconteció con el mayor de ellos, la comunión, que fué recibido por el traidor Judas Iscariote.

El cardenal HUMBERTO DE BORGOÑA, que en sus *Libri tres adversus simoniacos* arranca de la distinción agustiniana entre las dos ciudades de Dios y del demonio, pero afirmando la posibilidad de un imperio terrenal cristiano; lo que prueba con señales históricas, ya que si Roma encarnó la persecución contra la ley nueva, con Constantino y con Carlomagno el Imperio se cristianizó, entendiéndolo por cristianización la sujeción de lo secular al poder eclesiástico que propugnaba el papa GREGORIO VII.

El arzobispo GERARDO DE SALZBURGO, cuya carta al obispo HERMANN DE METZ, *Epistula ad Herimanum Metensem* (1088) es la más acabada exposición de las pretensiones papales, fundando la primacía de la institución pontificia sobre la imperial en que aquella se cimenta sobre derecho divino y ésta en el humano, siendo así que el derecho de Dios es superior al derecho de los hombres.

MANEGOLD DE LAUTENBACH dedica a GERARDO DE SALZBURGO un libro en que abunda en las mismas ideas, pero apurándolas hasta concluir que, así como el papado es un cargo instituido por Dios y consecuentemente con eficacia real humana, el oficio de rey es un oficio nominal sin arraigo en la vida social, un mero "vocabulum officii". Comprobando la superioridad del papado en el hecho de que los pontífices dimanan de Dios, al paso que los reyes deben su puesto a un acuerdo de sus súbditos.

BERNARDO DE CONSTANZA, portavoz de los obispos de Sajonia en sus luchas contra el emperador ENRIQUE IV,

compuso hacia finales del siglo XI su *Liber canonum contra Henricum quartum*, donde antepone la fidelidad al papa a la debida al señor secular, puesto que desobedecer al papa es desobedecer las órdenes de un poder fundado en Cristo e incumplir las del señor civil es faltar solamente a una autoridad creada por un pacto entre los hombres.

200. *Los defensores del Imperio en el siglo XI.*—Entre los escritores que durante el siglo XI defienden la causa imperial, merecen relevancia:

WALRAM DE NAUMBURG, obispo de la ciudad de este nombre, cuyo *Liber de unitate ecclesiae conservanda*, escrito a principios ya del siglo XII fué descubierto en Fulda en 1519 por ULRICO DE HUTTEN y sirvió a los reformadores protestantes para muchos de sus ataques contra el papado. WALRAM concibe a la Iglesia como un cuerpo único en el que caben todos los pueblos y cuyo soplo vital es la concordia entre todas las gentes, concordia que se consigue ciñéndose la autoridad eclesiástica a la esfera espiritual y reconociendo a la civil su fuero propio en los asuntos terrenales y políticos; en lo que retorna a la diarquía de los dos poderes independientes que había propugnado el papa SAN GELASIO. WALRAM DE NAUMBURG discierne al obispo de Roma un sencillo poder de "protestatio" o admonición moral en su calidad de pastor de todas las ovejas del redil de Cristo; pero le niega rotundamente la facultad de censurar a los príncipes por motivos temporales, entre los cuales cabría incluir el nombramiento de titulares de cargos eclesiásticos que llevasen aparejada investidura feudal o influencia política, no reconociéndoles tampoco el derecho a deponer a los reyes levantando a sus pueblos el juramento de obediencia.

PIETRO CRASSO de Rávena aporta al partido imperial la tradición jurídica romana ininterrumpidamente viva en la península latina, sosteniendo los derechos de ENRIQUE IV en su *Defensio Henrici IV regis* (1084), en nombre de la concepción clásica del poder imperial como

principado absoluto y legislador exclusivo de las cosas públicas; arrojando en cara del partido güelfo eclesiástico la crítica de que seguían una política revolucionaria en contra de la ordenación divina del mundo, tanto que el círculo de GREGORIO VII era en verdad “la sinagoga de Satanás”.

201. *Los escritores güelfos.* SAN BERNARDO DE CLARAVAL.—SAN BERNARDO DE CLARAVAL, monje y propagandista de la cruzada para el rescate de Tierra Santa, es figura extraordinaria para su tiempo y el postrer nombre sonoro de la alta edad media. Tanto en sus *Epistulae* como en su *De consideratione libri V ad Eugenium* (1153), vuelve por los fueros de la supremacía pontifical sobre los poderes civiles, reelaborando la teoría de la autoridad eclesiástica.

SAN BERNARDO distingue en la persona del obispo de Roma dos aspectos, para salvar las críticas de los defensores del emperador: el de hombre sujeto a yerro y pecado, y el de vicario de Cristo ungido con la gracia de Dios. El papa ejerce un “ministerium”, en tanto que los señores seculares actúan con potestad de “dominium”; por eso aquél posee un poder cualitativamente más excelso, el ministerio de Dios sobre todos los hombres, mientras que éstos sólo pueden mandar con facultades terrenas. Ambos poderes se complementan y SAN BERNARDO proclama neoagustinianamente la unidad de la Iglesia con el Estado; pero siempre predominando el poder espiritual, verdadera alma de ese cuerpo uno que es para él la comunidad política, del cual el emperador forma apenas la cabeza material.

202. *LOS TEÓRICOS DEL IMPERIO.* EL DANTE.—Un siglo posterior a SAN BERNARDO, DANTE ALIGHIERI (1265-1321) construye la teoría del Imperio como entidad política se-

parada de la Iglesia con la aportación de un nuevo espíritu semihumanista desconocido en tiempos anteriores, caracterizado por el gusto a lo clásico y afanes bien marcados de independencia espiritual.

DANTE ALIGHIERI nació en Florencia, de familia vecindada desde antiguo en la ciudad, tomando parte en las luchas políticas locales, lo que le valió persecuciones y destierros. Enamorado desde joven de BEATRIZ PORTINARI (1266-1290), no dejó de amarla ni aun después de casarse ella con el comerciante SIMONI DEI BARDI en 1287, inmortalizándola como protagonista de su *Divina commedia*, uno de los libros capitales de la cultura occidental.

Las principales obras del DANTE son: la *Divina Commedia*, donde en tercetos de maravillosa factura narra un fantástico viaje del autor, guiado primero por VIRGILIO y luego por BEATRIZ, recorriendo los diversos círculos del infierno, del purgatorio y del paraíso, hasta llegar al pie mismo del trono de Dios; *Il convivio*, del que no compuso más que cuatro tratados, en los que discute materias de toda índole; y el *De monarchia*, en que fundamentalmente expone sus doctrinas políticas y sobre todo su teoría del Imperio.

203. *El subsuelo metafísico del DANTE*.—Partiendo aparentemente de la teoría averroista de la unidad universal del intelecto agente de todo el género humano, opina DANTE que cada individuo puede adquirir una suma determinada de conocimientos a la medida de su intelecto posible; pero añade que lo que cada individuo puede adquirir no es sino una parte ínfima del conocimiento total accesible a toda la especie humana, conocimiento total que ningún individuo ni ningún grupo de hombres puede alcanzar de una vez, pues solamente lo logrará conseguir la humanidad tomada en su conjunto; por donde el acto de conocimiento universal es patrimonio-

nio de todo el género humano ("propria operatio humanae universalitatis, ad quam ipsa universitas hominum in tanta multitudine ordinetur". *De monarchia* I, 3). Siendo típico de esta operación de conocimiento universal que únicamente pueda hacerla el conjunto de todos los intelectos individuales, no una parte de ellos; el género humano como un todo único es la sola potencia capaz de actualizar ese intelecto posible universal: "proprium opus generis totaliter accepti, est actuare semper totam potentiam intellectus possibilis" (*De monarchia* I, 4).

Semejantes proposiciones parecieron de sabor averroísta al dominico GUIDO VERNANI de Rímíni, que en su *De reprobatione monarchiae* le disputa hereje y secuaz de AVERROES. Mas no es así, porque DANTE planteó la cuestión en un plano político y no teológico, con miras a lograr una idea de humanidad que hiciese posible la paz universal que es meta de sus cogitaciones. Máxime si se tiene en cuenta que, como nota ETIENNE GILSON, la humanidad una de que habla DANTE consiste en una suma de intelectos no en un intelecto único, una "universitas hominum" mejor que "humanitas una".

204. *Las tres esferas dantescas*.—Esa humanidad unida en vida de paz se membra en tres esferas distintas, con las que DANTE intenta sustituir la vieja diarquía del sol y de la luna, del papado y del emperador: a) la esfera espiritual, cuyo objeto es buscar la salud eterna por los caminos de la Iglesia, siendo el punto más alto de su jerarquía el obispo de Roma, cabeza de la Iglesia universal; b) la temporal, polarizada en torno al emperador, que busca la salud terrena por la paz universal del Imperio; y c) la filosófica, cuyo punto señero es la producción aristotélica, que busca la salud individual mediante la filosofía. A cada una de esas tres esferas corresponden respectivamente sus tres obras fundamentales: la *Divina Commedia* es la teoría de la salvación espíri-

tual, el *De monarchia* la teoría de la salud terrena por la "pax" política, e *Il Convivio* la fundamentación de la salud individual en torno a la filosofía aristotélica.

Cada una de esas tres esferas es independiente y ninguna puede mezclarse con la otra, punto en el cual asoman ecos averroistas sobre la separación entre el ámbito de la verdad filosófica y el círculo de la verdad teológica. Aunque DANTE corrige esta separación centrando las tres esferas en la unidad de Dios y en la unidad de la naturaleza humana.

En cuanto a la unidad de Dios porque

Deus	{	»Substantia humanæ naturæ» = «Optimus homo» u hombre ideal según el modelo trazado por ARISTOTELES (Filosofía),
		»Relatio dominationis» = Todos los hombres obedecen al señor supremo, al emperador, para conseguir la «pax universalis» a través de la unidad universal de todo el género humano bajo un solo señor político (Imperio).
		»Relatio paternitatis» = Todos los hombres son hijos de un padre espiritual, el papa, y obediéndole como a vicario de Cristo, alcanzan la salvación eterna (Teología, Papado).

