

T I: LA CIUDAD-ESTADO. EL PENSAMIENTO POLÍTICO ANTES DE PLATÓN

• LA CIUDAD-ESTADO

A pesar de que la mayor parte de los ideales políticos modernos (justicia, libertad, derecho,...) comenzaron con la reflexión de los pensadores griegos sobre las instituciones de la ciudad-Estado; hay que tener en cuenta que el significado de tales términos ha ido variando de modo diverso y deben entenderse a la luz de las instituciones que han de realizar esos ideales y de la sociedad en la que operan.

Para el estudio de la ciudad-Estado es clave el gobierno de Atenas, ya que es el mejor conocido y especialmente estudiado por los filósofos de la época.

1.1) Clases sociales

Atenas ocupaba un pequeño territorio y una población en torno a las 300.000 personas.

Existían tres clases principales, política y jurídicamente distintas:

- Esclavos: carecían de derechos políticos. Formaban una gran parte de la población (en torno a un tercio).
- Metecos: extranjeros residentes, no existiendo forma de naturalización legal; debían ser una parte importante de la población. No tenían derechos políticos, pero se consideraban hombres libres y no había ninguna discriminación social sobre ellos
- Ciudadanos: miembros de la polis, con derecho a tomar parte de la vida política; la condición se adquiría por nacimiento. La participación en los asuntos públicos oscilaba entre el poder asistir a la asamblea de la ciudad a poder ser designado para cargos públicos.

Los griegos no consideraban la ciudadanía como algo poseído, sino como algo compartido (una especie de familia). Así no se trataba de conseguir para el hombre unos derechos, sino asegurarle el lugar que le corresponde.

Pese al mito existente, la clase ociosa debía ser reducida y la gran mayoría de ciudadanos eran comerciantes, artesanos o agricultores.

1.2). Instituciones políticas

Las instituciones de Atenas, representan el tipo mejor conocido de constitución democrática.

Destacan las siguientes instituciones:

- Asamblea o eclesia: formada por todos los ciudadanos varones, reunión a la que todo ciudadano tenía derecho a asistir desde que llegaba a la edad de veinte años. Se reunía regularmente diez veces al año y había, además, períodos extraordinarios de sesiones si las convocaba el consejo.

Sin embargo, la democracia directa regida por todo el pueblo reunido es más bien un mito político que una forma de gobierno. A lo que se aspiraba era a seleccionar un cuerpo suficientemente amplio para formar una muestra de todo el cuerpo de ciudadanos, al cual se permitía que, en un caso dado o durante un breve período, actuase en nombre del pueblo. Los plazos de ejercicio de los cargos eran breves; por lo general, había una disposición contraria a la reelección, para que otros ciudadanos interviniesen por turno en la dirección de los asuntos públicos. Así, los cargos de magistrados eran desempeñados por grupos de diez ciudadanos, escogidos

de modo que cada uno de ellos fuese miembro de una de las tribus en que estaban divididos los ciudadanos. Sin embargo, la mayor parte de los magistrados tenía poco poder. Los dos cuerpos que formaban la clave del control popular en Atenas eran el Consejo de los Quinientos y los tribunales con sus grandes jurados populares.

El modo de elección de estos cuerpos gobernantes se realizaba de la forma: en el ámbito de gobierno local, los atenienses se dividían en unos cien demos, o podríamos decir barrios o distritos. Estos demos eran las unidades del gobierno local, y la pertenencia a ellos era hereditaria, y aunque un ateniense se trasladase de una localidad a otra, seguía siendo miembro del mismo demos. En consecuencia, el sistema no era puramente de representación local. Su función más importante era la de presentar candidatos en número aproximadamente proporcionado a su tamaño, y éstos eran elegidos por sorteo. En este modo de nombrar los cargos públicos residía el concepto griego de democracia.

Había, sin embargo, un importante cuerpo de funcionarios, **los diez generales**, que eran escogidos por elección directa, y eran, además, reelegibles en sucesivas elecciones. Éstos tenían, no sólo poderes importantes en las partes extranjeras del imperio ateniense, sino también gran influencia en las decisiones del Consejo y la asamblea. Se trataba de un puesto político de la más alta importancia. De este modo fue como Pericles actuó año tras año, contando con la adhesión de la asamblea (no hubiese sido posible de otra manera), pudiendo actuar como un primer ministro en un gobierno moderno.

Pero los cuerpos gobernantes verdaderamente esenciales de Atenas eran el Consejo de los Quinientos y los tribunales. En los Estados aristocráticos, como Esparta, el consejo era un senado de ancianos, elegidos de por vida y sin responsabilidad ante la asamblea.

- **Consejo de los Quinientos:** en Atenas, cada una de las diez tribus en que estaban divididos los atenienses, daba cincuenta de los miembros del consejo, y estos cincuenta actuaban durante la décima parte del plazo anual del ejercicio del cargo. Por lo tanto, un comité de cincuenta, junto con un consejero de cada una de las nueve tribus a las que no tocaba en aquel momento pertenecer a él, tenía el control real y tramitaba los asuntos en nombre de todo el consejo.

El consejo proponía a la consideración de la asamblea las medidas que consideraba oportunas. Además de estos deberes legislativos, el consejo era el órgano ejecutivo central del gobierno. Los magistrados estaban en gran parte sometidos a su control. El consejo podía encarcelar e incluso condenar a muerte a los ciudadanos. Tenía un control absoluto de la hacienda, la administración de la propiedad pública y los impuestos. La flota y sus arsenales estaban también sometidos a su control directo.

Sin embargo, los grandes poderes del consejo dependían siempre de la buena voluntad de la asamblea. Decidía ésta sobre los asuntos que le presentaba el consejo, promulgando las medidas legislativas, modificándolas o rechazándolas, según le parecía oportuno. Así, cuestiones importantes, como declaraciones de guerra, formación de alianzas, votación de impuestos directos, etc., iban a la asamblea para recibir su aprobación. En cualquier caso, los decretos se aprobaban en nombre del consejo y del pueblo.

- **Tribunales:** eran la clave de todo el sistema democrático. Emitía decisiones judiciales en los casos particulares, tanto civiles como criminales. También tenían poder para juzgar una ley, lo que les daba verdadero poder legislativo, pudiendo impugnar una decisión del consejo o de la asamblea. Cualquier ciudadano podía presentar una queja y entonces se suspendía la entrada en vigor de la ley en cuestión hasta que decidía un tribunal.

Los miembros de los tribunales eran nombrados por los demos, designándose una lista de hasta seis mil ciudadanos cada año, a los que se destinaba por sorteo a los distintos tribunales y casos. Las partes litigantes estaban obligadas a defender personalmente sus posiciones. El tribunal se limitaba a votar: primero sobre la cuestión de culpabilidad, y luego, si el veredicto había sido culpable, sobre la pena que debía imponerse. No

había sistema de apelación, ya que el tribunal actuaba y decidía en nombre de todo el pueblo.

Existía un fuerte control de los tribunales en la elección de los magistrados, con lo que éstos veían restada su independencia de acción.

1.3) Ideales políticos:

El consejo de elección popular y su responsabilidad ante la asamblea, y los jurados independientes y de elección popular, eran las instituciones características de la democracia ateniense. Sin embargo, como en todos los sistemas de gobierno, había tras las instituciones ciertas concepciones acerca de lo que debían encarnar, ciertos ideales de una vida política valiosa de la que debía ser instrumento las instituciones. El historiador Tucídides ha expuesto, en un pasaje de incomparable brillantez, este significado que tenía la democracia para los atenienses reflexivos. Es la famosa Oración Fúnebre atribuida con fundamento a Pericles, que era líder de la democracia. Probablemente no hay en la literatura histórica otra exposición de un ideal político que iguale a ésta. Por encima de todas las facciones, por encima de todos los grupos menores de cualquier clase que sean, está la ciudad, que da a todos ellos su sentido y su valor. La familia, los amigos y la propiedad, solo se gozan en su mejor forma si constituyen elementos de ese supremo bien que consiste en tener un lugar en la vida y las actividades de la ciudad misma. Los Estados modernos son tan grandes, tan remotos, tan impersonales. Los intereses atenienses estaban menos divididos, y se centraban todos ellos en la ciudad. Su religión era la religión de la ciudad. El pensamiento fundamental de toda la teoría política griega era la armonía de esta vida común. Para Los griegos la teoría de la polis era a la vez sociología, ética y economía.

Se ha calculado, basándose en las cifras que da Aristóteles en su Constitución de Atenas, que cada año un ciudadano de cada seis podía tener alguna participación en el gobierno civil, aunque esa participación no fuese mas ella de actuar como jurado.

Nadie ocupaba un cargo por nacimiento y nadie lo compra, pero todo el mundo tiene una igual oportunidad de ocupar la posición a que le dan derecho sus dotes naturales. Este ideal de una vida común en la que todos pueden participar, presuponía un cálculo optimista de la capacidad política natural del hombre medio. En la concepción ateniense, la ciudad era una comunidad en la que sus miembros habían de llevar una vida común armónica, en la que había que permitir tomar parte activa a tantos ciudadanos como fuera posible, sin discriminaciones basadas en el rango o la riqueza. Y la Atenas de Pericles, consiguió realizar este ideal en un grado considerable. Hay que admitir también que, en lo que se refiere al problema de conseguir una vida común armónica, la ciudad-Estado sólo tuvo un éxito parcial.

En fecha posterior, una vez acabada la guerra, Platón dijo tristemente que toda ciudad por pequeña que sea, está dividida por lo menos en dos ciudades enemigas: la de los pobres y la de los ricos.

No es que despreciasen la costumbre, sino que nunca creyeron que un código consuetudinario fuese obligatorio por el mero hecho de ser antiguo. Este problema de la interrelación entre costumbre y razón está presente en toda la teoría de la ciudad-Estado.

Así, el escepticismo que no ve en el derecho nada que no sea la costumbre ciega y que, en consecuencia, sólo ve en las instituciones políticas un modo de conseguir ventajas para los beneficiarios del sistema. Platón representaba la fe griega originaria en que el gobierno se basa en ultimo termino en la convicción y no en la fuerza y en que sus instituciones existen para convencer y no para coaccionar. La tiranía es el peor de todos los gobiernos y no tiene la polis peor enemigo que el déspota. La libertad y el imperio de la ley son dos aspectos complementarios del buen gobierno; constituyen el secreto- como creían los griegos - de la ciudad-Estado.

Podría resumirse el ideal ateniense en una sola frase, diciendo que es la concepción de la ciudadanía libre en

un Estado libre. Los actos del gobierno son los actos de una ley imparcial, que es obligatoria porque es justa. La libertad de los ciudadanos es su libertad de comprender, de discutir y de contribuir con arreglo a su innata capacidad y su mérito.

2) EL PENSAMIENTO POLITICO ANTES DE PLATON

La gran época de la vida publica ateniense corresponde al tercer cuarto de siglo V a C. Hay indicaciones claras de que durante el siglo V hubo un pensamiento y una discusión muy activos respecto a los problemas políticos.

La discusión política popular;

Los atenienses del siglo V estaban inmersos en la discusión de la política. El ateniense vivía en una atmósfera de discusión oral y conversación que el hombre moderno solo pueda imaginar con mucha dificultad. Discutían activamente toda clase de problemas políticos. El contraste entre Atenas y Esparta, entre los tipos de Estado progresista y conservador o entre el Estado democrático y el aristocrático. Además, por el oriente se proyectaba siempre la sombra terrible de Persia, que nunca podía estar alejada por mucho tiempo de la conciencia de ningún griego. Apenas consideraba a aquella como auténtico gobierno, y todo lo mas como un tipo de gobierno que sólo los bárbaros merecían.

El triunfo final de la democracia no era muy anterior a la carrera política de Pericles; la propia constitución databa solo de los últimos años del siglo VI y los comienzos de la democracia, a contar desde el establecimiento por Solón del control popular sobre los tribunales, no databan aun de un siglo. Además, los problemas políticos interiores de Atenas habían sido los mismos desde los tiempos de Solón. Las causas latentes eran económicas y el conflicto estaba planteado entre la aristocracia, dominada por las familias antiguas y de noble cuna cuya propiedad era inmueble, y la democracia, dominada por los intereses del comercio interior y que aspiraba a desarrollar el poder naval de Atenas. Ya Solón había podido alabarse de que la finalidad de sus leyes era el triunfo de la justicia entre ricos y pobres.

EL ORDEN EN LA NATURALEZA Y EN LA SOCIEDAD

El pensamiento fundamental que hay en la idea griega del Estado es la armonía de una vida compartida en común por todos los miembros de aquél. Solón encomiaba las leyes que hizo porque producían una armonía o equilibrio entre ricos y pobres. El papel que desempeñaron las ideas de armonía y proporción en las concepciones griegas de la belleza y de la moral, aparece en el comienzo mismo de la filosofía griega.