También en el hombre se unen las tres esferas, porque

Doble fin del hombre «Hominis duplex finis»	{	Natural = felicidad terrena («Naturalis: Beatitudo hujus vitæ»)	Voluntas = Opera según las leyes civiles (Emperador, que las dicta)
			Intellectus = Opera según las virtudes intelectuales y morales (Filósofo, que las formula)
		Sobrenatural = felicidad eterna («Supernaturalis: beatitudo æterna»)	Anima immortalis = Opera según las virtudes teológicas de fe, esperanza y caridad. (El papa, que las interpreta)

Separadas las tres esferas en sus ámbitos respectivos, DANTE no concibe otra unión que las terminales de Dios y del hombre, propugnando una diferenciación en el terreno histórico como único medio de mantener la armonía en el cosmos; y considerando el más grave de los pecados romper esa armonía queriendo mezclar las esferas entre sí. Por lo cual coloca a SIGER DE BRABANTE en el paraíso, pese a estar condenado por la Iglesia a causa de haber sostenido heréticamente la doble verdad filosófica y teológica, y por eso censura duramente al papa BONIFACIO VIII colocándole entre los condenados de su infierno.

La nota característica de esa tríada dantesca es la de la separación tajante de las esferas teológico-eclesiástica, filosófica y política. El papa tiene la misión concreta de adoctrinar, pero no puede reinar ni filosofar; el emperador gobierna, pero su autoridad es nula en filosofía y en materias eclesiásticas; y ARISTOTELES, dictador del pensamiento, no imperó jamás ni siquiera estuvo bautizado.

En SANTO TOMAS DE AQUINO hay también una otra tríada de tres clases de vida: contemplativa (filosofía), activa (emperador) y beatífica (papa); mas trátase de tres sectores debidamente jerarquizados, en tanto que en la concepción dantesca no hay relación histórica entre ellos.

Como fácilmente se comprende, la teoría del DANTE implica una rotunda negación de la concepción neoagustiniana de los güelfos papistas que culminó en la obra de GREGORIO VII.

205. *La teoría dantesca del Imperio.*—La justificación del Imperio como poder terrenal supremo está en la lógica de la distinción a rajatabla de las tres esferas. Propiamente para DANTE no hay en la tierra más que una sociedad universal, ya que es común la naturaleza de todos los hombres; y se rompería el principio de unidad

dentro de cada esfera si por encima de los diversos reyes y señores temporales no hubiera un señor supremo que redujese a todos ellos a la armónica convivencia, el cual no puede ser otro que el emperador, en su calidad de heredero del único imperio universal conocido, del Imperio romano.

El *De monarchia* está consagrado a defender el principio de la unidad política para todo el género humano, tanto que se ha podido decir de él que no es una teoría de las formas de gobierno, sino la apología de la tesis de que el universo debe tener un solo jefe (PAUL JANET).

Todo el *De monarchia* gira en torno al tránsito desde la idea de la "humana civilitas" o unidad genérica humana, a la "universalis civilitas humani generis" o sociedad universal, plasmación práctica y real de aquella unidad de naturaleza.

Entre los argumentos que el DANTE maneja en defensa del Imperio son los más relevantes:

a) El Imperio produce la paz necesaria que evita los males anunciados por Cristo en el *Evangelio* de SAN MATEO (XII, 25) al decir que todo reino dividido en partidos perecerá (*De monarchia* I, 6).

b) La unidad de mando que se da en las diversas ramas o fracciones de la especie humana requiere, para ser perfecta, que haya unidad de gobierno en el conjunto de toda ella (*De monarchia* I, 6).

c) Así como el cosmos tiene un monarca, Dios, la tierra debe tener otro, el emperador (*De monarchia* I, 7).

d) Puesto que Dios es la causa ejemplar de la humanidad, ésta debe imitar en lo posible la esencia divina; y siendo la cualidad primera de Dios su unidad, la humanidad debe agruparse en torno a un solo jefe (*De monarchia* I, 8).

e) El hijo debe seguir el ejemplo del padre y la tierra imitar al cielo; y como el cielo está regido por un

solo rey, Dios, la tierra debe estarlo por un solo señor, el emperador (*De monarchia* I, 9).

f) Puesto que donde hay litigios ha de haber un juez que los resuelva, las contiendas entre los príncipes han de ser juzgadas por un juez más alto: el emperador (*De monarchia* I, 10).

g) Para que haya justicia debe imponerla un poder a su servicio que sea más fuerte que los que pretendan burlarla; el cual poder solamente puede ser el imperial (*De monarchia* I, 11).

h) Las inteligencias activas, que son las que gobiernan al mundo, chocarían entre sí si no las coordinase una inteligencia activa suprema, que es la del emperador en cuanto señor sin superiores (*Il convivio*, II, 4).

El argumento principal es el de que el Imperio garantiza el mayor bien político: la paz universal. DANTE está tan enamorado de la "pax universalis" que, en notorio contraste con SAN AGUSTIN que muestra con toda claridad el nuevo rumbo del pensamiento, ensalza la obra de Roma, considerando al Imperio romano como institución bendecida por Dios, ya que produjo la paz entre todas las naciones (*De monarchia* II, 3, 4.—*Il convivio* IV, 5).

Con todos esos argumentos no quiere DANTE colocar al emperador por encima del papa, sino recluir a cada uno de ellos en la esfera respectiva evitando se inmiscuya en las otras dos. En todo caso los poderes de ambos proceden mediatamente de Dios, pero siendo fuentes inmediatas: del poder imperial el pueblo romano, que cumplió según DANTE una función bendecida por Dios; del poder pontificio SAN PEDRO, a quien Cristo mismo dió las llaves espirituales (*De monarchia* III, 3).

La teoría dantesca del Imperio escapa a la estrecha dimensión de las polémicas entre güelfos y gibelinos, aspirando a buscar un intento de reelaboración del pensamiento medieval y a justificar sus instituciones capi-

tales enmarcando la concreta problemática de la época en universales y permanentes perspectivas filosóficas.

206. *Otras teorías del imperio en el siglo XIII.*—Entre los varios teorizadores del Imperio resaltan:

JORDAN DE OSNABRÜCK, que sostiene la razón de ser la institución imperial por haber sido aprobada por Cristo, ya que Cristo nació a la sombra de ella y quiso ser su súbdito.

ALEJANDRO DE ROESS, también del siglo XIII, quien sostiene la irrevocabilidad de la coronación de CARLOMAGNO en sus sucesores, así como la necesidad de que la cristiandad tenga un centro de integración política en el Imperio, ya que tiene su capital religiosa en Roma y su capital intelectual en París; reconociendo todo lo más al papado una facultad de vigilancia sobre las actividades culturales de París y sobre las actividades políticas del emperador.

207. *Los teóricos del Imperio en el siglo XIV.*—Aunque del siglo XIV, todavía es contemporáneo del DANTE, ENGELBERTO, abad de Admont, que hacia 1320 compuso un tratado *De regimine principum* y otro *De ortu et fine romani Imperii*, para demostrar que todos los reinos están sujetos al emperador ("omni regna et omnes reges subesse uni imperio et imperatori christiano"), con tal que éste sea un "soldado de la Iglesia". En la teoría de ENGELBERTO DE ADMONT es la unidad de la fe la que exige una unidad política, dado que si hubiese varios señores igualmente supremos se rompería la unidad del derecho divino del mandar (*De ortu*, XV). La cristiandad reclama el Imperio, pues para poder asegurar la victoria en la pugna contra los pueblos paganos es preciso una sola dirección para todos los pueblos creyentes: ENGELBERTO da al Imperio un sentido misionero, proclamando su necesidad para la defensa de la fe y justificándole en razones de conveniencia religiosa a fin de asegurar el triunfo de la cristiandad contra el paganismo, de "tota Christianitas contra totum paganismum" (caput XVIII).

Posterior al DANTE es LEOPOLDO DE BEBENBERG, obispo de Bamberg, quien hacia 1340 escribió un *De juribus regni et imperii*, donde replantea la doctrina del Imperio sobre premisas radicalmente diferentes, considerándolo como una monarquía devenida electiva pero de orígenes hereditarios, continuación de la monarquía de los reyes francos. LEOPOLDO DE BEBENBERG separa en la persona del emperador dos calidades distintas: señor de los pueblos germánicos y príncipe del mundo cristiano. En cuanto señor de los pueblos germánicos sus poderes provienen de causas ajenas a la intervención papal, siendo monarca por derecho propio, sea hereditario, sea mediante elección de sus súbditos. En tanto señor del mundo cristiano está sujeto a la corrección del papado, pero sin que esta corrección atañe en lo más mínimo a su condición de cabeza de los pueblos germánicos.

Contemporáneo de Leopoldo de Bebenberg es CONRADO DE MEGENBERG, autor de varios escritos políticos y especialmente de uno titulado *De translatione romani imperii* (1354), en que sigue las ideas de aquél acerca de la índole independiente de la cabeza de los pueblos germánicos, pero concede a la coronación del jefe de esos pueblos por el obispo de Roma el valor de título jurídico de traslación de la potestad imperial, con lo cual viene a reconocer que al menos en potencia, semejante potestad reside y es administrada por el papa.

208. *Aplicación a la Iglesia de la teoría imperial.* FRANCISCO DE MAYRONNES.—La posición más extremista de esa teoría del imperio sobre bases papistas, que vuelve al viejo gregoriano en momentos en que la doctrina y la realidad imperiales han cuajado por entero, está representada por el *Tractatus de principatu temporali* del

franciscano FRANCISCO DE MAYRONNES. MAYRONNES acepta la idea dantesca de que es precisa una unidad de mando para todo el universo, pero no la coloca en el emperador sino en el papa, por creer que el pontifice es quien mejor procuraría la paz universal a causa de carecer de las ambiciones terrenales que afanan a los príncipes del siglo.

BIBLIOGRAFIA

- H. X. ARQUILLIERE: *Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*. Paris, 1934.
- MICHELE BARBI: *Nuovi problemi della critica dantesca*. En *Studi Danteschi*, XXIII (1938).
- ALOIS DEMPFF: *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*. München und Berlin, 1929.
- FRANCESCO ERCOLE: *Il pensiero politico di Dante*. Milano, 1928. Dos tomos.
- WILHELM V. GIESEBRECHT: *Deutsches kaisertum im Mittelalter*. Berlín, s. d.
- ETIENNE GILSON: *Dante et la philosophie*. Paris, 1939.
- BRUNO NARDI: *Saggi di filosofia dantesca*. Milano, 1930.
- SEBASTIANO VENTO: *La filosofia politica di Dante nel "De Monarchia" studiata in se stessa e in relazione alla pubblicistica medievale da San Tommaso a Marsilio di Padova*. Torino, 1921.
- G. WAITZ: *Des Jordan von Osnabrück Schrift über das Römische Reich*. Berlín, 1866.
- N. ZINGARELLI: *La vita, i tempi e le opere di Dante*. Milano, 1931.

LECCION VIGESIMA

LA IGLESIA Y LOS "REGNA"

209. *La aparición del nacionalismo francés.*
210. *Los escritores del círculo de FELIPE EL HERMOSO.*—211. *La reacción papista.*—212. *El conciliarismo.*—213. *Los primeros conciliaristas.*—214. GUILLERMO DE OCCAM.—215. *La literatura conciliarista durante el Gran cisma de Occidente.*—216. *La reacción anti-conciliarista.* — 217. *Las soluciones intermedias.*

209, *La aparición del nacionalismo francés*.—No era el Imperio el único poder político que se oponía a la concepción neoagustiniana, pero también el alboreante nacionalismo que aparece en Francia con las pretensiones del rey FELIPE EL HERMOSO.

A apoyar la idea de la soberanía universal del pontificado habían venido los canonistas, tan penetrados de esta idea que cuando un cultivador del derecho canónico, LOTARIO SEGNI, subió al solio de San Pedro bajo el nombre de INOCENCIO III, se apresuró a afirmarla repetidas veces. El choque entre ambas tendencias tiene lugar en forma violenta cuando a las aspiraciones del monarca francés se enfrenta un canonista de carácter violento y altanero, el papa BONIFACIO VIII.

BONIFACIO VIII reafirma en tres bulas condenatorias del rey de Francia, el dominio absoluto del papa sobre todo el orbe; tales son las llamadas *Clericis laicos* (1296), *Ausculda filia* (1301) y *Unam Sanctam* (1302). En la primera excomulga a todos los eclesiásticos que pagasen impuestos, así como a los señores seculares que los cobrasen; con lo cual hacía imposible la independencia política de los reyes, privándoles de tan importante fuente de recursos. En la *Ausculda filia*, BONIFACIO VIII recuerda a FELIPE EL HERMOSO que todos los cristianos, incluidos los reyes, están sujetos al yugo de la servidumbre apostólica. En la *Unam sanctam*, la más típica de las tres, recuerda

la frase de SAN BERNARDO DE CLARAVAL de que la potestad espiritual reside *en* la Iglesia y la civil *para* la Iglesia, definiendo en palabras que se han hecho famosas, el dominio universal del papa: "Porro subesse romano pontifici omnen humanam creaturam declaramus, definimus omnino esse de necessitate salutis".

Pero esas afirmaciones de BONIFACIO VIII, aun yendo acompañadas de las más duras sanciones canónicas, sonaban a destiempo en los comienzos del siglo XIV, porque la realidad de las "regna" se iba afianzando cada día a despecho de las dos grandes fuerzas políticas de la alta edad media, papado e imperio. La defensa que los juristas de FELIPE EL HERMOSO hacen de los derechos de su señor, aflora a la superficie las fuerzas ocultas, todavía nacientes, pero que van a hacer la historia de Europa hasta nuestros días; son la más antigua manifestación del nacionalismo frente al internacionalismo en el campo de las ideas políticas.

240. *Los escritores del círculo de FELIPE EL HERMOSO.*—Entre los defensores de la postura del rey francés son de citar:

PEDRO FLOTE, cuyo *Antequam essent clerici* es una réplica a la bula *Clericis laicos*. Sostiene que por ser al rey a quien compete la defensa del reino, tiene derecho a apelar a todos los medios que necesite, incluso echando mano de los bienes eclesiásticos, ya que la Iglesia no se compone solamente de clérigos sino de clérigos y de laicos; y que además, puesto que los clérigos son miembros del reino, lo que les pertenece debe cooperar al sostenimiento de las cargas públicas, porque de no hacerlo así se trocarían en miembros inútiles y paralíticos, de esos que hay que cortar para que el cuerpo pueda seguir viviendo.

GUILLERMO DE NOGARET, que sucedió a PEDRO FLOTE en la cancillería de Francia, da a sus *Appellationes* (1304)

un tono violento de ataque personal contra BONIFACIO VIII, siendo además el primero en proclamar que los reyes no reconocen superior en la tierra, ni papas ni emperadores.

Para frenar las que estima exorbitantes pretensiones romanas, NOGARET propone la celebración de un concilio general al que concurrirán todas las Iglesias para juzgar al papa. La ideología de GUILLERMO DE NOGARET tiene un carácter revolucionario por la manera tajante en que afirma la autonomía de lo francés, lo mismo en el terreno político en donde al sostener la soberanía del rey de Francia rompe la unidad universal de la cristiandad encabezada por el emperador, que en el campo religioso, en que fragmenta la Iglesia universal católica en una serie de iglesias nacionales, según él con derechos iguales: la francesa, la inglesa, etc., entre las cuales la iglesia romana es una de tantas.

Tanto como de concreto tiene el pensamiento de NOGARET predomina el abstraccionismo político en los escritos de PEDRO DUBOIS, especialmente en su *De recuperatione terrae sanctae* (1305), en que quiere sustituir la diarquía típica del alto medievo cimentada en la dualidad papa-emperador, por una especie de sociedad de naciones europeas constituida por todos los pueblos de la cristiandad con idénticos derechos. Consciente de que la ordenación del alto medievo era un anacronismo agonizante, para dar satisfacción a las aspiraciones del naciente nacionalismo francés, PEDRO DUBOIS quiere sustituir el monarcato imperial por una agrupación de "príncipes que no reconocen superior en la tierra", los cuales formarían un bloque político lo bastante fuerte para reconquistar los Santos Lugares, dominar el Mediterráneo y hacer frente a las amenazas que venían del Oriente y que parecían acabar con la cristiandad bizantina. Como medio para llevar a cabo su plan propone la reunión en Tolosa de Francia de una asamblea conciliar de todos los pueblos y príncipes cristianos.

211.—*La reacción papista*.—Pero el papado no cedió a primeras de cambio, sino que continuó la lucha, existiendo una nutrida falange de defensores de la idea del dominio universal del obispo de Roma, siendo de notar entre ellos:

EGIDIO COLONNA o EGIDIO ROMANO († 1316), quien completó el *De regimine principum* de SANTO TOMAS DE AQUINO; obispo de Bourges, tomó partido por BONIFACIO VIII, buscando en su *De potestate ecclesiastica* dar a las definiciones papales una base aristotélico-tomista.

JACOBO DE VITERBO (1255-1307), que en su *De regimine christiano* apoya las ideas bonifacianas en la distinción de SAN AGUSTIN entre las dos ciudades celestial y diabólica, refiriendo a aquélla, encarnada en la Iglesia, las palabras proféticas de la salutación de DAVID: "Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei".

JEAN LE MOINE o JUAN EL MONJE, encargado por BONIFACIO VIII de varias misiones diplomáticas a su servicio, que escribió hacia 1303 una *Glosa* a la bula *Unam sanctam*, en la que extrema todavía más el absolutismo papal allí preconizado, bien que otorgando gran importancia al colegio cardenalicio, que concibe como una especie de junta de canonistas a quienes por delegación del papa compete el gobierno de la Iglesia; con lo cual la suya es una fórmula teocrática, pero a medias monárquica y a medias aristocrática.

ENRICO DE CREMONA, canonista autor de un *De potestate papae* dedicado en 1302 al obispo de Reggio, en el que fundamenta el poder papal como herencia directa del patriarcado hebreo, en saltos desde Adán a Moisés, de Aarón a Samuel, y de Cristo a San Pedro.

212. *El conciliarismo*.—La continuación de la Santa Sede en Avinón, que transformaba al papa en "prisio-

nero del rey de Francia", disgustaba al partido italiano que pedía el retorno a Roma de la Silla apostólica, tanto que al fallecer GREGORIO XI en 1378, dieciseis cardenales reunidos en Roma eligieron pontífice al arzobispo de Bari BARTOLOME PRIGNANO con el nombre de URBANO VI. Otro cónclave del partido francés reunido primero en Agnani y luego en Fondi nombraban papa a ROBERTO DE GINEBRA bajo el nombre de CLEMENTE VII, que inmediatamente fué apoyado por varios príncipes cristianos, entre ellos, los reyes de Francia y de Castilla. Así comenzó el Gran cisma de Occidente, que había de mantener dividida a la cristiandad por espacio de cuarenta años y que terminó con la elección de MARTIN V en 1417, dejando caído por tierra el prestigio de la tiara y preparando un escepticismo que culminará en la Reforma protestante.

La pugna entre las varias cabezas que vino a tener la Iglesia se complica con dos nuevos motivos de divergencia: el recrudecimiento de las aspiraciones imperiales a principios del siglo XIV merced a las ambiciones del emperador LUIS DE BAVIERA y las tendencias a volver a la pura pobreza evangélica como remedio al desquiciamiento de la cristiandad, que da lugar a la polémica de las órdenes mendicantes.

213. *Los primeros conciliaristas*.—El Gran cisma de Occidente, al dejar a la Iglesia sin una cabeza visible unánimemente acatada, abrió paso a la idea de que el remedio para los males que aquejaban a la cristiandad solamente podía venir de una autoridad que, por el mero hecho de resolver el cisma, quedaba por encima de los diferentes detentadores del pontificado y a la larga del pontificado mismo; tal había de ser la autoridad común de todo el pueblo cristiano representada en una asamblea suprema, que recibiera el nombre de concilio.