El interés por la naturaleza física duró todo el siglo V, pero a mediados de ese siglo comenzó a producirse un cambio. Fue una oscilación hacia los estudios humanistas, tales como la gramática, la música, la retórica, la oratoria, la psicología, la ética y la política. Los instrumentos de la iniciación del cambio fueron aquellos maestros trashumantes a los que se conoce como *sofistas*, que se ganaban la vida (a veces muy opulenta) ofreciendo instrucción a quienes eran capaces de pagarla. Los resultados de este cambio equivalen a una revolución intelectual, ya que hicieron que la filosofía se apartase de la naturaleza física inclinándose a los estudios humanistas. Los *Sofistas* no tenían una filosofía; enseñaban lo que querían aprender sus discípulos acomodados.

Los filósofos anteriores habían llegado gradualmente a concebir la explicación física como el descubrimiento de realidades simples e inmutables. La sustancia de los filósofos físicos reaparece, en consecuencia, como una ley de la naturaleza, eterna en medio de las infinitas cualificaciones y modificaciones de la circunstancia humana.

NATURALEZA Y CONVENCION

Hay muchas pruebas de que esta gran controversia acerca de la contraposición entre naturaleza y convención alcanzó una gran difusión entre los atenienses del siglo V. Toda ley es meramente convencional y, por ende, contrario a la naturaleza. Para Antifón, la naturaleza no es sino el egoísmo o el propio interés. Así pues, antes de acabar el siglo V, el contraste entre naturaleza y convención había comenzado a desarrollarse en dos direcciones principales. Una de ellas concebía a la naturaleza como una ley de justicia y rectitud inherente a los seres humanos y al mundo. La otra concebía a la naturaleza como no moral y creía que se manifestaba en los seres humanos como auto-afirmación o egoísmo, deseo de placer o de poder. Esta concepción podría desarrollarse en forma análoga a la doctrina de Nietzsche o, en sus formas más moderadas, como una especie de utilitarismo.

SÓCRATES

El gran interés de Sócrates, al menos en sus años maduros, lo constituyó la ética, es decir, el problema complicado de las muchas convenciones locales y mudables de la justicia verdaderas y permanentes.

Sócrates llevó a su humanismo la tradición racional de la antigua filosofía física. Su creencia en que la virtud es conocimiento y, por consiguiente, puede aprenderse y enseñarse. Si es posible definir los conceptos éticos, es posible también su aplicación científica a casos específicos. Esta visión de una ciencia de la política racional y demostrable es lo que persiguió Platón durante toda su vida.

TEMA 2: PLATÓN: LA REPÚBLICA, EL POLÍTICO, LAS LEYES

2.1 La república:

Las ambiciones imperiales de Atenas perecieron con su derrota en la guerra del Peloponeso, pero aunque cambió su papel, su influencia en Grecia y en último término, su influencia en todo el mundo antiguo, no disminuyó en modo alguno. Después de perder su imperio se fue convirtiendo, cada vez en mayor grado, en el centro educativo del mundo mediterráneo, hasta bastante entrada la era cristiana. Sus escuelas de filosofía ciencia, y retórica fueron las primeras grandes instituciones europeas dedicadas a la educación superior y a la investigación que acompaña necesariamente a la instrucción avanzada. La Academia platónica fue la primera de las escuelas filosóficas.

1.La necesidad de una teoría política.

Platón nació en el 427 a. C.. La influencia más notable en su desarrollo intelectual fue haber sido discípulo de Sócrates, de quién sacó el pensamiento fundamental de su filosofía política: la idea de que la virtud es conocimiento. Existe una vida buena que puede ser objeto de estudio y que es posible practicar de modo inteligente.

En los años 367 y 361 hizo Platón sus famosos viajes a Siracusa para ayudar a su amigo Dión en la educación y guía del rey Dionisio el Joven donde vio la ocasión de emprender una reforma política radical, pero el proyecto fracasó completamente. En muchos de los diálogos de Platón se estudian cuestiones mas o menos conexas con la filosofía política, pero hay tres que se ocupan de modo principal del tema y es de esos tres de donde podemos sacar fundamentalmente sus teorías. Son ellos la *República*, el *Político* y *Las Leyes*.

La República fue escrita en la madurez de Platón, pero cuando éste era aún relativamente joven, probablemente dentro de la primera década de la apertura de su escuela. Por el contrario, *Las Leyes* es obra de la senectud de Platón. Transcurrieron treinta años y acaso más, entre la redacción de la *República* y de las *Leyes*. El *Político* fue escrito entre los dos diálogos mencionados, pero probablemente más cerca de las *Leyes* que de la *República*.

La Virtud es Conocimiento:

La República es un libro que desafía todo intento de clasificación. No encaja en ninguna de las categorías de los estudios sociales modernos ni de la ciencia moderna. En él se tocan o se desarrollan prácticamente todos los aspectos de la filosofía platónica. Se refiere al hombre bueno y a la vida buena, no había distinciones entre la actividad del hombre y del ciudadano. La República en el momento que la escribió Platón, no se había hecho entre las diversas ciencias (ética, economía, etc.) la distinción que, de modo un tanto artificial, se les ha asignado posteriormente.

La idea fundamental de la República la encontró Platón en la doctrina de su maestro de que la virtud es conocimiento. Su desgraciada experiencia política personal reforzó en él esa idea que acabó por cristalizar en la fundación de la Academia con la finalidad de inculcar el espíritu del verdadero conocimiento como fundamento de un arte político filosófico. El bien es objetivamente real, piénsese lo que se quiera acerca de él, y debe realizarse no porque los hombres lo quieran, sino por ser bien. En otras palabras, la voluntad desempeña aquí un papel secundario.

La raíz de la sociedad, descansa en dos factores, la aptitud natural y la educación. La primera es innata y la segunda cuestión de experiencia y preparación. Por consiguiente, la teoría de Platón es divisible en dos partes o tesis principales; primera: que el gobierno debe ser un arte basado en un conocimiento exacto y segunda: que la sociedad es una mutua satisfacción de necesidades por personas cuyas capacidades se complementan entre sí. Lógicamente, la segunda proposición es una premisa de la primera.

3.La incompetencia de la opinión.

La tesis de que el bien es problema de conocimiento exacto, deriva directamente de la distinción ya antigua entre naturaleza y convención y de las discusiones entre Sócrates y los sofistas. A juicio de Platón, las dificultades con que tropieza la ciudad-Estado no son resultado únicamente de una educación defectuosa y aún menos de deficiencias morales en sus estadistas o sus maestros. Son más bien resultado de una enfermedad de todo el cuerpo político y de la misma naturaleza humana. El pueblo mismo, dijo Platón, es el gran sofista. La naturaleza humana está en guerra consigo misma, de que existe un hombre inferior del cual debe salvarse a toda costa el hombre superior. Fue esto lo que hizo que Platón pareciera casi cristiano a los Padres de la Iglesia. Ha desaparecido por entero la fe en la feliz despreocupación elogiada de modo tan magnífico en la Oración Fúnebre. La República era un estudio crítico de la Ciudad – Estado tal como realmente existía, con todos los defectos concretos que Platón veía en ella, aunque prefirió exponer su teoría en forma de polis ideal. Este ideal debía revelar aquellos principios eternos de naturaleza q las polis existente trataban de desafiar.

El principal de los abusos atacados por Platón era la ignorancia y la incompetencia de los políticos. La idea de un técnico especialmente preparado para el ejercicio de una profesión es una idea que ya se encontraba en Grecia, lo que hico Platón fue exponerla explícitamente. Pero el problema de la preparación era saber qué había que preparar para qué se quiere preparar a los hombres. Lo que hay realmente distinto en Platón es la unión de la enseñanza con la investigación o de los cánones de habilidad profesional con los cánones de conocimiento científico. En esto consiste la originalidad de su teoría de la educación superior expuesta en la República.

Otro defecto que Platón veía por igual en todas formas de gobierno existentes es la extrema violencia y egoísmo en las luchas de partido que podía hacer que una facción prefiriese su ventaja a la del Estado. Según Platón el aristócrata era leal a una forma oligárquica de gobierno, y el plebeyo a una democrática. Platón atribuía estas dos formas anteriores, en gran parte a la discrepancia de intereses económicos entre quienes tienen propiedad y quienes carecen de ella. Tan seria es esta situación que Platón no puede concebir otro remedio al faccionalismo característico de la política griega que un cambio profundo en la institución de la propiedad privada. Como remedio radical se inclinaría a abolirla por entero, pero cree que al menos es necesario eliminar los grandes extremos de miseria y riqueza. La incompetencia y el espíritu de facción son dos males políticos fundamentales.

El Estado como tipo

Hay un bien, sería uno e inmutable. En resumen, sería algo de la naturaleza y no de los vientos mudables de la costumbre. Hay un bien tanto para hombres como para Estados, y captar lo es un problema de conocimiento. El estadista debe saber qué es realmente el bien y qué se requiere para hacer un estado bueno, un estado en su forma esencial. Cuando Platón escribió la República, tuvo que dibujar un Estado ideal y no limitarse a describir un Estado existente. El Estado platónico tiene que ser un Estado como tal, un tipo o modelo de todos los Estados. Ninguna exposición meramente descriptiva de los Estados existentes podía servir para este fin. Lo que hacía era suponer que el bien es o que objetivamente es; que les guste a los hombres o que se les pueda convencer de que lo deseen, es otra cuestión.

Su concepción de lo que constituía una ciencia política satisfactoria se construye según el procedimiento de la geometría. La relación de la filosofía platónica con las matemáticas griegas era extraordinariamente íntima. En la República, no aspira a describir Estados, sino a encontrar lo que es esencial o típico de ellos.

La división del trabajo

Las sociedades surgen como consecuencia de las necesidades de los hombres. Los hombres tienen muchas necesidades y ninguno de ellos se basta a sí mismo. En consecuencia hacen cambios entre sí. Para Platón esto aportaba el modelo de un análisis general de toda asociación de hombres en grupos sociales. Expuesto brevemente, equivale a esto: debe concebirse la sociedad como un sistema de servicios en el que todo hombre aporta algo y recibe algo. Lo que compete al Estado es regular este cambio mutuo, y lo que trata de arreglar es la satisfacción más adecuada de las necesidades y el intercambio más armónico de servicios. Los hombres figuran en tal sistema como realizadores de una tarea necesaria y su importancia social depende del valor del trabajo que realizan. En consecuencia, lo que el individuo posee es en primer término y de modo principal, un status dentro del cual tiene el privilegio de actuar y la libertad que el estado le asegura para la práctica de su vocación. Por tanto Platón rechazaba las teorías que concebían al Estado como interesado en el mantenimiento de la libertad de elección.

Pero el cambio de servicios implica otro principio de importancia casi igual: la división del trabajo y la especialización de las tareas. En efecto, para que sea posible satisfacer las necesidades mediante el cambio, cada uno tiene que tener más de lo que necesita de la mercancía que ofrece, del mismo modo que tiene que tener menos de lo necesario de la que recibe. Esto se basa en dos hechos de la psicología humana: primero que los hombres tienen diferentes aptitudes y por tanto algunos hacen mejor que otros algunas clases de trabajo; y segundo, sólo se consigue la pericia aplicándose con firmeza a la obra para la que se es naturalmente apto. En este análisis de la sociedad y de la naturaleza humana se basa la construcción del estado platónico.

Clases y almas

Se supone que las capacidades individuales son de tal tipo que, desarrolladas mediante una educación adecuadamente planeada y controlada, darán por resultado un grupo social armónico. Platón cree que se necesita una mejora de las estirpes existentes, y siendo así, conseguirá esta finalidad. En otros términos, da por sentado que no hay en los seres humanos normales nada radicalmente asocial o antisocial que pueda producir desarmonía, precisamente o un desarrollo perfecto y complejo de las facultades individuales.

En la ética platónica no existe separación entre inclinación y deber entre los intereses de los individuos y los de la sociedad a la que pertenece. La moralidad debe ser a la vez pública y privada y cuando no sucede así, la solución consiste en corregir el estado y mejorar el individuo hasta que alcancen su posible armonía.

El análisis del Estado demuestra que es necesario que se realicen tres funciones. Hay que satisfacer las necesidades físicas latentes y el Estado debe ser protegido y gobernado. El principio de especialización exige que se distingan los servicios esenciales y de ellos se sigue que hay tres clases:

1º Los trabajadores: que producen.

2º los guardianes: que a su vez se dividen en soldados y gobernantes o el filósofo-rey.