Los más antiguos conciliaristas son los juristas del círculo de FELIPE EL HERMOSO, GUILLERMO DE NOGARET y PEDRO DUBOIS, que buscan en la reunión conciliar una limitación al poder absoluto que BONIFACIO VIII recababa para la silla de San Pedro. Y ya en 1312 GUILLERMO DURANTIS, obispo de Mende, envía al concilio celebrado en Viena del Delfinado una memoria acerca del asunto, titulada *De modo concilii generalis celebrando et corruptelis in Ecclesia reformandis*, en que asienta las proposiciones que después han de ser típicas de todos los escritores conciliaristas: que el papa es sólo un "primus inter pares" respecto a los demás obispos, con un simple derecho de precedencia, pero sin jurisdicción divina delegada sobre ellos; que el gobierno de la Iglesia compete a todos en calidad de herederos de los doce apóstoles y de los setenta y dos varones apostólicos; que el consejo de los cardenales obliga al papa, ni más ni menos que a un rey los avisos de sus consejeros; que el derecho de las Decretales es derecho humano y no divino; y que, en resumen, la única autoridad con poder legislativo obligatorio para todos los fieles de la Iglesia universal es el concilio general.

214. GUILLERMO DE OCCAM.—Antes del Gran cisma postula también tesis conciliaristas GUILLERMO DE OCCAM, franciscano al servicio de LUIS DE BAVIERA, en cuya defensa compone los tres libros del *Dialogus* (1338), *Octo quaestiones* (1342) en que sustenta la independencia del Imperio respecto del Papado, y un tratadito *De imperatorum et pontificum potestate* (1347) entre otros varios, con tal agudeza y tamaña sutileza en las argumentaciones que, aun en tiempo en que la decadente escolástica se caracteriza por el alambicamiento de los conceptos, ha pasado a la historia con el remoquete de "doctor subtilissimus". En su *Dialogus* primero afirma que la Iglesia debe ser gobernada por un concilio general, puesto que

es una corporación y toda corporación ha de regirse por sí misma; proponiendo el sistema de que pequeñas asambleas de todos los fieles de cada parroquia elijan delegados para asambleas diocesanas o regnicolas, las cuales a su vez designen diputados para el gran concilio general, en quien reside la verdadera representación de la Iglesia, y no en el papa que se limita a presidirlo (I, 6, 84).

215. *La literatura conciliarista durante el Gran Cisma de Occidente.*—Pero cuando la literatura conciliarista cobra extraordinario vigor es con motivo del Gran Cisma, cuando ya no se trata de limitar los poderes de un indiscutido obispo de Roma, sino de determinar cual sea entre los varios que por tal se proclaman el auténtico vicario de Cristo. Desde los comienzos del Gran Cisma aparecen defensores de la tesis conciliar que ven en la asamblea general de la Iglesia la única salida para la difícil situación presente.

Son los primeros dos profesores de Heidelberg y de Viena, llamados respectivamente CONRADO DE GELLNHAUSEN y ENRIQUE DE LANGENSTEIN, que en 1380 escriben una *Epistola concordiae* el primero y una *Epistola concilii pacis* el segundo, en las que reclaman una pronta decisión conciliar para liquidar la pugna entre URBANO VI y CLEMENTE VII.

CONRADO DE GELLNHAUSEN se adhiere a las ideas de OCCAM sobre el gobierno democrático de la Iglesia, afirmando que, pues la autoridad del concilio es propia suya, no necesita de ninguna intervención papal para reunirse, siéndole lícito tomar resoluciones aun prescindiendo de la intervención del obispo de Roma.

ENRIQUE DE LANGENSTEIN refuta con catorce razones el supuesto derecho del papa a convocar exclusivamente el concilio para que sea válido, alegando casos en que tal convocatoria resulta imposible, cuales los de herejía del papa, negativa no prudente por su parte a convocarlo, muerte o prisión del pontífice y de todo el colegio cardenalicio, etc.

Entre los conciliaristas franceses sobresale el cardenal PEDRO D'AILLY, quien en su *Quaestio in vesperis* (1380) replantea la cuestión al distinguir entre la Iglesia universal y la Iglesia romana, una de las que componen a aquella; diciendo que, así como la Iglesia universal, representada por el concilio, no puede errar, si cabe lo haga la Iglesia romana cuya cabeza es el papa, correspondiendo entonces condenar el error a la infalible Iglesia universal reunida en el concilio general, en quien reside la autoridad suprema de la Iglesia.

216. *La reacción anticonciliarista.*—Contra esas afirmaciones es abundantísima a lo largo de los siglos XIV y XV la literatura apologética pro papado, que proclama la supremacía del papa sobre el concilio y el derecho divino del obispo de Roma a gobernar como sucesor directo de SAN PEDRO toda la Iglesia universal.

Entre ellos sobresalen:

AGUSTIN TRIUNFO, monje agustino de Ancona (1243-1328), autor entre otras obras de una *Summa de potestate ecclesiastica* dedicada al papa JUAN XXII y de unos *Comentarios a San Mateo* en que defiende la tesis de que la potestad del papa es a la par espiritual y política, siéndole conferida por el mismo Cristo, bien que en distinto modo: la jurisdicción espiritual para la inmediata disposición y ejecución. "secundum immediatam institutionem et executionem". la jurisdicción temporal para la disposición aunque no para el ejercicio inmediato, "secundum institutionem et auctoritatem, non tamen secundum immediatam executionem".

Además de esos escritos es de notar un tratado apologético de BONIFACIO VIII titulado *Tractatus contra articulos ad diffamandum sanctissimum patrem Bonifacium papam sanctae memoriae et de commendatione*

ejusdem en que ataca al papa CLEMENTE de Aviñón y censura a los cardenales italianos por ausentarse de esta ciudad francesa, amonestándoles sigan en la curia para luchar contra el bando galo y preparar así el retorno a Roma de los sucesores de San Pedro.

El famoso canonista westfaliano HERMANN DE SCHILDESCHKE († 1357), también agustino, compuso en su *Tractatus contra haereticos negantes immunitatem et jurisdictionem sanctae Ecclesiae* uno de los más acabados testimonios de defensa papal de toda la edad media. Según él, la unidad de la Iglesia no es solamente unidad de fe, pero también de jurisdicción, y esto en un doble sentido: negativamente, en tanto no depende de ningún poder ajeno a ella; y positivamente, porque todo hombre está sujeto a la jurisdicción eclesiástica por el mero hecho de ser pecador. Unidad eclesiástica que requiere un sujeto supremo e indiscutible de la jurisdicción, el cual es el papa.

ALVARO PELAYO, obispo del Algarbe, RODRIGO SANCHEZ DE AREVALO, prelado zamorano, y el cardenal TORQUEMADA, son tres españoles autores de sendas defensas del papado, tal vez las mejor compuestas para su tiempo.

217. *Las soluciones intermedias.*—En 1414 se reúne en Costanza (Suiza) un concilio con la misión de elegir papa, pacificar la Iglesia, acabar con las herejías existentes y concluir el cisma, resignando en él sus poderes pontificales, JUAN XXIII tras aventurada resistencia, GREGORIO XII cabeza de la línea pontificia italiana, y finalmente CLEMENTE VIII jefe del bando francés, y eligiendo como único vicario de Cristo al papa MARTIN V. Pero aun terminado el cisma no concluía con eso la doctrina conciliar, y en el concilio de Basilea, que dura hasta 1449, se intenta reformar la Iglesia “en su cabeza y en sus miembros”, valiéndose como instrumento de las disposiciones por él aprobadas. Tendencia política que coincidía con una orientación doctrinal cuyas figuras más señeras son:

JUAN GERSON († 1489), canciller de París y entusiasta partidario de la solución conciliar, autor de un libro *De unitate ecclesiastica* (1409) y otro sobre *De potestate ecclesiastica* (1417), enderezado este último a los obispos reunidos en Costanza, propugna organizar a la Iglesia bajo el régimen de una monarquía limitada. Concibe al poder papal como formalmente pleno, pero sujeto a otro poder superior, a la autoridad de la Iglesia universal encarnada en el concilio.

“Claves datae—dice GERSON comentando el conocido pasaje de las llaves del *Evangelio* de SAN MATEO XVIII, 18—sunt non uni sed unitati”. El concilio se reserva el derecho de tomar cuantas medidas sean necesarias para el mantenimiento de la unidad de la Iglesia, para designar quienes pueden ejercitar esta autoridad y para dictar las normas con arreglo a las cuales los papas han de hacer uso de su potestad por otra parte suprema; con lo cual el obispo de Roma, lejos de ser el señor absoluto de la Iglesia universal, es un mero ejecutor de lo que el concilio general legisla.

El cardenal italiano FRANCISCO DE ZABARELLA o ZABARELLIS hace en su *De schismate per imperatorem tollendo* (1417), una llamada a la autoridad imperial para que apoye al concilio en el intento de limitar los poderes pontificios y conseguir transformar a la Iglesia en una monarquía limitada.

También representan esta orientación los españoles ANDRÉS DE ESCOBAR y JUAN DE SEGOVIA.

BIBLIOGRAFIA

- H. X. ARQUILLIERE: *Le plus ancien traité de l'Eglise. Jacques de Viterbe: "De regimine christiano"*. Paris, 1926.
- GEORG ERLER: *Dietrich von Niem*. Leipzig, 1887.
- H. FINKE: *Aus den Tagen Bonifaz VIII.* Münster i. W., 1902.
- E. F. JACOB: *Essays in the Conciliar Epoch*. Manchester, 1943.
- UGO MARIANI O. S. A.: *Scrittori politici agostiniani del sec. XIV.* Firenze, 1927.
- S. RIEZLER: *Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Baiers*. Leipzig, 1874.
- J. RIVIERE: *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel*. Paris, 1926.
- HEDWIG SAMNANN-VON BÜLOW: *Die Inkorporationen Karls IV. Ein Beitrag zur Geschichte des Staatseinheitsgedankens im späteren Mittelalter*. Marburg, 1942.
- R. SCHOLZ: *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII.* Stuttgart, 1903.