Las tres clases se basan en el hecho de que existen tres especies de hombres: Los que son por naturaleza aptos para el trabajo, pero no para el gobierno, los que son aptos para gobernar, pero sólo bajo el control y la dirección de otros y, por último, los que son aptos para los más altos deberes del hombre de Estado, tales como la elección última de medios y fines.

Esas tres aptitudes implican en el aspecto psicológico tres facultades o almas vitales: la que incluye las facultades apetitivas y nutritivas, que Platón supone que residen más abajo del diafragma, la ejecutiva o valerosa, que para Platón se encuentra en el pecho y, la que conoce o piensa, el alma racional, situada en la cabeza. Cada alma tiene una virtud propia.

La sabiduría es la excelencia del alma racional y la valentía la de la activa, pero Platón duda de si la templanza puede limitarse al alma nutritiva. La justicia es la interrelación propia de las tres funciones.

Las clases no son, sin duda, castas, ya que la pertenencia a ellas no es hereditaria. Su ideal parece ser una sociedad en la que se da a cada niño la educación más elevada que sus facultades naturales le permiten aprovechar y en la que cada individuo asciende dentro de la polis a la posición más elevada por sus méritos. La teoría le obligó a suponer que toda la inteligencia del Estado se concentraba en los gobernantes. Las ideas de Platón respecto al conocimiento sólido cuando escribió la República daban poca importancia a la experiencia. Su desconfianza respecto de la feliz despreocupación era tan grande que pasó al extremo opuesto y no concedía a los artesanos ninguna capacidad para el servicio público, salvo en sus oficios.

La justicia

La teoría del Estado contenida en la República culmina en la concepción de la justicia. La justicia es el vínculo que mantiene unida a una sociedad, una unión armónica de individuos cada uno de los cuales ha encontrado la ocupación de su vida con arreglo a su aptitud natural y a su preparación. Es tanto una virtud pública como privada. Nada es mejor para el hombre que tener su ocupación y ser apto para ella, nada es mejor para los demás hombres y para toda la sociedad que el hecho de que cada uno cumpla los deberes que le corresponden con arreglo a la posición a que tiene derecho.

Esta exposición platónica consiste en prima facie – dar a cada uno lo suyo. No es en ningún sentido una definición jurídica, por que la falta la noción de mantenimiento de la paz y del orden público. Basándose, como lo hace Platón, en el principio de que el Estado lo crean las necesidades mutuas, el análisis se desarrolla necesariamente en términos de servicios y no de poderes. Como el carácter social un rasgo inherente a la naturaleza humana, en la que es innato, la máxima ventaja para el Estado significa también la máxima ventaja para los ciudadanos.

La propiedad y la familia

El comunismo platónico adopta dos formas principales que confluyen en la abolición de la familia. La primera es la prohibición de la propiedad privada, tanto de casas como de tierras o de dinero, a los gobernantes, y la disposición de que vivan encuarteles y tengan sus comidas en una mesa común. La segunda, es la abolición de una relación sexual monógama permanente, que es sustituida por una procreación regulada por mandato de los gobernantes, con el fin de conseguir la mejor descendencia posible.

En la República, el comunismo se aplica sólo a la clase de los guardianes, es decir, a los soldados y a los gobernantes, en tanto que se deja a los artesanos en posesión de sus familias, tanto de sus propiedades como de sus esposas. Aún más extraño es el hecho de que en conexión con su teoría de la propiedad privada no dice

nada acerca de los esclavos. Es probable que considerase la esclavitud como cosa de poca monta.

En general los griegos admitían que los motivos económicos tienen mucha influencia en la determinación de la acción política y Platón seguía ese planteamiento. Platón estaba convencido de los perniciosos efectos de la riqueza sobre el gobierno, que no veía medio de abolir el mal como no fuera la abolición de la riqueza misma por lo que se refiere a soldados y gobernantes. Su finalidad era conseguir el máximo posible de unidad dentro del Estado y la propiedad privada es incompatible con esa unidad.

El comunismo platónico tiene, pues, una finalidad estrictamente política. Platón no trata de utilizar el gobierno para igualar la riqueza, sino que iguala la riqueza con objeto de eliminar del gobierno una influencia perturbadora.

Lo mismo ocurre también con la finalidad que persigue Platón al abolir el matrimonio, ya que considera que el afecto familiar, dirigido hacia determinadas personas, es un poderoso rival del Estado en la competencia por conseguir la lealtad de los gobernantes. Por lo que hace al matrimonio, el criterio platónico se basa en otras finalidades. La mejora de la raza exige un tipo de unión más controlado y selectivo. Las mujeres de la clase de los guardianes deben, en consecuencia, compartir todo el trabajo de los hombres, lo que hace necesario que ambos reciban la misma educación y estén libres de los deberes domésticos estrictos. Hay que conseguir la unidad del Estado; la propiedad y la familia son obstáculos que se le oponen; en consecuencia, tienen que desaparecer la propiedad y el matrimonio.

La educación

No era en el comunismo sino en la educación, donde ponía mayor confianza. En efecto, la educación es el medio positivo gracias al cual puede el gobernante modelar la naturaleza humana en la dirección conveniente para producir un Estado armónico. Da por supuesto Platón que el Estado es, una institución educativa. Tan extraordinario es el papel desempeñado por la educación en el Estado ideal platónico, que algunos autores han considerado que aquélla constituye el tema principal de la República.

Si la virtud es conocimiento, puede enseñarse. El sistema educativo para enseñarla forma parte indispensable de un Estado bueno. Por lo tanto, el Estado no puede dejarla a la demanda privada y a una fuente comercializada de oferta, sino que tiene que prever los medios necesarios y que ocuparse de que los ciudadanos reciban efectivamente la preparación que necesitan y que sea congruente con la armonía del estado. El plan de Platón establece, en consecuencia, un sistema de educación obligatoria bajo el control del Estado. Su plan educativo consiste y se divide en dos partes: la educación elemental, que comprende la preparación de los jóvenes hasta la edad de veinte años y culmina con el comienzo del servicio militar y la educación superior destinada a aquellas personas selectas de ambos sexos que vayan a ser miembros de las dos clases gobernantes, la cual se extenderá desde los veinte hasta los treinta y cinco años

La insistencia con que se refiera a ella en la República puede interpretarse como una crítica de la costumbre democrática de dejar que cada hombre consiga para sus hijos la educación que bien le parezca o que encuentre en el mercado y de la exclusión de las mujeres de la educación. El plan de educación elemental bosquejada en la República era más bien una reforma de la práctica ateniense que existía entonces que un sistema nuevo. El plan de enseñanza se dividía en dos partes: gimnasia para la preparación del cuerpo y música para la del espíritu.

Aunque el contenido de la educación elemental incluyera la poesía y las formas superiores de literatura, Platón las consideraba un medio de educación moral y religiosa y propugnaba una férrea censura sobre esas obras.

El sistema de educación superior, mediante el cual se han de preparar estudiantes seleccionados para posiciones elevadas, era el más original. La educación superior de los guardianes era conscientemente

profesional y Platón escogió para su plan de estudios los únicos estudios científicos que conocía –matemáticas, astronomía y lógica– única introducción adecuada al estudio de la filosofía.

La omisión del derecho.

La República fue la más grande de las utopías. La República es eternamente la voz del estudioso, la profesión de fe del intelectual, que ve en el conocimiento y la ilustración las fuerzas en que tiene que apoyarse el progreso social. Pero Platón en La República llevó la simplificación del problema a un despotismo ilustrado que no toma en cuenta la convicción de que hay decisiones que un hombre debe tomar por sí sólo.

No es el aspecto menos importante de la República lo que omite, es decir, el derecho y la influencia de la opinión pública. La omisión es perfectamente lógica, ya que el argumento de Platón es irrefutable si se acepta su premisa. Si los gobernantes están cualificados para serlo meramente por su superior conocimiento, o bien el juicio de la opinión pública sobre sus actos es irrelevante o bien la ficción de consultar a aquélla es un mero acto de jesuitismo político para enfrenar el descontento de las masas. El Estado ideal de la República era una negación de la fe política de la ciudad-estado, con su ideal de la libre ciudadanía y su esperanza de que cada hombre, dentro del límite de sus facultades, pueda ser copartícipe de los derechos y deberes del gobierno. El sentido de su propia libertad bajo el derecho era el elemento de la ciudad-estado sobre el que construía el griego su más alta valoración moral. Por ello, la omisión platónica del derecho es consecuencia de no haber percibido un importante aspecto moral de la sociedad que deseaba perfeccionar.

Platón no podía incluir el derecho sin reconstruir la base filosófica de su estado ideal. Si como supone Platón, el conocimiento científico es siempre superior a la opinión popular, no hay base para ese respeto a la norma jurídica que la convierte en el poder soberano del Estado. El derecho pertenece a la categoría de las convenciones; surge mediante el uso y la costumbre; es el producto de una experiencia que se desarrolla poco a poco de precedente en precedente. Una sabiduría que surge mediante una penetración racional en la naturaleza no puede abdicar de sus títulos ante el título del derecho. Si Platón se equivoca al tratar de convertir al Estado en una institución educativa, hay que volver a examinar los principios filosóficos y el agudo contraste entre naturaleza y convención y entre razón y experiencia.

El sentido de que la teoría contenida en la República no había llegado hasta el fondo de todos los problemas a los que se refería, lo que llevó a Platón, en los últimos años de su vida, a considerar el lugar que ocupa el derecho en el Estado y a formular en Las Leyes otro tipo de Estado en el que la fuerza dirigente había de ser el derecho y no el conocimiento.

EL POLÍTICO Y LAS LEYES

La última forma de la filosofía política de Platón, contenida en el Político y en las Leyes, es posterior en muchos años a la contenida en la República. Las dos obras posteriores se parecen y la teoría en ellas contenida presenta un marcado contraste con la de la República; su combinación nos ofrece los resultados finales de la reflexión platónica sobre los problemas de la ciudad-Estado. Las leyes fue, sin duda, una obra de la senectud del filósofo.

La República, es literariamente, una de las más grandes obras maestras de toda la historia de la filosofía. Las leyes constituye una obra de lectura difícil. Debido a sus defectos de estilo, las Leyes han sido muy poco leídas en comparación con la República y ha habido una tendencia a confundir la decadencia de calidad literaria con la del vigor intelectual.

La readmisión del derecho.

La línea seguida por Platón en la República produjo una teoría en la que todo se subordina al ideal del filósofo-rey. El desarrollo de este tipo de reflexión dio por resultado la total exclusión del derecho del Estado

ideal y la concepción del Estado como institución únicamente educativa en la cual la mayoría de los ciudadanos se encuentra en una situación de tutela permanente ejercida por el filósofo-rey.

Las leyes, se escribió en un intento de restaurar a la ley en el lugar que ocupaba en la estimación moral de los griegos y del que Platón había intentado desplazarla. La diferencia fundamental entre la teoría de la República y la de las Leyes consiste en que el estado ideal de aquella es un gobierno ejercido por hombres especialmente seleccionados y preparados, sin la traba de ninguna norma general, en tanto que el estado que se bosqueja en la última de esas obras es un gobierno en el que la ley es suprema, y tanto el gobernante como el súbdito están sometidos a ella. También es un hecho que Platón no dijo nunca de modo definido que la teoría desarrollada en la República fuese errónea y debiera abandonarse. Dice repetidas veces que su propósito al escribir las Leyes es presentar un Estado segundo en orden de preferencia. Así pues, Platón estuvo convencido hasta el fin de que en un Estado verdaderamente ideal debía prevalecer el imperio de la pura razón, encarnado en el filósofo-rey y sin los obstáculos de la ley o la costumbre aunque esto fuera imposible.

El hilo de oro de la ley

En el Político el estadista es una especie de artista cuya principal cualificación es el conocimiento. El problema ha llegado a ser tradicionalmente una manzana de la discordia entre los defensores del régimen absoluto y los del régimen liberal. Se trata, naturalmente, de averiguar si debe suponerse que los súbditos se encuentran respecto de los gobernantes en la misma relación que los niños con sus padres, o si debe suponerse que son responsables y autónomos. La República había supuesto que el estadista es un artista que tiene derecho a gobernar porque sólo él conoce el bien. En el Político examina el problema y propone una definición que respalda el absolutismo político. En el estado ideal, el gobernante no necesita el consentimiento de los súbditos, ya que la libertad del súbdito con arreglo a las costumbres y tradiciones jurídicas sólo pone obstáculos a la libre creación del gobernante que conoce su arte. Sin embargo, Platón hace una distinción tajante entre el rey y el tirano, el cual gobierna por la fuerza, mientras que aquel hace que su gobierno se acepte voluntariamente.

La clasificación de los Estados que Platón incluye en el Político muestra también que se ha alejado bastante de la posición sostenida en la República. Las dos cosas que hay que notar son: primero, que el estado ideal se separa fácilmente de la clase de los estados posibles y, segundo, que se da a la democracia un lugar más favorable que el que ocupa en la República. En esta obra la timocracia o Estado militar es una corrupción del Estado ideal; la oligarquía o gobierno de los ricos, es una corrupción de la timocracia; la democracia surge por la corrupción de la oligarquía; y la tiranía que ocupa el último lugar de la lista, es una corrupción de la democracia.

En el Político se intenta hacer una clasificación más detenida. El Estado ideal, o monarquía pura regida por el filósofo-rey, es divino y, por consiguiente, demasiado perfecto para los asuntos humanos. En él impera el conocimiento y no hay necesidad de leyes. Se llega a la clasificación de los estados reales mezclando dos clasificaciones. Se subdivide cada uno de los términos de la división tripartita en una forma jurídica y otra antijurídica. De este modo llega Platón a la clasificación de seis formas – tres Estados sometidos a la ley y tres corrupciones antijurídicas correspondiente – adoptada posteriormente por Aristóteles en la Política. De este modo el gobierno de uno da la monarquía y la tiranía; el de unos pocos la aristocracia y la oligarquía; y por primera vez reconoce Platón dos tipos de democracia, una forma moderada y una extremada. Ambas formas son mejores que la oligarquía.

La nueva teoría de Platón es, pues, francamente una teoría del estado segundo en orden de bondad. La cantidad de inteligencia humana de que se dispone no es suficientemente grande para hacer del filósofo-rey una posibilidad práctica. La solución humanamente mejor es apoyarse en la sabiduría que puede encarnar en el derecho.

La ley es ahora, por así decirlo, el sustituto de esa razón que Platón había intentado hacer suprema en el

Estado ideal. En consecuencia la suprema virtud en tal Estado es la templanza o dominio de sí. El fin es la armonía tanto en las relaciones exteriores como interiores.

En los primeros libros de las Leyes, Platón critica con bastante dureza a aquellos Estados que, como Esparta, han adoptado la cuarta virtud –el valor– como finalidad principal de su educación y, en consecuencia, han subordinado toda virtud cívica al éxito militar.

La forma mixta de gobierno

Platón necesitaba un principio de organización política equivalente a la división de trabajo y división social en tres clases en la República. En realidad, descubrió un principio que pasó a la historia posterior de la teoría política. Se trata del principio de la forma mixta de gobierno, destinada a conseguir la armonía mediante un equilibrio de fuerzas. La estabilidad es resultado de fuerzas políticas opuestas. Este principio es antecesor de la famosa separación de poderes que había de redescubrir Montesquieu muchos siglos más tarde. Con referencia a Platón se ha dicho que la forma mixta de gobierno bosquejada en Las Leyes es una combinación del principio monárquico de la sabiduría y el principio democrático de la libertad.

Las Leyes se ocupa de los estados reales. El problema de que se trata hace referencia a la ascensión y caída de los estados y a las causas reales y no a las ideales de su grandeza y decadencia. Esta sugestión de las Leyes de que el estudio de la política debe unirse al de la historia de la civilización, tenía más posibilidades de dar fruto que el método analítico y deductivo utilizado en la República. Ha constituido el comienzo de la tradición auténtica de los estudios sociales y en particular del modo de investigación de Aristóteles.

El principio sobre el que debe formarse un buen Estado: Si no es una monarquía, tiene que contener al menos el principio de la monarquía, el principio de un gobierno sabio y vigoroso. Pero igualmente, si no constituye una democracia, tiene que contener el principio democrático, el principio de libertad y de la participación de las masas en el poder.

La fundación de una polis que cumpla con todos estos requisitos exige evidentemente que se preste atención a los factores subyacentes –físico, económico y social– En consecuencia, comienza por estudiar la situación geográfica de la ciudad y las condiciones de clima y suelo. El ideal es una comunidad principalmente agrícola, situada en un suelo que le permita satisfacer por sí sola sus necesidades, pero abrupto.

Cree también Platón que es deseable la comunidad de idioma, raza, leyes y religión con tal de que no den demasiado peso a la costumbre.

Instituciones sociales y políticas

Las Leyes sigue considerando el comunismo como solución ideal, aunque cede en dos puntos principales y deja subsistente la propiedad privada y la organización familiar. Se permite que la propiedad de los bienes sea desigual pero se limita su monto. La finalidad consiste en eliminar del estado esas diferencias excesivas entre ricos y pobres que constituían las causas principales de las luchas civiles. El análisis de las soluciones descritas en las Leyes demuestra que Platón no había abandonado en realidad la división del trabajo postulada en la República como el principio básico de toda sociedad. La agricultura queda como ocupación especial de los esclavos y el comercio y la industria como función de una clase de hombres libres que no son ciudadanos, en tanto que todas las funciones políticas son prerrogativa de los ciudadanos. Respecto a su sistema social, Platón establece las formas principales de instituciones – asamblea, consejo y magistrados– que existían en todas las ciudades griegas. El modo de designar magistrados es la elección –con arreglo a las ideas griegas, método aristocrático– y los deberes de la asamblea general de ciudadanos se agotan prácticamente en esas elecciones. El cuerpo principal de magistrados –denominado ahora por Platón guardianes de la ley en vez de guardianes– es un grupo de treinta y siete, escogidos mediante una triple elección. Pero el aparato más característico es el utilizado para elegir el consejo de trescientos sesenta miembros. Este plan está ideado para

dar mayor peso a los votos de los acomodados. Además ciertos cargos sólo pueden ser ocupados por miembros de los grupos superiores. Los ciudadanos se dividen en cuatro clases de acuerdo a la cantidad de bienes muebles que poseen.

Instituciones educativas y religiosas

El plan general, que incluye la música y la gimnasia, sigue siendo muy semejante al de la República; su desconfianza de los poetas da como resultado una censura a la literatura y el arte. Sigue siendo obligatoria la educación de todos los ciudadanos. Los cambios consisten principalmente en que presta mayor atención a la organización educativa. Emprende ahora la tarea de bosquejar un sistema de escuelas sometidas a una regulación pública, con profesores pagados para dar una instrucción completa en los grados elemental y secundario. La teoría de la educación formulada en las Leyes, al contrario que la sostenida en la República, es la teoría de un sistema de instituciones educativas.

La religión tiene que estar sometida, del mismo modo que la educación, a la regulación y vigilancia del Estado. Platón prohíbe toda clase de ejercicios privados y establece que los ritos sólo pueden practicarse en templos públicos y por los sacerdotes autorizados. Una religión privada aparta a los hombres de la fidelidad al Estado. Considera necesario dar a la religión una especie de credo. El credo es sencillo. Lo que prohíbe es el ateísmo, del que Platón distingue tres clases; negación de la existencia de los dioses, negación de que éstos se ocupen de la conducta humana y creencia en que es fácil aplacarles la ira que les producen los pecados cometidos. La pena que corresponde al ateísmo es la prisión y, en los peores casos, la muerte. Estas propuestas se apartan mucho de la práctica griega y dan a las Leyes la lamentable preeminencia de ser la primera defensa razonada de la persecución religiosa.

Las Leyes concluye con otra institución que añade Platón, llamada Consejo Nocturno, en el que la norma jurídica es suprema y está compuesto por los diez más ancianos de los treinta y siete guardianes, el director de educación y ciertos sacerdotes especialmente escogidos por su virtud. Este Consejo está enteramente más allá de la ley y, sin embargo, se le da poder de controlar y dirigir las instituciones jurídicas del Estado. Es evidente que el Consejo Nocturno ocupa el lugar del filósofo-rey de la República.

La República y Las Leyes

Lo que aportó la República a la teoría de la ciudad-Estado fue un análisis consumado de los principios más generales latentes en la sociedad – su naturaleza concebida como un cambio mutuo de servicios con el cual se desarrolla la capacidad humana con el fin de alcanzar la satisfacción personal y el tipo más elevado de vida social. Se desarrolló casi por entero en términos de la doctrina socrática de que la virtud es conocimiento del bien; y el conocimiento se concebía por analogía al procedimiento deductivo, exacto, de las matemáticas. Por esta causa Platón concebía la relación entre gobernantes y súbditos como relación entre los sabios y los ignorantes. Se eliminó el derecho del estado porque no había espacio a la sabiduría mediante experiencia y costumbre. La omisión de la norma jurídica falsificó el ideal moral de la ciudadanía libre.

El esfuerzo hecho en la filosofía platónica posterior para restaurar la ley en el lugar que le corresponde dentro del estado es poco concluyente. La verdadera dificultad consistía en que la revisión exigía una completa reconstrucción de su psicología encaminada a dar al hábito un lugar importante en ella, y a la vez una completa revisión de su teoría del conocimiento encaminada a hacer entrar en ella la experiencia y la costumbre. Platón emprendió un análisis verdaderamente cuidadoso de las instituciones y leyes reales, y sugirió la necesidad de conectar tales estudios con la historia. En las leyes sugirió también el principio de equilibrio como medio adecuado para formar un estado sometido al derecho. Esto constituía un intento serio de abordar el problema de la ciudad-estado. De estos comienzos partió Aristóteles.

TEMA 3: ARISTÓTELES. IDEALES POLÍTICOS. REALIDADES POLÍTICAS

La nueva ciencia de la política.

Los escritos aristotélicos fueron utilizados para la enseñanza. No se publicaron en su actual forma hasta 4 siglos después de su muerte. Durante los años en los que Aristóteles dirigió EL Liceo, estuvo ocupado en la dirección de una serie de amplios proyectos de investigación que tuvieron un carácter histórico y empírico y a la luz de los cuales hizo adiciones al cuerpo de escritos que tenía redactado.

El gran tratado político que se conoce como Política no puede considerarse como un libro acabado para el gran público. Jaeger considera que en el texto pertenece a dos etapas distintas y cae en dos partes principales. Hay, en primer término, una parte que trata del estado ideal y de las teorías anteriores acerca de él y que comprende los libros II, III, VII y VIII. En segundo término hay un estudio de los estados reales, principalmente la democracia y la oligarquía, junto con las causas de su decadencia y de los mejores medios para darles estabilidad, que está constituida por los libros IV, V y VI de fecha posterior a la primera parte. Por último, Jaeger cree que el libro I fue el último en escribirse y que se redactó a modo de introducción general al tratado.

Con arreglo a la concepción de Jaeger, la Política trataba de construir un tratado sobre una sola ciencia. La Política representa dos estadios del pensamiento aristotélico. En el primero de esos periodos, Aristóteles concibe aún la filosofía política como construcción de un Estado ideal, siguiendo las líneas ya establecidas, especialmente en el Político y las Leyes. Continúa predominando todavía el interés ético que prevalece en el pensamiento de Platón acerca del tema; el hombre bueno y el ciudadano bueno son una misma cosa. En fecha no muy lejana a la apertura del Liceo, Aristóteles concibió una ciencia o arte de la política en escala mucho más amplia. La nueva ciencia debía ser general; esto es, debía ocuparse de las formas de gobierno reales a la vez que de las ideales y debería enseñar el arte de gobernar y organizar Estados. Esta nueva ciencia general de la política era, pues, no sólo empírica y descriptiva, sino hasta en algunos aspectos independiente de toda finalidad ética. Con arreglo a la nueva idea, la ciencia de la política comprendía tanto el conocimiento del bien político como el de la mecánica política.

Puede derivar alguna ventaja de dividir en dos partes el estudio de la teoría política de Aristóteles. La fuente de la primera está constituida por los libros II, III, VII y VIII.

La fuente de la segunda forma los libros IV, V y VI y los problemas que presenta son sus pensamientos finales respecto a las formas de gobierno. Por último, en los capítulos iniciales del libro I dijo Aristóteles su última palabra respecto al gran problema filosófico de que se habían ocupado tanto él como Platón, la distinción entre la naturaleza y la apariencia o convención.

Las Clases de Autoridad

Aristóteles comienza su libro acerca del Estado ideal con un examen de lo escrito acerca del tema por otros autores. Por lo que se refiere a la República, subraya claramente sus objeciones a la abolición de la propiedad privada y la familia. Por otra parte, es difícil interpretar su crítica de LAS LEYES. Al parecer, creía que las obras políticas de Platón, y acaso también su filosofía general, son brillantes y sugestivas, pero demasiado radicales y especulativas.