LECCION VIGESIMAPRIMERA

EL NACIMIENTO DEL ESTADO

218. *Aparición del Estado en el siglo XIII.*
219. *Características del Estado.*—220. *Los romanistas.*—221. *Las doctrinas de MARSILIO DE PADUA.*—222. *La teoría feudalista del reino.*—223. *Los teóricos de la monarquía limitada.*—224. *Aplicación al Imperio de la teoría del Estado: EL CUSANO.*—225. *El ocaso de la edad media.*

218. *Aparición del Estado en el siglo XIII.*—Para que adquiriese eficacia política real el espíritu particularista que alboreaba en el nacionalismo francés del círculo de FELIPE EL HERMOSO, era precisa una institución lo bastante sólida para transformarse en adecuado instrumento de esta fuerza nacional, sustituyendo a las dos grandes palancas del alto medievo: al papado y al imperio. Tal nueva institución es el Estado, que hace su aparición en Sicilia en la segunda mitad del siglo XIII, a consecuencia de una serie de ordenanzas dictadas por FEDERICO II a partir de 1231, en las que sustituye la antigua organización feudal por un sistema político sin jerarquías sociales en el que todos los súbditos dependen directamente de su voluntad a través de una cadena de autoridades por él nombradas; el Estado nace cuando las relaciones basadas en la idea feudal de fidelidad son reemplazadas por la de sujeción política. Con las constituciones de Melfi de 1282 la empresa se halla realizada y con ellas aparece el primer Estado de tipo moderno, o sea un aparato de gobierno relacionado directamente con los súbditos y que el soberano utiliza para la consecución de sus fines políticos.

219. *Características del Estado.*—Las características de este Estado, desde el instante de su nacimiento son:
a) Desaparición de todas las jerarquías intermedias que

en el sistema feudal eran puntos de enlace entre el señor y el súbdito. b) Sustitución de ellas por un funcionariado dependiente del titular del poder supremo. c) Sentido civil, no religioso de ese cuerpo de funcionarios estatales. Y d) Constituir un instrumento político en manos del señor.

La razón de que naciera en Sicilia está en que durante el siglo XIII fué aquella isla un punto de intersección entre las concepciones orientales encarnadas por el islamismo y los sistemas germánicos representados por la organización feudal. A Sicilia habían llevado la primera los sarracenos y la segunda los normandos. Es de la mezcla de ambos elementos en ocasión de las pugnas entre el papado y el imperio de donde surge la idea y la institución estatales.

El factor árabe produce la supresión del feudalismo; la simplicidad de la relación señor—vasallo sin intermediarios se traduce en la de Estado—súbdito, la cual no es sino la recepción de la mentalidad islámica oriental centrada siempre en el contraste de lo infinitamente grande con lo infinitamente pequeño, que es en religión la abismal diferencia entre Allah y el hombre, y en política la rotunda distinción entre el califa que representa a Dios y el creyente carente de derechos políticos.

El ingrediente germánico da la base feudal en que FEDERICO II se mueve al implantar sus reformas, proporcionando un sentido de dignidad humana y de respeto a la personalidad individual desconocido en Oriente y que perdura aun después de desaparecida la máquina feudal de la organización normanda y suaba.

La pugna entre güelfos y gibelinos conduce a matizar de laicismo la nueva contextura estatal, porque FEDERICO II la concibe como un arma defensiva contra las pretensiones papales de inmiscuirse en la gobernación de los reinos cristianos, y concretamente de Sicilia. Sentido neutro del Estado que prepara, bien que a la remota lejanía que es fácil comprender, "l'Etat neutral" de JUAN BODINO.

Finalmente, la situación geográfica de Sicilia en la frontera de los dos mundos oriental y occidental que constantemente se la disputan, así como su condición de tierra gibelina objeto de pretensiones güelfas, da a la armazón creada por FEDERICO II un sentido dinámico de arma de combate que por un lado cimenta la realidad efectiva de su eficacia y por otro presagia la concepción de "lo Stato" maquiavélico.

Así nace el Estado como fórmula política de los tiempos nuevos. Cuando las nacionalidades se consoliden en los siglos posteriores, nación y Estado serán las dos grandes fuerzas de la edad moderna que sustituirán como palancas del mundo político al Imperio y al Papado. En la península itálica es desde el siglo XIV la fórmula favorita de todas las "signoría" italianas, o sea de las comunidades que no son ni Imperio, ni Iglesia ni reinos; y la entrada en acción del renacimiento romanista acabará por dotarle de la doctrina necesaria.

La causa de que el Estado surja en Sicilia y no en los otros dos grandes puntos de contacto entre cristianismo e islamismo, ni en Bizancio ni en España, débese a la carencia del elemento germánico en Bizancio, con lo cual falta algo que atempere a la mentalidad oriental; y en España a la ausencia de una situación de pugna entre papado e Imperio que borrara las preocupaciones religiosas en la nueva máquina estatal, cosa imposible en la península donde la lucha contra el árabe tenía el carácter de cruzada y no de expediente de dominación como en Sicilia.

220. *Los romanistas.*—En apoyo de la nueva ordenación política viene la redescubrimiento del pensamiento clásico justiniano por obra de los glosadores y postglosadores, cuyo nombre más representativo es el de BARTOLO DE SASSOFERRATO (1313-1357).

BARTOLO se mueve aún en la temática de los teóricos del Imperio, pero a él se debe haber definido con fundamentos del derecho romano recién redescubierto la auto-

nomía de los cuerpos políticos inferiores respecto a los dos grandes poderes del Imperio y de la Iglesia, lo que le lleva a una concepción de la cristiandad como conjunto de variedades políticas, harlo distinta del uniformismo jerarquista de los teóricos del Imperio y del Papado.

BARTOLO concibe a la cristiandad como el conjunto de los pueblos que: a) creen en la Iglesia de Roma; y b) obedecen al emperador. Los carentes de estos requisitos no son *populi romani* herederos de la tradición de Roma, sino o *populi extranei* o *populi infideles* (*Ad Digestum*, II, D. 49, 15, 22).

Semejante distinción entre el señorío efectivo y el señorío potencial del Imperio señala la existencia de entidades políticas realmente ajenas a él, aunque "de iure" le estuviesen teóricamente sometidas; tales son las que BARTOLO denomina ciudades o reinos que no reconocen superior ("superiorem non recognoscentes"), a las que tipifica como un Imperio dentro del Imperio, casi como Imperios en miniatura.

La relación entre el Imperio y las entidades inferiores que no le reconocen efectivamente por superior, se apoya en un equilibrio inestable producido por la antítesis entre el "de iure" y el "de facto"; resumiendo BARTOLO la catalogación técnica de las palabras con que comienza su *Tractatus de represaliis*: "Imperator de iure est dominus totius orbis, licet de facto ei non obediatur". Los únicos lazos que atan estas entidades autónomas menores con el Imperio son la unidad de la fe católica y la general admisión del derecho romano, que hace les sean comunes ciertas prácticas como el "ius postliminii" que en cambio no rige en las guerras contra los infieles (*Ad Digestum Novum*, II, D. 49, 15).

BARTOLO intenta elaborar la doctrina de los "regna" y "civitates" partiendo de la estampa imperial, mientras que SANTO TOMAS DE AQUINO la bosquejaba arrancando de la construcción aristotélica de la *polis*. Pero es mérito

suyo haber señalado el carácter independiente al exterior de las entidades en que va a florecer la institución nueva y revolucionaria del Estado.

221. *Las doctrinas de MARSILIO DE PADUA.*—La interpretación del Estado como fórmula clásica redescubierta para el gobierno de los “regna” medievales alcanza sus extremas consecuencias en la obra de MARSILIO DE PADUA († 1342), médico de profesión y uno de los escritores del círculo de LUIS DE BAVIERA, cuyo *Defensor pacis* (1324) es la primera obra medieval en que se notan huellas de pensamiento renacentista.

Igual que en el DANTE, la preocupación máxima de MARSILIO es el logro de la paz política, pero a diferencia de él la busca a través del Estado-ciudad en lugar del Imperio universal. La ciudad como entidad política era el sistema común de ordenación en la Italia de la época, fragmentada en múltiples parcelas de diminuto alcance, pero de tan patente realidad política que muchos escritores al referirse a los cuerpos sociales inferiores al Imperio y a la Iglesia hablan siempre alternativamente “del reino o de la ciudad” (Vr. gr. SANTO TOMAS DE AQUINO: *De regimine principum*, I, 14.—JUAN DE PARIS: *De regia potestate et papali*, I.—DANTE: *De monarchia* I, 5, e *Il convivio* IV, 4.—etc., etc.). Y EGIDIO DE COLONNA ha bosquejado en su *De regimine principum* (III, 2, 32) una verdadera teoría de estas “civitates” diferenciándolas cualitativamente en: a) “universitas minima”, cual el campamento (“castrum”) y la “villa”, que es la carente de toda suerte de poder jurisdiccional; b) “universitas minus larga”, que posee alguna jurisdicción, como la ciudad parte de un reino; y c) “universitas larga”, equiparable al “regna”, que es aquella que tiene jurisdicción plena.

MARSILIO DE PADUA elabora la teoría de la institución Estado tomando por modelo al “Stato-cittá” típico del prerrenacimiento italiano, planteándose por tema averi-

guar en qué consiste la paz de la ciudad equiparable al reino ("manifestare volumus quid sit tranquillitas regni vel civitatis".—I, 2), entendiendo por reino la entidad política superior que puede estar compuesta de una ciudad o de varias (I, 2).

La independencia de la ciudad, asegurada externamente según la doctrina de los romanistas, implica averiguar quien sea el soberano que maneje la máquina estatal, o sea, quien legisla. Y aquí, en contraste con las imposiciones arbitrarias de tantos tiranos como entonces se apoderaban violentamente del gobierno de las ciudades italianas, MARSILIO DE PADUA defiende en bien de la paz política que el legislador o señor del Estado sea la misma ciudad en sus partes más excelentes. ("Legislatorem humanum solam civium universitatem esse aut valentio rem illius partem".—I, 12-13).

La cuestión está ahora en saber como se separa esa parte excelente, la "valentior pars" de los ciudadanos; lo que MARSILIO resuelve en un sentido cualitativo propugnando se haga "secundum proportionem convenientem". Con lo cual completa la teoría del Estado implícita en las Constituciones de Melfi, desposeyéndola del carácter monárquico que allí tuviera para hacerla asequible a formas de gobierno aristocráticas o democráticas.

222. *La teoría feudalista del reino.*—Al paso que en Italia se tendía a buscar cimientos romanistas a la institución estatal, en otros países europeos seguía privando la idea del "regnum", y es en la segunda mitad del siglo XIV cuando trátase en Inglaterra de abastecerles de base teórica partiendo de un mundo de ideas diametralmente opuesto: de la temática del derecho feudal. Tal fué el sentido principal de la obra de JUAN WICLEFF († 1384),

enemigo de las órdenes mendicantes y acerbo crítico del papado, protegido por JUAN DE GANTE y condenado por hereje primero por GREGORIO XI y más tarde en el concilio de Costanza, en cuyo pensamiento se encuentran muchas de las ideas que después predicará MARTIN LUTERO.

Los principales escritos de WICLEFF son sus tratados *De dominio civile* y *De dominio divino*.

WICLEFF arranca de la idea del "dominio como fundamento lo mismo de las relaciones entre Dios y los hombres que entre el señor y sus súbditos, definiéndole como "habitus naturae rationalis secundum quam dominaretur suo prefici servienti" (*De dominio divino* I, 1). Como todo poder viene de Dios y Dios preordena el curso de las cosas desde el principio de los tiempos, el "dominio" es asequible solamente a los predestinados por Dios para mandar, que son también los justos a quienes reserva el goce de la vida eterna. En el reino es fácil saber quienes sean los predestinados, porque Dios regula las leyes de la generación a su arbitrio, señalando qué hijos han de serlo de sus padres y por tanto quienes heredarán el cetro; pero en la Iglesia no ocurre lo mismo, ya que el papa es elegido por el colegio cardenalicio, el cual como toda agrupación humana puede errar. De donde el rey tenga un carisma irrevocable de derecho divino que obliga a obedecerle, mientras el papa carece de un derecho divino a la obediencia.

La conclusión es un afianzamiento del poder real gracias a su primacía sobre el eclesiástico, un nacionalismo sobre bases feudales y la concepción del reino como un feudo otorgado directamente al rey por Dios. La doctrina wicleffiana es la teorización inglesa sobre cimientos jusfeudalísticos de la nueva realidad nacional, exigente de un firme poder supremo dentro de cada reino.

223. *Los teóricos de la monarquía limitada*.—Mientras que la orientación general de la doctrina propendía a

centrarlo todo alrededor de un robustecimiento del poder del príncipe, no se pierde por eso en la baja edad media la tradición de la idea de una monarquía limitada, en algunos países cual en Inglaterra favorecida por la evolución constitucional.

Ya en la segunda mitad del siglo XIII, el canónigo londinense ROGER DE WALTHAM ve en su *Compendium morale* una limitación al poder de la corona en los privilegios que JUAN SIN TIERRA reconociera a la Iglesia anglicana en el acuerdo de Northampton de 1212. Mas es en el siglo XV el canciller JUAN FORTESCUE quien en su *De natura legis naturae* recoge la distinción entre las distintas clases de "dominium" concretándolas en la dualidad de "dominio real", en el cual el rey gobierna sin freno alguno a su poder, y "dominio político", en el cual las facultades del monarca están limitadas por las leyes o por otros elementos sociales de los que integran el reino; componiendo en su *De laudibus legum Angliae* una encendida apología del sistema inglés en cuanto encarna el dominio político, con marcado contraste respecto del francés, que hace realidad el dominio absoluto.

Lo cual no quiere decir que así pensaran los franceses, pues no faltan quienes proclamen en Francia que el poder real es limitado, exigiendo el acuerdo con las representaciones populares para la validez de los mandatos del monarca, cual FELIPE DE COMMINES en un célebre discurso pronunciado ante los Estados generales reunidos en Tours el año 1484.

224. *Aplicación al Imperio de la teoría del Estado: el CUSANO.*—En el siglo XV el Imperio había perdido gran parte de su fuerza en provecho de los principados hereditarios que le estaban sometidos y cada día iba viniendo a ser más título honorífico que poder de mando, no ya sobre toda la cristiandad, pero ni aun sobre toda Alemania. Especialmente la aparición del Estado trocaba en vano un concepto político que era ya casi orgullosa arqueología.

A poner remedio a la decadencia del poder imperial acuden diversos escritores proponiendo sistemas múltiples, entre los cuales resalta el cardenal NICOLAS DE CUSA (1401-1464), una de las más señeras mentalidades del siglo XV; quien en su *De docta ignorantia* había intentado concordar lo absoluto divino con la relatividad humana, y que en su *De concordantia catholica* (1433) había terciado en la polémica conciliar propugnando un constitucionalismo armónico que respetase la autonomía del poder pontificio sin sujetarlo a las decisiones libres del concilio general, cual fué la tesis de GERSON.

EL CUSANO quiere fortalecer al Imperio transformándolo en un Estado; propone la celebración de un "concilio imperial" con representantes de todos los principados eclesiásticos y civiles, así como de todas las ciudades libres alemanas, en Frankfurt del Main, en el cual se acometería la reforma del Imperio mediante una mayor centralización administrativa, la creación de un sistema financiero común, el establecimiento de un ejército dependiente del emperador y de tribunales de justicia exentos de la jurisdicción de los príncipes y solamente responsables ante la autoridad imperial (III, 33 y ss.) Para ello concibe al emperador como representante supremo elegido por todo el pueblo alemán y proclama la soberanía popular cuyo intérprete es el emperador a fin de contrarrestar el creciente poderío de los príncipes feudatarios.

El fracaso de las reformas propuestas por el CUSANO se debió a que llegaban demasiado tarde, cuando ya los príncipes habían transformado sus dominios en firmes instituciones de corte estatal; el Imperio no podía transformarse en estado porque ya había dentro de él muchos Estados.

225. *El ocaso de la edad media.*—Nación y Estado son los dos factores políticos que han ido consolidándose en los siglos XIV y XV y que acabarán a la postre por suplantar a los dos colosos del alto medievo, al Papado y al Imperio. Cuando eso ocurra la edad media habrá muerto para dejar paso a una Europa, y después a un universo, en el que las concepciones gregorianas, plasmadas en una cadena de pueblos jerarquizados, ceden el paso a una serie de sucesivos ensayos de equilibrio político entre las grandes potencias en el campo internacional y entre los diferentes sectores sociales dentro de cada comunidad política. Si quisiera señalar con una comparación el tránsito diría que la edad moderna significa en el campo de nuestros estudios la sustitución del organicismo por el mecanicismo, lo mismo en ética que en política y en derecho.

BIBLIOGRAFIA

- F. BATTAGLIA: *Marsilio da Padova e la filosofia politica del medio evo*. Firenze, 1928.
- KARLA ECKERMANN: *Studien zur Geschichte des monarchischen Gedankens im 15. Jahrhundert*. Berlin, 1933.
- FRANCISCO ELIAS DE TEJADA: *Las doctrinas políticas de la baja edad media inglesa*. Madrid, 1946.
- FRANCESCO ERCOLE: *Dal comune al principato. Saggi sulla storia del diritto pubblico del Rinascimento italiano*. Firenze, 1929.
- FRANCESCO ERCOLE: *Da Bartolo all'Althusio. Saggi sulla storia del pensiero pubblicistico del Rinascimento italiano*. Firenze, 1932.
- V. E. GRABAR: *Rimskoe Pravo b istorii mehdunarodno-pravobej uchenii. Elemente mehdunadnago prava b trudaj legistob XII-XIV vv.* Ioreb, 1901.
- RENATA GRADI: *Il pensiero del Cusano*. Padova, 1941.

- KARL GOTTFRIED HUGELMANN: *Der Reichsgedanke bei Nikolaus von Kues*. En *Reich und Recht in der deutschen Philosophie*. Stuttgart und Berlin, 1943, páginas 3-32.
- GERHARD KALLEN: *Nikolaus von Cues als politischer Erzieher*. Leipzig, 1937.
- G. V. PREVITE-ORTON: *Marsilius of Padua*. En *Proceedings of the British Academy*. XXI. London, 1935.

LECCION VIGESIMASEGUNDA

LA ESPAÑA MEDIEVAL

226. *La España medieval.*—227. *La baja edad media castellana.*—228. *La baja edad media en la corona de Aragón.*—229. *La baja edad media portuguesa.*—230. *Los escritores españoles en Europa.*—231. *Los árabes españoles.*—232. *Los hebreos españoles.*

226. *La España medieval.*—Durante toda la edad media la península ibérica aparece fragmentada en varios reinos independientes, no alcanzando la unidad definitiva hasta 1580 bajo el cetro de FELIPE II.

El espíritu común a los diversos pueblos de la Hispania medieval es el legado de la tradición visigótica, siendo las *Etimologías* de SAN ISIDORO la fuente doctrinal de aquellas gentes. Sentimiento de continuidad que pervive en cierta deferencia reconocida al rey leonés que, sin duda exagerando bastante los términos como indica GARCÍA GALLO, llevó a hablar de un supuesto "Imperio" continuador del visigodo.

La aparición paulatina de varios focos culturales da lugar a las primeras concepciones sobre filosofía del derecho y del Estado. Tales son las ideas que sobre la hermandad de la ética con la económica o estudio de la familia y con la política sustenta uno de los traductores de la escuela de Toledo, el arcediano de Segovia, DOMINGO GUNDISALVO en su *De divisione philosophiae*; o los adoctrinamientos moralistas de los cistercienses del monasterio de la Alcobaza, sobre todo los contenidos en el *Horto de Christo Jesu* de fray HERMENEGILDO DE TANCOS.

A partir del siglo XIII cada uno de los reinos afianza su personalidad cultural y política, presentando grupos de escritores bien diferenciados.

227. *La baja edad media castellana.*—Abre la baja edad media en Castilla el código de las *Siete partidas* redactado por ALFONSO X EL SABIO, en que perviven las

ideas del alto medievo pero dejando ver ya las huellas del proceso de secularización por entonces iniciado en toda Europa. En la partida II se acepta la teoría de las dos espadas papal e imperial, subrayando la necesidad de un acuerdo en la actuación de ambas a fin de hacer posible la justicia en la cristiandad (II, proemio), fundando la independencia del poder imperial en lo terreno en razones de la necesidad de una instancia suprema que resuelva las pugnas entre príncipes cristianos y en el vicariato directo que el emperador toma de Dios para asuntos temporales (II, 1, 1). En cuanto a la teoría del reino, al igual que los glosadores italianos, se elabora partiendo de la estampa imperial, considerando al rey en su reino en la misma condición que el emperador en el Imperio (II, 1, 5). Con lo cual la cristiandad se membra en una varia multiplicidad de señores que en lo civil tienen su autoridad directamente de Dios, lo mismo que el papa la tiene de Dios en cosas espirituales.