En resumen, el genio de Aristóteles es más sobrio aunque menos original. Siente que un alejamiento demasiado grande de la experiencia común contiene probablemente una falacia, aunque en apariencia sea de una lógica irreproachable. En todas partes de la Política en las que se trata del Estado ideal, se pone de manifiesto una diferencia esencial entre Platón y Aristóteles; lo que éste denomina Estado ideal es siempre lo que constituye para Platón el Estado segundo en orden de bondad. El Estado ideal de la República no fue aceptado nunca por Aristóteles, ni siquiera como ideal. El ideal aristotélico fue siempre el gobierno con arreglo a normas jurídicas y nunca el despótico. En consecuencia, Aristóteles aceptó desde un principio el punto de vista de Las Leyes, de que en todo Estado bueno el soberano último debe ser la ley y no ninguna

persona. Pero aceptaba esto, no como concesión a la fragilidad humana, sino como parte intrínseca del buen gobierno, como característica del Estado ideal. La relación del gobernante que se ajusta a las leyes de sus súbditos, es diferente de cualquier otra clase de sujeción, porque es compatible con el hecho de que las dos partes sigan siendo hombres libres y por esta razón requiere un grado de igualdad moral, pase a las diferencias que tienen que existir. El estado ideal, si bien no es una democracia, incluye al menos un elemento democrático.

El imperio de la ley

Aristóteles acepta la supremacía de la norma jurídica como marca distintiva del buen gobierno. Su argumento para defender esta posición es el de que Platón se equivocaba cuando en el *Político*, consideraba como alternativas el gobierno de la ley y el gobierno de gobernantes sabios. Ni siquiera el gobernante más sabio puede prescindir de la ley, ya que ésta tiene una calidad impersonal que ningún hombre por bueno que sea, puede alcanzar. *La ley es la razón desprovista de pasión.*

Si la relación política ha de permitir libertad ha de ser de tal tipo que el súbdito no abandone por entero su juicio y su responsabilidad, y esto es posible siempre que el gobernante y el gobernado se encuentren en una situación determinada por la ley. El gobierno con arreglo al derecho es compatible con la dignidad del súbdito, en tanto que el gobierno personal o despótico no lo es.

El gobierno con arreglo a derecho, tal como Aristóteles entiende la expresión, tiene tres elementos principales: En primer lugar, es el gobierno en interés público o general. En segundo lugar, es un régimen jurídico. En tercer lugar significa gobierno de súbditos que obedecen voluntariamente. Es posible sostener, dice Aristóteles, que en la creación de la norma jurídica la sabiduría colectiva de un pueblo es incluso superior a la del legislador más sabio. Aristóteles desarrolla más a fondo este argumento al estudiar la capacidad política de las asambleas populares. En la masa, los hombres se complementan recíprocamente de modo singular. La misma tendencia muestra en cierto modo su marcada preferencia por el derecho consuetudinario sobre el escrito. Aristóteles rompe la rígida distinción entre naturaleza y convención, junto con el intelectualismo o racionalismo extremado que esa distinción había impuesto a Sócrates y a Platón. La razón del estadista no puede apartarse en un Estado bueno de la razón encarnada en la ley y la costumbre de la comunidad a la que gobierna.

El ideal político aristotélico coincide enteramente con el de Platón al señalar como finalidad principal del Estado un propósito ético. La finalidad real de un Estado debe comprender la mejora moral de sus ciudadanos, ya que debe ser una asociación de hombres que vivan juntos para alcanzar la mejor vida posible. El estado es autárquico en el sentido de que sólo él proporciona todas las condiciones dentro de las cuales puede producirse el más alto tipo de desarrollo moral. Como Platón, Aristóteles limitó su ideal a la ciudad-Estado, el grupo pequeño e íntimo en el que la vida del Estado es la vida social de sus ciudadanos que solapa los intereses de familia, religión y trato personal amistoso.

La teoría aristotélica de los ideales políticos es consecuencia de un esfuerzo encaminado a adoptar y tomar en serio los principales elementos de la teoría desarrollada en el *Político* y *Las Leyes*, con los cambios necesarios para hacer esa teoría clara y congruente. La verdadera autoridad política debe en consecuencia, incluir los factores de la subordinación a la ley y de la libertad y consentimiento de los súbditos.

Lo que escribe no es un libro acerca de un Estado ideal, sino acerca de los ideales del Estado. La vida buena exige condiciones tanto físicas como mentales. La lista de esas condiciones deriva de *Las Leyes*. Especifica detalles respecto a la población y el territorio. Aparte de las condiciones físicas, la fuerza más importante para el modelamiento de los ciudadanos es un sistema de educación obligatoria. El gobierno del estado ideal sugiere también la influencia de *Las Leyes*. La propiedad debe ser poseída en privado, pero utilizada en común. El suelo ha de ser trabajado por esclavos y excluye de la ciudadanía a los artesanos.

El conflicto entre lo ideal y lo real

Las discrepancias entre la práctica y los fines realmente perseguidos por el gobierno son mucho más importantes en Aristóteles que en Platón. Su pensamiento tiene que inclinarse hacia la opinión de que, aunque el ideal sea una fuerza efectiva, tiene que ser una fuerza que se encuentre dentro de la corriente real de los hechos y no en tenaz oposición contra ella. El saber inherente de la costumbre tiene que ser un principio guía.

Podemos concluir que la construcción de un Estado ideal fue siendo cada vez menos simpática al modo de pensar de Aristóteles conforme iba éste aumentando en edad.

Para Aristóteles un estado es una asociación de hombres encaminada a conseguir la mejor vida moral posible. El tipo de vida que un grupo de hombres viva en común depende de qué clase de hombres sean y qué fines se propongan realizar y recíprocamente el fin del Estado determinará quiénes serán miembros y qué clase de vida pueden vivir individualmente. Desde este punto de vista una constitución es una organización de ciudadanos o un modo de vida, y una forma de gobierno es la expresión del modo de vida que el estado trata de fomentar. La naturaleza ética del estado se sobrepone por entero a su naturaleza política y jurídica. De este modo concluye Aristóteles que un Estado dura únicamente lo que dura su forma de gobierno, ya que un cambio en la forma de gobierno significaría un cambio de constitución o del "modo de vida" latente que los ciudadanos estén tratando de llevar a la práctica. Derecho, constitución, Estado, forma de gobierno, tienden todos a coincidir.

Señala Aristóteles, el hombre bueno y el ciudadano bueno no pueden ser por completo idénticos, más que en un Estado ideal. En los estados reales tiene que haber diferentes especies de ciudadanos con diferentes clases de virtud.

Aristóteles entra a estudiar la clasificación de las formas de gobierno. Adopta aquí la clasificación de seis términos ya utilizada por Platón en el Político. Con la tradicional clasificación tripartita y con ello obtiene un grupo de tres formas puras (o Estados sujetos a la ley) –monarquía, aristocracia y democracia moderada y tres formas impuras (o Estados despóticos) –tiranía oligarquía y democracia extremada o demagogia. La única diferencia entre la exposición platónica y la aristotélica, consiste, en que la de Platón presenta a las formas puras como Estados sometidos a la ley, en tanto que la de Aristóteles las presenta como Estados gobernados para el bien general. Lo que todo el mundo entiende por oligarquía es el gobierno de los ricos, así como por democracia se entiende el gobierno de los pobres.

Los diversos y contrapuestos títulos de poder

Aristóteles plantea el problema de cuáles son los títulos de poder justificables en el estado y la de cómo, en caso de ser más de uno, pueden acomodarse de tal modo que resulten compatibles. El resultado de su estudio es que hay objeciones válidas contra todo título de poder que se pueda presentar y también que todos los títulos usuales tienen un cierto mérito. Fue este examen de los títulos contrapuestos de la democracia y la oligarquía lo que llevó posteriormente a Aristóteles a abandonar la búsqueda de un Estado ideal y a ocuparse del problema, más modesto, de la mejor forma de gobierno que fuera posible encontrar en la mayor parte de los Estados.

La conclusión de que ninguna clase tiene un título absoluto de poder refuerza el principio de que la ley debe ser suprema, ya que su autoridad impersonal está menos sujeta a la pasión de lo que pueden pretender estarlo los hombres. Pero Aristóteles reconoce que ni siguiera esto, que constituye una de sus convicciones más profundas, puede afirmarse en términos absolutos. En efecto, la ley es relativa a la constitución y, en consecuencia es probable que un Estado malo tenga leyes malas.

Al parecer, Aristóteles creía que sólo la monarquía y la aristocracia tienen algún título que pueda permitir que se les considere como estados ideales. La monarquía debe ser teóricamente la mejor forma de gobierno si se

da por supuesto que es posible encontrar un rey sabio y virtuoso, como el filósofo-rey de Platón. Sin embargo, Aristóteles no está del todo seguro de que un hombre tal tuviera derecho a gobernar. Atribuye tanta importancia a la igualdad entre ciudadanos, que discute que si la vida perfecta podría constituir una excepción. El problema de la igualdad se plantea en todas las formas de gobierno. Sin embargo, la monarquía sometida a la ley no es, en realidad, una forma de gobierno.

Cuando Aristóteles pasa al examen de las monarquías existentes, abandona en absoluto la consideración de un Estado ideal. Conoce dos formas puras de monarquía, la espartana y la dictadura, pero ninguna de ellas es una constitución, y dos clases de constitución monárquica, la monarquía oriental y la de los tiempos heroicos. La monarquía real equivale a un gobierno como el de Persia. Sin embargo, la importancia que tiene este estudio de la monarquía consiste en el hecho de distinguir varias clases de monarquía, más bien que en lo que se dice acerca de ella. La clasificación de seis formas de gobierno había perdido ya sentido para Aristóteles en relación con un estudio empírico del funcionamiento real de los gobiernos.

Deben ser ya claras para el lector las razones por las que los ideales políticos de Aristóteles no dieron por resultado la construcción de un Estado ideal. El Estado ideal representaba una concepción de la filosofía política heredada de Platón y poco acorde con el espíritu aristotélico.

REALIDADES POLÍTICAS

Toda ciencia o arte –dice– debe abarcar la totalidad de una materia. El arte completo del político tiene que tomar los gobiernos tal como son y hacer lo mejor que pueda con los medios a su alcance.

Formas de gobierno políticas y éticas

Lo que el estadista práctico necesita saber, para poder operar en el gobierno real, es cuántas clases existen de oligarquía y la democracia y qué leyes son adecuadas a cada uno de esos tipos de constitución. Esto le permitirá decidir qué clase de gobierno es mejor para la mayoría de los estados, cuál es mejor para un estado sometido a alguna condición especial, qué es lo que se necesita para hacer que una determinada forma de gobierno sea practicable y qué causas favorecen la estabilidad o inestabilidad de las diferentes especies de estado.

Volver a plantear el problema de la clasificación por lo que se refiere a la oligarquía y la democracia exige un nuevo examen de la naturaleza de la constitución. Ésta se entendería como la ordenación de cargos o magistraturas, lo que se aproxima más a una concepción moderna del estado. En el libro IV se vuelve a exponer la última definición y se distingue la constitución de la ley, que es el conjunto de normas que deben seguir los magistrados en la práctica, de los deberes de sus cargos. Aristóteles añade un tercer análisis de los estados basado en las clases sociales. No se habla de la estructura económica del estado como una constitución, pero su influencia es decisiva en muchos casos para determinar qué forma de constitución política es adecuada o posible.

Aristóteles ha introducido desde el primer momento en el estudio de los Estados reales varias distinciones importantes, que no ha elaborado de modo explícito. En primer lugar, ya se ha hecho referencia a la discriminación entre política y ética. Esto iba implícito en el plan de estudiar la constitución real aparte de la ideal, y se destaca por la mayor importancia que se da a la definición de constitución como ordenamiento de magistraturas. Ahora distingue también la ley de la estructura política del gobierno organizado. Aún más importante es la discriminación entre la estructura política y la estructura social y económica que hay detrás de ella. Además, pudo utilizar la distinción de modo muy realista cuando observó agudamente que una cosa es una constitución y otra la forma en que realmente opera. Un gobierno democrático en la forma puede gobernar oligárquicamente, en tanto que un gobierno oligárquico puede gobernar en forma democrática.

Sustancialmente, su pensamiento es como sigue: Hay ciertas regulaciones políticas que son características de

la democracia y otras que lo son de la oligarquía. Hay también condiciones económicas que predisponen a un estado a la democracia o la oligarquía y determinan qué clase de constitución política tiene mayores probabilidades de funcionar con éxito. Tanto los arreglos económicos como los arreglos políticos presentan variaciones de grado. El número posible de combinaciones es muy grande, ya que pueden formarse estados no sólo con elementos democráticos u oligárquicos, sino también con elementos de ambos tipos.