La influencia escolástica informa los escritos de la época, siendo patente en varios del siglo XIV, como *El rimado de palacio* del canciller LÓPEZ DE AYALA, versión erudita y cortesana de los temas de doctrina política; y en su contrapié *El libro del buen amor* del andariego y truhán JUAN RUIZ, arcipreste de Hita, que acusa las primeras huellas de la recepción de ARISTÓTELES. El *De regimine principum* de EGIDIO DE COLONNA halla traductor castellano en JUAN GARCÍA DE CASTROGERIZ.

La influencia oriental se manifiesta en la literatura adoctrinadora, bien en la forma de colecciones de máximas, como las *Flores de la sabiduría* o *El libro de los doce sabios*, bien desarrollando largamente la trama narrativa, cual en el *Libro de los Estados* del infante don JUAN MANUEL (1282-1348), en donde se elabora una teoría del Imperio siguiendo a la inversa el camino de las

Partidas para bosquejar la teoría del reino, esto es, dibujando al emperador como un calco de las facultades de los reyes de Castilla.

La literatura adoctrinadora de príncipes de matiz oficial se halla representada por los *Castigos* de SANCHEZ DE AREVALO y por el *Consejo* del maestro don PEDRO GOMEZ BARROSO.

El tema central del pensamiento castellano del siglo XV consiste en la recepción de las ideas aristotélicas, bifurcándose en dos líneas capitales la acogida del Estagirita:

a) La línea autoritaria, que defiende la autoridad del rey en su reino y del papa sobre la cristiandad, abominando del concilio. Representanla sobre todo RODRIGO SANCHEZ DE AREVALO, obispo de Zamora, en numerosos escritos cuales el *Clypeus sive defensio Monarchiae*, el *Librum dialogi de auctoritate romani Pontificis et generalium concilium*, el *De monarchia orbis*, etc.; y el cardenal JUAN DE TORQUEMADA O. P., cuya *Apologia Eugenii IV sive de summi Pontificis et Generalis Concilii potestate* y sobre todo su *Summa de Ecclesia*, constituyen los alegatos más rotundos en pro de la autoridad pontifical.

b) La línea democrática, defensora de principios análogos "servata distantia" a los del liberalismo democrático contemporáneo en lo que concierne a la ordenación interior, y de la primacía del concilio sobre el papa en lo que toca a la organización de la Iglesia. Figuran en esta tendencia ALONSO DE MADRIGAL 'EL TOSTADO, célebre obispo de Avila, que en sus *Comentarios al Evangelio de San Mateo* extrema la tesis en términos extraordinariamente duros; PEDRO MARTINEZ DE OSMA, condeñado por Sixto IV en 1478 y autor de unos *Comentarios*

a la *Ética nicomaquea*; y FERNANDO DE ROA, también catedrático en la universidad de Salamanca y comentarista de la *Política* del Estagirita.

228. *La baja edad media en la corona de Aragón.*— Se inicia la baja edad media catalana con la excepcional figura del mallorquín RAMON LULL (1232-1315), caballero convertido a lo místico que quiso hacer de la cultura un instrumento misionero, arrastrado de una pasión proselitista que le impelió a sufrir el martirio apedreado en Bujía. En su *Ars magna* quiere reducir la trama cósmica a fórmulas numéricas y a figuras geométricas, lo cual aplica a los temas jurídicos en sus *Ars juris*, *Ars juris naturalis*, *Ars brevis juris civilis* y *Liber principiorum juris*. Las diferentes ordenaciones políticas están tratadas al detalle con intentos moralizadores en su *Arbre de Sciencia* y en la *Doctrina de princeps*. Pero su obra fundamental es la *Blanquerna*, especie de utopía novelada en que traza sus planes para la reforma de la cristiandad y conversión de los infieles.

El gerundense FRANCISCO EXIMENIS, franciscano y patriarca de Jerusalén († 1409), autor de la mayor enciclopedia de su siglo que dejara incompleta, el *Crestidá*, consagra el duodécimo libro de ella a estudiar cual sea el mejor sistema de gobierno, en amplio análisis que deja ver múltiples huellas aristotélico-escolásticas y que forma una producción aparte bajo el título de *Regiment de la cosa publica*. EXIMENIS es el teórico del jusconstitucionalismo y de la libertad política en los pueblos de la Corona aragonesa, en el siglo XIV los más libres de Europa.

El médico y alquimista ARNALDO DE VILANOVA († 1313), gran amigo de FEDERICO II, critica ásperamente las cos-

tumbres del clero en diversos escritos, crítica que condensa en un programa de reforma tachado de herético que elevó al papado en 1304 y en donde postula un cambio total de la organización eclesiástica. Arnaldo es el teórico político de la gran corriente del espiritualismo franciscanista.

Autores de libros de moralismo político son el mallorquín LUIS PAX, que compuso una *Doctrina moral collida de diversos actos*, fray JUAN PASCUAL, el poeta FRANCISCO CARROCH, y el franciscano fray PEDRO DE ARAGON.

La recepción del aristotelismo político produce la gran figura del carmelita GUIDO DE TERRENA († 1353), expresión ibérica del aristotelismo extremo de GODOFREDO DE FONTAINES.

Muestra curiosa de la literatura política es *El somni* de BERNARDO METGE (c. 1340-c. 1410), secretario de JUAN I sospechoso de haberle envenenado, que compuso su obra en prisiones para disipar la acusación, legándonos un escrito parte de apología personal y parte adoctrinador, bajo argumento de utópica fantasía y bello estilo literario.

NICOLAS EYMERICH (1320-1399) representa en Cataluña la tendencia papal extremista, en una campaña de persecución no solamente contra los herejes sino contra los mismos seguidores de LULL, con arreglo a unos principios recogidos en su *Directorium Inquisitorium*.

El espíritu de libertad característico del oriente peninsular durante el bajo medievo, mueve la pluma de los juristas, entre quienes descuellan TOMAS MIERES, autor de un *Apparatus* utilísimo, y el valenciano PEDRO BELLU-
COA, cuyo *Speculum principum*, dedicado a Alfonso V en 1438, constituye un verdadero manual del derecho constitucional aragonés del siglo XV.

Entre los adoctrinadores sobresale el obispo gerundense JUAN MARGARIT, gran historiador humanista, autor de un *De Corona Regum*, compuesto para la educación del que luego sería Fernando el Católico.

La recepción directa de ARISTOTELES en el mundo oriental de la península débese sobre todo al príncipe don CARLOS DE VIANA (1421-1461), traductor al castellano de la *Etica a Nicómaco* y autor de un proyecto de actualización de las doctrinas de la *Política* para adaptarlas a las circunstancias del siglo XV.

229. *La baja edad media portuguesa.*—La recepción del romanismo tiene en Portugal notas políticas concretas, siendo su primer representante JUAN DAS REGRAS, el teórico de JUAN I frente a las pretensiones castellanas.

El mismo JUAN I teoriza en torno a la idea de una monarquía limitada en su *Livro da montaria*; su hijo y sucesor DON DUARTE (1391-1433) recoge notas con igual objeto en su *O leal conselheiro*, amasijo de diversas opiniones con marcada influencia luliana; y el cardenal JORGE DA COSTA, apodado cardenal Alpedrinha, mantiene análogas ideas cuando ya el romanismo tornaba en absoluto el cetro de JUAN II.

La tendencia romanista a reforzar el poder de la corona se advierte en VASCO FERNANDES DE LUCENA († 1499), quien proclama la sumisión del reino al rey en la oración pronunciada en las cortes de Evora de 1481; así como en el condestable don PEDRO DE PORTUGAL, muerto en calidad de rey de los sublevados barceloneses en 1461 y cuyos choques con la Generalidad catalana muestran un absolutismo hijo de clásicas lecturas.

Al padre del condestable, su homónimo don PEDRO, duque de Coimbra (1392-1449), se debe el *Tratado da virtuosa bemfeitoria*, obra principal del pensamiento político portugués medieval, en que amalgama la noción ciceroniana y estoica del beneficio como obra buena hecha en provecho del prójimo, con la concepción feudal del reino como cadena de beneficios o concesiones de autoridad y riqueza.

Ecos escolásticos ofrece el *Tractatus de iustitia commutativa* del carmelita JUAN SOBRINHO († 1486), que deduce la doctrina de la auloridad política sobre el modelo de la paterna, definiéndola cual síntesis de prudencia y de poder.

El *Liber de republica* de DIEGO LOPES REBELO, jurista de finales del siglo XV y capellán del rey don MANUEL, es un libro curioso en que se mezclan el elieismo político de la alta escolástica y la creciente influencia de ARISTÓTELES, para concluir sobre fuentes clásicas en una concepción erastiana de la comunidad política.

230. *Los escritores españoles en Europa.*—Desde el siglo XIII son muchos los españoles preocupados en las contiendas europeas, especialmente en el sector catalán, donde puede decirse que la inmensa mayoría se hallan geográfica e históricamente asomados a las grandes pugnas doctrinales de Ultrapirineos. En ellas participa también el canonista JUAN DE DIOS, exaltando en sus comentarios *Super Decreto* la auloridad pontificia por encima de las del emperador y del concilio. En cuya tendencia coincide con el gallégo y obispo en Silves del Algarve ALVARO PELAYO († 1349), cuyo *De statu et planctu Ecclesiae* constituye una férvida defensa del dominio universal del papa, que, según PELAYO, puede disponer a su antojo de todas las coronas de la tierra; libro inspirado y en gran parte copiado del *De regimine christiano* de JACOB DE VITERBO.