Los principios democrático y oligárquico

Las democracias difieren, por lo que respecta a sus constituciones políticas, de la forma en que usen o dejen de usar una cualificación basada en la propiedad. Las democracias difieren también según cual sea la estructura económica del estado. Una democracia compuesta por agricultores cuya administración esté en manos del patriciado es para Aristóteles la mejor forma de democracia, ya que el pueblo tiene un poder considerable y enfrena a la clase gobernante con la posibilidad de utilizarlo, pero en la medida en que los gobernantes actúan con moderación, el pueblo les deja libertad de acción. Cuando hay una gran población urbana que no sólo tiene poder, sino que lo usa tratando de resolver los asuntos públicos en la asamblea, se produce una forma muy distinta de democracia. Esto abre campo libre a los demagogos. En la práctica, apenas se diferencia de la tiranía. El problema de la democracia consiste en unir el poder popular con una administración inteligente y no es posible en una asamblea grande.

Las clases de oligarquía se diferencian siguiendo las mismas líneas generales. Es normal en la oligarquía una cualificación basada en la propiedad o la exigencia de alguna condición de capacidad para la ciudadanía o para el ejercicio de las magistraturas. La oligarquía puede tener una base amplia en la población o limitar el poder a una pequeña facción. Qué especie de gobierno oligárquico sea posible dependerá a su vez de la distribución de la propiedad. En su forma extrema, la oligarquía, como la democracia, resulta imposible de distinguir en la práctica de la tiranía. En una oligarquía el problema es inverso al que se presenta en una democracia: consiste en mantener el poder en manos de una clase relativamente pequeña, impidiendo que esa clase oprima demasiado a las masas. A juicio de Aristóteles, la agresión por parte de los ricos es más probable que la agresión de las masas y, en consecuencia, es más difícil regular la oligarquía que la democracia.

Aristóteles desarrolla este examen de las clases de democracia y oligarquía convirtiéndolo en un análisis sistemático de la constitución política o de los órganos de gobierno. Distingue tres ramas que se dan, hasta cierto punto en todo gobierno. Se da en primer lugar, la rama deliberante que ejerce el poder jurídico final del estado. En segundo término, hay varios magistrados o funcionarios administrativos y por último se encuentra la judicatura. Cada una de estas ramas puede estar organizada de modo democrático u oligárquico, o más o menos oligárquico o democrático según la rama.

El mejor Estado posible en la práctica

Esta forma de estado es la que Aristóteles denomina *politeia*, o gobierno constitucional. La característica distintiva de este mejor Estado posible en la práctica consiste en que es una forma mixta de gobierno en la que se combinan prudentemente la oligarquía y la democracia. Su fundamento social es la existencia de una gran clase media compuesta de quienes no son muy ricos ni muy pobres. Cuando existe esa clase de ciudadanos, forma un grupo lo bastante grande para dar al estado una base popular, lo bastante desinteresado para hacer responsables a los magistrados y lo bastante selecto para evitar los males del gobierno de masas. Sobre tal cimiento social es posible construir una estructura apolítica que se apoye en instituciones típicas de la democracia y de la oligarquía.

Como Platón, Aristóteles se ve obligado, por consideraciones prácticas, a recurrir a la propiedad como sustituto de la virtud. Ninguno de los dos pensadores creía en principio que la propiedad fuese signo de bondad, pero ambos llegaban a la conclusión de que, para fines políticos, ofrece la mejor aproximación posible.

El principio del estado de clase media es el equilibrio entre dos factores que tienen forzosamente que influir en todo sistema político. Esos factores son calidad y cantidad. El primero incluye las influencias políticas derivadas del prestigio de la riqueza, el nacimiento, la posición y la educación; el segundo es el peso de los números. Si predomina el primero, el gobierno se convierte en oligárquico; si el segundo, en democracia. Para producir estabilidad es deseable que la constitución contenga ambos y que contrapesen el uno con el otro. Porque esto se consigue con mayor facilidad allí donde existe una clase media grande, ese tipo de estado constituye la más segura y la más respetuosa de la ley de todas las formas de gobierno que es posible llevar a la práctica.

Por otra parte, Aristóteles dice muy poco acerca de una dificultad igualmente apremiante que le debió haber sugerido el curso de la historia durante su vida –la dificultad de la política exterior y el hecho de que la ciudad-Estado era demasiado pequeña para poder gobernar con éxito un mundo en el que había que hacer frente a potencias como Macedonia y Persia.

En el libro V Aristóteles estudia las causas de las revoluciones y las medidas políticas que pueden emplearse para impedir las. Tanto la oligarquía como la democracia se encuentran en una situación de equilibrio inestable y, como resultado de ello, ambas corren el riesgo de arruinarse por ser demasiado oligárquica o democrática. Ambas formas de gobierno tienden a degenerar en tiranía. A la larga ninguna forma de gobierno puede ser permanente, a menos que tenga el apoyo de las fuerzas políticas y económicas más importantes del estado y por esa razón es buena política ganarse la lealtad de la clase media. Lo que arruina los estados son los extremos, en cualquier sentido.

El nuevo arte del estadista

La concepción aristotélica de un tipo nuevo y más general de ciencia política que comprenda no sólo un estudio del significado ético del estado, sino también un estudio empírico de los elementos, tanto políticos como sociales, de las constituciones reales, de sus combinaciones y de las consecuencias que sigan a esas combinaciones, no representa el abandono de las ideas fundamentales que había recibido de Platón. Representaba una modificación y un reajuste importantes de esas ideas. El objetivo sigue siendo el mismo en la medida en que pretende encontrar un arte del hombre de estado capaz de dirigir la vida política hacia fines moralmente valiosos por medios racionalmente escogidos.

Para Aristóteles la ciencia política pasó a ser empírica, aunque no exclusivamente descriptiva; y el arte incluía la mejora de la vida política, aun en escala modesta. El problema fundamental era el de naturaleza y convención, ya que para su teoría era necesario mostrar que el estado tiene un valor moral intrínseco y no es sólo una imposición de la fuerza arbitraria.

Aristóteles elabora de modo más sistemático la definición del Estado. Su procedimiento sigue la teoría de la definición por género próximo y diferencia específica. La polis, dice, es una forma de comunidad. Una comunidad es una unión de personas desemejantes que, a causa de sus diferencias, pueden satisfacer sus necesidades mediante el cambio de bienes y servicios. Es sustancialmente idéntico a la creencia platónica de que el Estado se basa en la división del trabajo, pero Aristóteles difiere de Platón, ya que distingue varias especies de comunidad y la polis no es más que una de ellas. El objeto de esta distinción es diferenciar la autoridad familiar –sobre la esposa, los hijos y los esclavos– de la autoridad política. El problema consiste en determinar qué clase de comunidad es un estado. El estado se encuentra en una posición intermedia distinta del contrato y de la propiedad. Propone un principio general para definir el estado en contraste con la comunidad doméstica. Se trata de la referencia al crecimiento o desarrollo histórico. La historia muestra que la familia es la forma más primitiva de comunidad. La aldea representa un estadio superior del desarrollo, ya que es la unión de varias familias, y la polis, que es una unión de aldeas, un estadio más alto.

El crecimiento no es sólo de tamaño. En determinado momento surge una comunidad que es de especie distinta a los grupos más primitivos. Llega a ser lo que Aristóteles denomina autárquica. Lo que distingue al

Estado, para Aristóteles, es que produce por primera vez las condiciones necesarias para una vida realmente civilizada. Tiene su origen, como dice, en las necesidades elementales de la vida, pero perdura con el fin de permitir una vida buena. Para ello es tan importante que el Estado no sea demasiado grande como que no sea demasiado pequeño. Incluye la familia como uno de sus elementos necesarios, pero es una clase de comunidad más desarrollada y, por ende, más perfecta. Esto se demuestra por el hecho de que las necesidades que satisface el estado son las necesidades más típicamente humanas, como el lenguaje o el poder distinguir lo justo de lo injusto.

La naturaleza como desarrollo

El sentido y el valor del estado surgen del hecho de que el estado es una sociedad de toda ciencia y todo arte, y éste es el argumento de Aristóteles contra quienes sostienen que la ley y la moral son cuestiones convencionales. El argumento, tal como lo emplea Aristóteles, representa una cuidadosa redefinición del término naturaleza. Es una regla práctica para guía de la investigación la de lo más sencillo y primitivo aparece primero en el tiempo, en tanto que lo más completo y perfecto sólo adviene después de haberse producido el desarrollo. Sin embargo, esta última etapa muestra de modo más adecuado que la anterior cuál sea la verdadera naturaleza de una cosa. La misma explicación es aplicable al desarrollo de la comunidad. En su forma primitiva, como la familia, muestra su naturaleza intrínseca, como la división del trabajo, pero en sus formas superiores, sin dejar de satisfacer las necesidades primitivas, se muestra capaz de permitir el desarrollo de capacidades superiores que si sólo existiera la familia quedarían latentes. La familia, dice Aristóteles, es anterior en el tiempo, pero la polis es anterior "por naturaleza"; es decir, es la comunidad de desarrollo más completo y por consiguiente, es la que mejor muestra lo que hay implícito en la comunidad. La vida de la polis muestra lo que es intrínsecamente la naturaleza humana.

El uso que hace Aristóteles de la palabra naturaleza con referencia a la sociedad tiene un significado doble. Es cierto que los hombres son instintivamente sociables porque se necesitan recíprocamente. La naturaleza humana se despliega de modo más característico en el desarrollo de aquéllos poderes que pertenecen exclusivamente al hombre. Y como el Estado es el único medio en el que se pueden desarrollar esas facultades, es "natural" en un sentido que en ciertos aspectos es lo contrario de lo instintivo. Ello no significa que el desarrollo tenga que producirse inevitablemente, ya que la ausencia de las condiciones físicas necesarias impedirá el desarrollo. Aristóteles cree en realidad que sólo en el caso de la ciudad-estado se produce el desarrollo superior. El estado es natural porque contiene la posibilidad de una vida plenamente civilizada, pero como requiere condiciones físicas y de otros tipos para poderse desarrollar, presenta un campo de acción para el arte del estadista.

Una teoría de la naturaleza como ésta da por Aristóteles el fundamento lógico para su concepción más amplia de una ciencia o un arte de la política. En el fondo la naturaleza es un sistema de capacidades o fuerzas de desarrollo dirigidas por su naturaleza inherente hacia fines característicos. Tales capacidades requieren para su desarrollo condiciones materiales que pueden fomentarlo o impedirlo según sean favorables o adversas. Los acontecimientos o cambios que se producen continuamente son los procesos de apropiación mediante los cuales los poderes en desarrollo se posesionan de las condiciones materiales de que pueden disponer. Tres factores, denominados por Aristóteles forma, materia y movimiento, son los elementos fundamentales que constituyen la naturaleza. Ofrecen campo de acción para las artes porque, dentro de ciertos límites, los planes del artista pueden servir como formas hacia las que se puede hacer que converja el material de que se disponga. Para hacer esto necesita comprender lo posible y lo real. Las investigaciones del estadista combinan dos finalidades. Tienen que ser empíricas y descriptivas, porque sin el conocimiento de lo real no puede decir de qué medios dispone. Pero tienen que considerar también la dimensión ideal de los hechos para conocer la forma en que debería utilizar sus medios para conseguir el mejor resultado que le permitiera lograr su material.

TEMA 4: EL OCASO DE LA CIUDAD ESTADO

La convicción de Platón y Aristóteles de que el Estado debe ser una relación entre ciudadanos libres y moralmente iguales es una idea que creían era solo aplicable a la ciudad-Estado. Aunque se daban cuenta de que ninguna ciudad griega había realizado esos ideales. Hablaban en nombre de la clase de griegos que encontraban satisfactoria la ciudad-Estado en lo sustancial, pero no perfecta. Cuanto más profundamente penetran Platón y Aristóteles en el sentido ético latente en la ciudad-Estado, tanto más se ven obligados a aceptar la conclusión de que ese sentido existe sólo para unos pocos y no para toda la masa de artesanos, labradores y jornaleros, como había imaginado Pericles. Gentes situadas en posición menos favorable podían ver en la ciudad-estado una forma de sociedad que no sólo debía mejorar, sino que debía ser superada. Tal crítica existía de un modo un tanto oscuro en la época de Platón y Aristóteles. Estas filosofías de protesta o indiferencia se entienden teniendo presente la presunción ética que había tras los escritos de Platón y Aristóteles sobre el estado: una vida buena implica la participación en el estado; y la esencia de la protesta consiste en negar esta presunción.

La autarquía de Platón y Aristóteles habían concebido como atributo del Estado, pasa a serlo del ser humano considerado como individuo. El bien se convierte en algo que no es estrictamente concebible dentro de los confines de la ciudad-Estado –un bien de intimidad y retraimiento–. El desarrollo de este tipo de teoría ética es lo que señala el ocaso de la ciudad-Estado.

El fracaso de la ciudad-Estado

El destino de la ciudad-Estado no dependía de la sabiduría con que dirigiera un gobernante sabio sus asuntos internos, como creían que bastaba Platón y Aristóteles, sino de sus interrelaciones con el resto del mundo griego y de las relaciones de Grecia con Asia por Oriente y con Cartago e Italia por Occidente.

Como ha señalado el prof. W.S. Ferguson, la ciudad-Estado griega se enfrentó desde fecha muy temprana de su historia a un dilema político que nunca pudo superar. No podría alcanzar la autarquía en su economía ni en su política sin adoptar una política de aislamiento y no podía aislarse sin sufrir el estancamiento en las mismas cultura y civilización que Aristóteles consideraba como su corona de gloria. Por otra parte, si decidía no aislarse, debía buscar alianzas con otras ciudades disminuyendo la independencia de sus miembros. A mediados del siglo IV esas confederaciones constituían la forma de gobierno predominante en el mundo griego, pero no consiguieron crear estados permanentes y estables. En los asuntos exteriores la ciudad-estado había fracasado para siempre desde principios del siglo IV. Sin embargo la incapacidad de las ciudades para estabilizar sus relaciones recíprocas no fue únicamente un fracaso administrativo. En realidad nunca fue posible separar los asuntos interiores de los exteriores, ya que los intereses de clase que eran oligárquicos o democráticos en política interna, también eran similares de ciudad en ciudad y hacían causa común. Las clases acomodadas apoyaban a Macedonia mientras que los grupos democráticos tenían mayor patriotismo local. El viejo problema entre ricos y pobres se agudizó con el paso del tiempo.

El auge de Macedonia obligó a reconocer dos hechos que ya existían, pero que Platón y Aristóteles habían pasado por alto en gran parte. Uno de ellos era el de que la ciudad-Estado era demasiado pequeña y belicosa para gobernar aun el mundo griego y que ningún perfeccionamiento posible hubiera sido capaz de hacerla congruente con la economía del mundo en que vivía. El segundo hecho era que, dadas las relaciones económicas y culturales entre las ciudades griegas y las tierras asiáticas, la supuesta superioridad política de los griegos sobre los bárbaros no era viable en el Mediterráneo oriental.

Apartamiento o protesta

La ciudad-estado continuó existiendo; pero bastaba con percibir que el gobierno no era tan importante como se había imaginado para que surgiera una actitud negativa. El resultado tenía que ser una actitud derrotista, una tendencia a apartarse de la vida pública y crearse una vida privada en la que los intereses públicos tuviesen un papel pequeño, incluso negativo. (>epicúreos y escépticos) Por otra parte, en la medida en que los desafortunados y desposeídos consiguieran hacerse oír, podía surgir una negación más categórica de la

ciudad-estado y de sus valores (> escuela cínica).

Es característica común de todas las escuelas el hecho de que no siguieron las líneas establecidas por Platón y Aristóteles. Su importancia deriva del hecho de que inauguraron una nueva dirección e iniciaron corrientes intelectuales a las que el futuro había de dar mucha importancia. Todas las escuelas que enseñaron el ideal de la autarquía individual pretendían derivar directamente de la enseñanza de Sócrates. Su importancia consiste en que presentan un punto de vista diferente. EL fracaso de la ciudad-estado obligó por primera vez a los hombres a crear ideales de carácter personal y de felicidad privada de un tipo que un griego educado en los ideales de la ciudad-estado podría considerar como una renuncia.

Sócrates se convirtió casi en un mito, que toda escuela colocaba como supuesto ejemplo de sus enseñanzas. Hubo dos formas principales de filosofía política; la primera tuvo su más pleno desarrollo en la escuela epicúrea, y la segunda está constituida por la escuela cínica.

Los Epicúreos

La finalidad del epicureísmo fue, en términos generales, la misma de toda la filosofía ética del periodo posterior a Aristóteles, es decir, producir en sus alumnos un Estado de autarquía individual. Enseñaba que una vida buena consiste en el goce del placer, pero interpretaba tal cosa en sentido negativo. La felicidad consiste realmente en la evitación de todo dolor, preocupación y ansiedad. Lo que formaba el contenido positivo de su doctrina de la felicidad eran los placeres de la amistad, que Epicuro trataba de conseguir dentro del círculo de sus discípulos, y ello implicaba un apartamiento de los cuidados inútiles de la vida pública. La base filosófica de esa doctrina es un sistema de materialismo total.

(Epicuro consideraba que los dioses no se preocupaban para nada de los hombres y, por ende, no se mezclan ni para bien ni para mal en el curso de sus vidas.) La escuela hizo una crítica de toda clase de prácticas y creencias supersticiosas, tales como la adivinación y la astrología.

Por lo que se refiere al mundo en general la naturaleza es algo físico, los átomos de que están hechas todas las cosas. Respecto a los humanos, la naturaleza significa egoísmo, el deseo de cada hombre de alcanzar su propia felicidad individual. Todas las demás regulaciones de la conducta humana son convenciones, que carecen de sentido para el sabio. Por lo tanto no hay ni virtudes ni valores morales intrínsecos, salvo la felicidad. El argumento contra los valores intrínsecos consiste en la variedad de normas y prácticas morales que han prevalecido en diferentes tiempos y lugares. El punto fundamental es que el bien es un sentimiento que se goza privadamente y de que los arreglos sociales están justificados para conseguir el mayor bien privado que sea posible alcanzar. En consecuencia los estados se forman mediante acuerdo tácito únicamente para conseguir seguridad, en especial contra las depredaciones de otros hombres. El estado y el derecho nacen como un contrato encaminado a facilitar las relaciones entre los hombres. La moralidad es idéntica a la utilidad y variará con las circunstancias y con el tiempo y el lugar. La justicia en términos generales es igual en todos los pueblos, aunque en sus aplicaciones prácticas variará. Lo que es justo para algunos pueblos en otros no lo será.

La mayor parte de los epicúreos pertenecía a las clases poseedoras, para las cuales la seguridad constituye siempre un bien político de primera importancia. Aunque los epicúreos no dieran mayor importancia a las formas de gobierno, tuvieron en términos generales preferencia por la monarquía.

La filosofía social de los epicúreos estaba respaldada por una teoría realmente impresionante del origen y desarrollo de las instituciones humanas basada en principios puramente materialistas. Todas las formas de vida social, sus instituciones políticas y sociales, las artes y las ciencias, se han producido sin intervención de otra inteligencia que la del hombre. La filosofía política de Hobbes, con su materialismo latente, se parece de modo notable al epicureísmo.

Los Cínicos

La escuela cínica, formuló una protesta contra la ciudad-Estado y las clasificaciones sociales en que se basaba ésta; su evasión consistió en renunciar a todo lo que por lo común denominan los hombres los bienes de la vida, en la nivelación de todas las distinciones sociales y en el abandono de las ventajas de las convenciones sociales. En apariencia sus miembros se reclutaron entre las filas de los extranjeros y desterrados, esto es, entre quienes se encontraban ya fuera de la ciudadanía del Estado. Antístenes fue el fundador de la escuela.

Los cínicos formaban un grupo un tanto vago y enteramente desorganizado de maestros errabundos y filósofos populares, que adoptaban en principio una vida de pobreza. Su doctrina se dirigía de modo principal hacia los pobres; enseñaban el desprecio de todos los convencionalismos. Entre las cosas indiferentes incluye el cínico la propiedad y el matrimonio, la familia y la ciudadanía, el saber y la buena reputación. La base filosófica de su enseñanza era la doctrina de que el sabio debe bastarse a sí mismo. La igualdad de los cínicos era la del nihilismo

La teoría política de los cínicos resultó utópica, tanto Antístenes como Diógenes escribieron libros políticos y ambos parecen haber bosquejado una especie de comunismo idealizado tal vez de anarquía. La mayor parte de los hombres, cualquiera que sea su clase social, son estúpidos, y la vida buena sólo es para el sabio. El único verdadero estado es aquel en el que el requisito para la ciudadanía es la sabiduría, y tal estado no tiene lugar ni ley. Todos los sabios del mundo forman una comunidad. Esta concepción de una ciudadanía universal influyó en el estoicismo, si bien los cínicos se centraron en su aspecto negativo; el primitivismo, la abolición de los lazos cívicos y sociales y de toda restricción. La protesta del cínico contra las convenciones sociales era una doctrina de vuelta a la naturaleza en el sentido más nihilista de la palabra.

La principal importancia práctica de la escuela cínica consiste en el hecho de que fue la matriz de donde nació el estoicismo.

Tema V: El Derecho Natural

Los hombres tenían que aprender a vivir solos como no lo habían hecho nunca y tenían que aprender a vivir juntos en una forma nueva de unión social mucho más amplia e impersonal que la ciudad-Estado. Todas las filosofías posteriores a Aristóteles se convirtieron en instrumentos de enseñanza y consolidación éticas y, con el transcurso del tiempo, adoptaron cada vez más las características de la religión. Gran importancia del papel de la religión en la vida de los hombres, que culminó con la aparición del cristianismo y la formación de la Iglesia cristiana.

El pensamiento político tuvo que aclarar dos ideas y entremezclarlas en un esquema de valores común: la idea de individuo, ejemplar distinto de la especie humana que tenía una vida personal y privada y la idea de la universalidad, de una humanidad que alcanzaba a todo el mundo y en la que todos los hombres estaban dotados de una naturaleza humana común. Este supuesto no se había valorado en la ciudad-estado griega, pero ésta tenía que afrontar este reajuste de ideas y así lo hizo. El ideal de la ciudadanía libre se transformó para hacer frente a una situación en la que el desempeño de cargos públicos y la realización de funciones políticas desempeñan un papel carente de importancia y, sin embargo el ideal no desapareció por entero, ya que persistió como percepción de un status jurídico y un sistema de derechos. Por último se conservó la concepción de que los usos y costumbres, los derechos y privilegios y el poder superior debían justificarse ante el tribunal de una norma superior, de que debían estar sometidos, al menos, a la crítica y a la investigación racional.

Concordia y monarquía

Fue el estoicismo la última de las grandes escuelas atenienses, fundada poco antes del año 300 a. C. por Zenón de Cición. En sus comienzos el estoicismo fue una rama del cinismo.

Su idea de la concordia tuvo una conexión íntima con la teoría helenística de la monarquía, de fuentes estoicas. Las nuevas monarquías que existían estaban destinadas a ser absolutas para poder combinar a griegos y orientales. El rey no era sólo jefe de estado, era prácticamente idéntico a él. Se produjo la distinción entre el derecho regio, o derecho común, y el derecho local. El rey pasó a ser símbolo de la unidad y el buen gobierno.

A la vez el absolutismo helenístico no perdió nunca por entero el sentido griego de que el gobierno debe ser algo más que el despotismo militar. El culto oficial del rey tenía significado constitucional, era el mejor medio para dar unidad y homogeneidad al estado y un modo de decir que la autoridad regia tenía tras sí algún título jurídico. Además dio al derecho regio una continuidad que se extendía más allá de la vida del monarca. A partir de Alejandro, y comenzando por él, los reyes helenísticos pasaron también a figurar entre los dioses de las ciudades griegas. Así llegó al pensamiento europeo y persistió en él en una u otra forma, hasta la Edad Moderna, la creencia en "la divinidad que rodea al rey". En la época helenística se desarrolló una concepción del monarca deificado. Por consiguiente, su autoridad tenía una sanción moral y religiosa que sus súbditos podían reconocer sin pérdida de su libertad y dignidad morales propias. Persistió la convicción de que monarquía y despotismo son esencialmente distintos.

La ciudad universal

La finalidad ética del estoicismo era semejante a la de las otras filosofías posaristotélicas, es decir, producir la autarquía y el bienestar individual. Pero no predicaban el alejamiento del mundo. En primer lugar, trataba de enseñar la autarquía mediante una rigurosa educación de la voluntad. En segundo término, el sentido del deber estaba reforzado por una enseñanza religiosa que no deja de tener puntos de contacto con el calvinismo. Los estoicos tenían una vigorosa creencia en el poder abrumador de la divina providencia. La enseñanza fundamental de los estoicos era una convicción religiosa de la unicidad y perfección de la naturaleza o de un verdadero orden moral. Para los estoicos la creencia en la providencia es esencialmente una creencia en el valor de las finalidades sociales y en que constituye parte de los deberes de un hombre bueno para participar en ellos.

Los hombres son hijos de Dios y en consecuencia todos son hermanos. Para los estoicos la creencia en la providencia era esencialmente una creencia en el valor de las finalidades sociales y en que constituye parte de los deberes de un hombre bueno participar en ellos. Existe un estado universal, del que todos los hombres son ciudadanos y tiene una constitución, la recta razón, que enseña a los hombres lo que se debe hacer y lo que se debe evitar, es inmutable a sus principios y obligatorio para todos los hombres. Las distinciones sociales convencionales que prevalecen en determinadas localidades no tienen sentido para el estado universal. Se proclama la igualdad entre griegos y bárbaros, ricos y pobres, esclavos y libres; la ciudadanía en la ciudad universal estaba abierta a todos, ya que se basaba en la razón, que es un rasgo humano común.