La solución de la pugna conciliar en una monarquía limitada del pontifice cuenta entre sus defensores a ANDRES DE ESCOBAR, autor de un proyecto en tal sentido titulado *Gubernaculum conciliorum* (1435), y a JUAN DE SEGOVIA, irresistible dialéctico que intervino activamente en las sesiones del concilio de Basilea.

231. *Los árabes españoles.*—Los hombres de letras del Islam español corresponden al círculo de la cultura orien-

tal y siguen las directrices de toda la civilización musulmana lo mismo en la problemática que se plantean que en los argumentos que manejan, en las fuentes que citan y en las soluciones que concluyen.

Entre los que tratan de temas jurídico-políticos, sobresalen:

ABENARABI DE MURCIA (siglo XII), autor de una *Política divina en el gobierno del reino humano*, en su mayoría reglas moralistas para la vida monástica.

ABUBEKER EL TORTOSI (1059-1145), cuya *Lámpara de príncipes* es modelo de la literatura adoctrinadora entre los árabes y señala el apogeo del eticismo político dentro de la civilización musulmana.

ABENHAZAN DE CORDOBA que en su *Ajlac* o *Libro de los caracteres* y *Fisal* o *Libro de las soluciones* bosqueja la teoría ortodoxa del califato justo, frente a ABUBEKER BEN CAISAN EL ASAM, propugnador del absolutismo califal.

ISMAEL EL ROAINÍ sostuvo la comunidad de mujeres entre los discípulos de ABENMASARRA.

Finalmente, ya en la baja edad media, el grupo granadino, cuyos nombres señeros son los de ABENHAZAM (1359-1426), jurista de la escuela malequita y cadí de Granada, autor de un *Tohfat* que todavía goza de gran predicamento entre los juristas árabes; y ABENALJATIB DE LOJA (siglo XIV), célebre polígrafo a quien se deben varios opúsculos acerca de cuestiones políticas y de las condiciones del perfecto "visir".

232. *Los hebreos españoles.*—Sin olvidar el sentido internacionalista del pensamiento hebreo, deben mencionarse entre los españoles:

ABENGABIROL (1025-1070), que en su *Corona de reino* concibe al universo según la teología hebráica como una gran monarquía bajo el gobierno absoluto de Dios.

ABRAHAM ABENDAUD HA-LEVI de Toledo (1110-1180) intenta armonizar a ARISTOTELES con la teología hebrea

en su *Fe sublime*, propugnando la racionalidad de los preceptos bíblicos y ocupándose de los deberes del individuo para con la comunidad.

MOISES BEN MAIMON (1135-1204), cordobés y el mayor pensador judío, en su *Guía de los descarriados* compara a los príncipes y sacerdotes con los pastores, insistiendo especialmente en el superior papel de reformadores sociales que cumplen los profetas en cuanto enviados de Dios.

El rabí de Carrión SEM TOB († 1440?) endereza a PEDRO I de Castilla unos *Consejos* moralizadores en verso castellano, parejos en el fondo aunque no en la forma al *Libre de parautes e dits dels savis e filósops* del judío catalán JAFUDA BONSENYOR.

El también rabí castellano JOSE ALBO († 1444) es autor del *Libro de las raíces*, recientemente traducido al inglés y quizá el más importante de los escritos político-teológicos de los hebreos españoles.

Finalmente, el judío expulso portugués SAMUEL USQUE publicó a mediados del siglo XVI una *Consolación a las tribulaciones de Israel* (1553), en que interpreta las amarguras sufridas por él y por su pueblo a la manera de los profetas bíblicos, como un castigo de Dios, solo señor del universo.

BIBLIOGRAFIA

- ANTONIO BONILLA Y SAN MARTIN: *Historia de la filosofía española*. II Madrid, 1911.
- FRANCISCO ELIAS DE TEJADA: *Las doctrinas políticas en Portugal (edad media)*. Madrid, 1943.
- ID.: *A satira política em Portugal durante o século xv*. Lisboa, 1945.
- ID.: *Diogo Lopes Rebelo, nuestro más antiguo tratadista de derecho político*. Madrid, 1946.
- ID.: *Las doctrinas políticas del Príncipe de Viana*. Madrid, 1944.
- ID.: *Navarra-España en los escritores navarros medievales*. Pamplona, 1945.
- NICOLAS IUNG: *Un franciscain, théologien du pouvoir pontifical au XIV^e siècle*. Alvaro Pelayo, évêque et pénitencier de Jean XXII. París, 1931.
- STHEPHAN LEDERER: *Der spanische Cardinal Johann von Torquemada, sein Leben und seine Schriften*. Freiburg i. Br., 1879.
- JOSE LOPEZ ORTIZ O. S. A.: *La recepción de la escuela malequí en España*. Madrid, 1931.
- P. ANDREU DE PALMA DE MALLORCA: *Els sistemes jurídics i les idees jurídiques de Ramón Lull*. Mallorca, 1936.

INDICE

Página

LECCION XII.—EL PENSAMIENTO HEBREO

126. El pueblo hebreo y su mentalidad.—127. Los profetas.—128. Los profetas de Israel.—129. Los profetas de Juda.—130. Los profetas posteriores.—131. Los pensadores ulteriores 6

LECCION XIII.—EL CRISTIANISMO Y LA PATRISTICA

132. El cristianismo.—133. El *Evangelio*.—134. SAN PABLO.—135. La filosofía paulina del derecho y la comunidad política.—136. La patrística.—137. Las doctrinas de los santos padres en particular.—138. SAN CLEMENTE de Alejandría.—139. TERTULIANO.—140. ORIGENES.—141. LACTANCIO.—142. Otras fundamentaciones de la ley natural.—143. La ordenación de la Iglesia. SAN CLEMENTE de Roma ... 16

LECCION XIV.—SAN AGUSTIN Y SAN ISIDORO

144. Vida y obras de SAN AGUSTIN.—145. La cristianización de PLATON.—146. Doctrina del orden universo.—147. Doctrina de la justicia política.—148. Filosofía agustiniana de la historia.—149. La filosofía del derecho de SAN ISIDORO de Sevilla ... 30

LECCION XV.—EL PENSAMIENTO ARABE

150. El islamismo.—151. Los momentos del Islam.—152. Escuelas políticas.—153. La doctrina clásica.—154. La doctrina política ortodoxa: a) Teoría del califato regular.—155. b) Teoría del califato irregular.—156.

c) Teoría de los sultanatos.—157. La escuela XIIIA.—158. Los ZAIDITAS.—159. Los defensores del imán oculto.—160. Los KARAYITAS.—161. El uahabismo.—162. Los beklachi.—163. Los ALMADIYAH.—164. Los MUTAZILITAS.—165. Las influencias helénicas.—166. Otros tratadistas clásicos.—167. Las escuelas jurídicas	40
---	----

LECCION XVI.—EL IMPERIO BIZANTINO Y LA EDAD OBSCURA EN OCCIDENTE

168. La edad media.—169. El imperio de Oriente.—170. Escritores bizantinos.—171. Occidente. Los bárbaros.—172. Aparición del feudalismo.—173. La cristianización de los bárbaros.—174. Gelasianismo y gregoriano en las relaciones entre Iglesia y Estado.—175. El neoagustinianismo político	56
--	----

LECCION XVII.—LA ESCOLASTICA

176. La Escolástica.—177. La transición: JUAN DE SALISBURY.—178. La filosofía del derecho en las "Summas" de la alta Escolástica.—179. Las tendencias entre los grandes escolásticos.—180. La tendencia agustiniana: SAN BUENAVENTURA.—181. DUNS SCOTO	70
---	----

LECCION XVIII.—SANTO TOMAS DE AQUINO

182. Vida y escritos de SANTO TOMAS DE AQUINO.—183. Sentido de su obra.—184. Premisas metafísicas. El mundo y Dios.—185. La antropología tomista.—186. Los actos humanos.—187. La libertad humana.—188. Teoría del hábito y de la virtud.—189. Doctrina de la justicia.—190. Doctrina de la ley.—191. La ley eterna.—192. La ley natural.—193. La ley humana.—194. La ley divina.—195. Relaciones entre las cuatro clases de leyes.—196. Teoría de la comunidad política.—197. La doctrina tomista del poder	78
---	----

LECCION XIX.—LA DOCTRINA SOBRE EL IMPERIO

198. Iglesia e Imperio en la alta edad media.—199. Los defensores del papado en el siglo XI.—200. Los defensores del Imperio en el siglo XI.—201. Los escritores güelfos. SAN BERNARDO DE CLARAVAL.—202.	
--	--

LOS TEORICOS DEL IMPERIO. EL DANTE.—203.	
El subsuelo metafísico del DANTE.—204. Las tres	
esferas dantescas.—205. La teoría dantesca del Im-	
perio.—206. Otras teorías del Imperio en el siglo	
XIII.—207. Los teóricos del Imperio en el siglo XIV.	
208. Aplicación a la Iglesia de la teoría imperial.	
FRANCISCO DE MAYRONES	96

LECCION XX.—LA IGLESIA Y LOS “REGNA”

209. La aparición del nacionalismo francés.—210. Los	
escritores del círculo de FELIPE EL HERMOSO.—211.	
La reacción papista.—212. El conciliarismo.—213.	
Los primeros conciliaristas.—214. GUILLERMO DE	
OCCAM.—215. La literatura conciliarista durante el	
Gran cisma de Occidente.—216. La reacción anticon-	
ciliarista.—217. Las soluciones intermedias	112

LECCION XXI.—EL NACIMIENTO DEL ESTADO

218. Aparición del Estado en el siglo XIII.—219. Carac-	
terísticas del Estado.—220. Los romanistas.—221.	
Las doctrinas de MARSILIO DE PADUA.—222. La	
teoría feudalista del reino.—223. Los teóricos de la	
monarquía limitada.—224. Aplicación al Imperio de	
la teoría del Estado: EL CUSANO.—225. El ocaso	
de la edad media	124

LECCION XXII.—LA ESPAÑA MEDIEVAL

226. La España medieval.—227. La baja edad media cas-	
tellana.—228. La baja edad media en la corona de	
Aragón.—229. La baja edad media portuguesa.—230.	
Los escritores españoles en Europa.—231. Los árabes	
españoles.—232. Los hebreos españoles	136