Si el estoicismo disminuyó la importancia de las distinciones sociales entre los individuos, tendió a promover la armonía entre los estados. Hay siempre dos leyes para todo hombre, la ley de su ciudad y la ley de la ciudad universal, la ley de la costumbre y la ley de la razón. Es la segunda a la que debe tener superior autoridad y la que aporta el canon al que deben conformarse las leyes y costumbres de las ciudades. El estoicismo tendía a concebir un sistema jurídico de ámbito mundial, compuesto de infinitas ramas locales. En el mundo helenístico había numerosas ciudades y otras autoridades locales dotadas de mayor o menor autonomía. Las monarquías las mantenían unidas mediante un derecho común o regio. El arbitraje para resolver conflictos entre las ciudades y en el ámbito interior el juicio de los pleitos privados implicaban una comparación de costumbres, una apelación a la equidad y el desarrollo de un derecho común.

Revisión del estoicismo:

Los principios generales de la filosofía estoica perduraron en la misma forma en que los había sentado Crisipo a fines del siglo III. Pero estos principios sufrieron cambios importantes, que tuvieron el efecto de adaptarlos a la comprensión y a la aceptación popular especialmente romana. La causa del reajuste fue la crítica negativa

del escéptico Carnéades. La vuelta a la tradición clásica de la filosofía la hizo Panecio de Rodas, que encabezaba la escuela poco después de acabar el siglo II. La gran labor realizada por Panecio de Rodas consistió en reexponer el estoicismo en una forma aceptable y de posible asimilación para los romanos pertenecientes a la clase aristocrática, que no sabían nada de filosofía y que estaban, sin embargo, encendidos de entusiasmo por el saber griego.

Lo que hizo Panecio fue convertir el estoicismo en una especie de filosofía del humanitarismo. Admitió la justificación moral de las ambiciones y pasiones más nobles y humanitarias y negó que el sabio debiera esforzarse por conseguir la cesación absoluta del sentimiento. La razón es la ley para todos los hombres, y no sólo para los sabios. Todos los hombres son iguales en un sentido: todos deben tener por lo menos, aquel mínimo de derechos sin el cual es imposible la dignidad humana, y la justicia exige que la ley reconozca tales derechos y proteja a los hombres en el goce y disfrute de ellos. La justicia es, en consecuencia, norma para los Estados; es el lazo que los mantiene unidos. Esta teoría del Estado, obra probablemente de Panecio, se conserva en Cicerón.

Se debe a Polibio la más antigua de las historias de Roma que se conservan y el primer estudio de las instituciones políticas romanas. Hay en la historia una ley inevitable de crecimiento y decadencia. Explica esto por la tendencia de todas las formas de gobierno no mixtas a degenerar en formas características: de la monarquía a convertirse en tiránica, de la aristocracia a hacerse oligárquica, y así sucesivamente. La razón de la fortaleza de Roma es que ha adoptado inconscientemente una forma mixta de gobierno. Polibio modificó la teoría de la forma mixta de gobierno. En primer lugar, convirtió en ley histórica la tendencia de los gobiernos no mixtos a degenerar, pero su ciclo encaja con la experiencia griega, no con la romana. En segundo término, su gobierno mixto no es un equilibrio de clases sociales, sino de poderes políticos. Dio así al gobierno mixto la forma de un sistema de frenos y contrapesos.

El círculo de Escipión

El resultado de significación más duradera que tuvo la influencia del estoicismo en el círculo de Escipión consistió en el hecho de que afectó a los hombres que emprendieron los primeros estudios de jurisprudencia romana. El derecho romano, como la mayor parte de los sistemas jurídicos antiguos, había sido en un comienzo el derecho de una ciudad o, mejor dicho, de un cuerpo muy limitado de ciudadanos que lo adquirirían al nacer como parte de su herencia cívica.

A medida que aumentaron el poder político y la riqueza de Roma, fue creciendo el número de extranjeros residentes en Roma, y esos extranjeros tenían asuntos que resolver tanto entre ellos como con ciudadanos romanos. A mediados del siglo III a. C. los romanos trataron de resolver este problema creando un juez especial (el praetor peregrinus) y se desarrolló un cuerpo de derecho efectivo, desprovisto en gran parte de formalismos, al que los juristas habían dado ya el nombre de "ius gentium", el derecho común a todos los pueblos.

Este "ius gentium" era un concepto jurídico sin significado filosófico especial, en tanto que el "ius naturale" era un término filosófico creado traduciendo al latín el griego de los estoicos. En la práctica, los dos podían influirse recíprocamente. Así se llegó a la cooperación entre la norma jurídica ideal de los estoicos y el derecho positivo de los Estados.

En resumen, ofreció a los juristas romanos el ideal de hacer de su profesión un "ars boni et aequi"

CICERON y LOS JURICONSULTOS ROMANOS

A comienzos del siglo I a. C. la ciudad Estado había dejado de contar. A comienzos del siglo I la filosofía estoica había difundido las ideas de justicia natural, Estado universal y ciudadanía también universal, aunque esos términos tenían más bien sentido ético que jurídico. El desarrollo de estas ideas en el siglo I a. C. Y en

los dos o tres inmediatamente posteriores siguió dos líneas fundamentales. La primera continuó la dirección ya iniciada por la influencia del estoicismo en los comienzos de la jurisprudencia del derecho romano. La segunda estuvo relacionada con las consecuencias religiosas implícitas en la idea de que el derecho y el gobierno tienen sus raíces en el plan formulado por la divina providencia para guía de la vida humana. El único de los escritores que es necesario considerar y que trató de formular una teoría política fue Cicerón, y su esfuerzo por estudiar los problemas políticos de la república romana.

Cicerón

Cicerón no es importante por su originalidad, y sus libros eran compilaciones. Por lo que hace a su pensamiento político, su filosofía era la forma de estoicismo que Panecio había elaborado para un público romano y transmitido al círculo de Escipión.

El fin moral que perseguía era encomiar la tradicional virtud romana del servicio público y la preeminencia del papel del estadista, iluminadas y armonizadas ambas con un dejo de filosofía.

A su teoría política hay que atribuir dos ideas de importancia; una creencia en la excelencia de la forma mixta de gobierno y la teoría del ciclo histórico de las formas de gobierno. Ambas las tomó de Polibio, y acaso también de Panecio.

La verdadera importancia de Cicerón para la historia del pensamiento político, consiste, en que dio a la doctrina estoica del derecho natural, la formulación en que ha sido universalmente conocida en toda la Europa occidental desde su época hasta el siglo XIX, pasando de él a los jurisconsultos romanos y luego a los Padres de la Iglesia.

Hay un derecho natural universal que surge a la vez del providencial gobierno del mundo por Dios y de la naturaleza racional y social de los seres humanos a que les hace afines a Dios. Es, como si dijéramos, la constitución del Estado universal; es la misma en todas partes y obliga inmutablemente a todos los hombres y todas las naciones. Una ley única, eterna e inmutable, que obliga a todos los hombres y para todos los tiempos; y existe un maestro y gobernante común de todos, Dios, que es el autor, intérprete y juez de esa ley y que impone su cumplimiento.

A la luz de esta ley eterna, todos los hombres, como sostiene Cicerón del modo más inequívoco, son iguales. Son iguales en cuanto que poseen razón, en su estructura psicológica y en su actitud general respecto a lo que creen honorable o indigno. Para Cicerón la igualdad es una exigencia moral más que un hecho. No va implícita en su razonamiento la democracia política, lo que se afirma es que debe darse a todo hombre una cierta medida de dignidad humana y de respeto. La deducción política que saca Cicerón de este axioma ético es la de que un estado no puede perdurar a menos que se base en la conciencia de las obligaciones mutuas y del reconocimiento mutuo de los derechos que unen a sus ciudadanos entre sí, y de que reconozca y lleve a la práctica las consecuencias de esa conciencia. El estado es una comunidad moral, un grupo de personas que poseen en común el estado y su derecho.

Cicerón denomina al Estado con frase feliz, *res populi* o *res publica*, "la cosa del pueblo", que equivale prácticamente al uso que se hacía en inglés antiguo de la palabra *commonwealth*. Esta es la base del argumento de Cicerón contra los epicúreos y los escépticos de que la justicia es un bien intrínseco.

El estado es, pues, un cuerpo, la pertenencia al cual es posesión común de todos sus ciudadanos: existe para dar a sus miembros las ventajas de la ayuda mutua y de un gobierno justo. Síguense de ello tres consecuencias: primera, como el estado y su derecho son bien comunes de l pueblo, su autoridad surge del poder colectivo del pueblo. Segunda, el poder político, cuando se ejerce recta y legítimamente, es en realidad el poder del pueblo como cuerpo. Tercera, el estado y su derecho están sometidos siempre a la ley de Dios o a la ley moral o natural. Estos principios generales de gobierno alcanzaron una aceptación casi universal en un

tiempo relativamente después de la época en que escribió Cicerón y han seguido siendo aceptados en la filosofía política durante muchos siglos.

LOS JURISCONSULTOS ROMANOS

El periodo clásico del desarrollo de la jurisprudencia romana corresponde a los siglos I y II d.c. y los escritos de los grandes jurisconsultos de esa época fueron seleccionados y compilados en el Digesto o Pandectas que el emperador Justiniano hizo publica el año 533. La filosofía política subyacente en este cuerpo legal es una repetición y reexposición de las teorías que habíamos encontrado en Cicerón.

La filosofía de los jurisconsultos romanos no era una filosofía en sentido técnico, sino ciertas concepciones generales, sociales y éticas, conocidas por todos los hombres cultos, y que los jurisconsultos consideraban útiles para sus finalidades jurídicas.

Los jurisconsultos eran juristas, no filósofos. Los juristas cuyos textos encontramos incluidos en el Digesto, reconocen tres tipos principales de derecho, el "ius civile" el "ius gentium" y el "ius naturale".

—"ius civile", está constituido por las leyes o el derecho consuetudinario de un determinado Estado.

—"ius gentium" era una expresión propia de los juristas. Y el "ius naturale" era una traducción de la terminología filosófica griega.

Con el transcurso del tiempo los jurisconsultos encontraron que el punto principal en que discrepan el ius gentium y el ius naturale, era la esclavitud. Por naturaleza todos los hombres nacen libres e iguales, pero con el ius gentium se permite la esclavitud.

En cualquier caso, ninguno de los jurisconsultos dudaba de la existencia de un derecho superior al positivo de cada estado determinado. Como Cicerón concebían el derecho como definitivamente racional, universal, inmutable y divino, al menos con respecto a los principios más importantes de derecho y justicia. En teoría, el derecho positivo es una aproximación a la justicia y el derecho perfecto.

El derecho natural significaba la interpretación a la luz de concepciones tales como la igualdad ante la ley, la fidelidad a los compromisos adquiridos, la equidad, la superior importancia de la intención con respecto a las palabras y fórmulas, la protección de los carentes de capacidad jurídica y el reconocimiento de derechos basados en los parentescos de sangre. El procedimiento se fue liberando cada vez más del formulismo.

Hay que notar que esas formas del derecho romano, aunque completadas después del comienzo de la era cristiana, no se debieron al cristianismo, sino a la influencia humanizadora del estoicismo. Por último, el derecho romano cristalizó la teoría, ya contenida en Cicerón, de que la autoridad del gobernante deriva del pueblo. La teoría se resumió en una frase de Ulpiano: lo que place al príncipe tiene fuerza de ley, porque el pueblo, mediante la *lex regia*, le ha transferido su *imperium* y su potestas.

En sí misma, no justifica el que se dé por supuesto el absolutismo regio ni el gobierno representativo. La idea que hay tras la afirmación de Ulpiano es la expresada por Cicerón de que el derecho es bien común de un pueblo en cuanto tal. El derecho consuetudinario tiene el consentimiento del pueblo ya que la costumbre no existe salvo en la práctica común. Aparece también en la clasificación de las leyes (*leges*, *plebiscita*, *constitutiones* o *imperium*) aunque en todos los casos la fuente tiene que ser autorizada y en último término todas las formas de derecho arrancan de la actividad jurídica inherente a un pueblo políticamente organizado. En cierto sentido, todo órgano establecido representa al pueblo en algún grado. El pueblo es una entidad distinta de las personas incluidas en él. A la vez se ha conservado alguna esencia de la vieja doctrina con arreglo a la cual el derecho es una razón impersonal y de que existe una amplia distinción moral entre el gobierno legítimo y la tiranía.

TEMA 6: SÉNECA Y LOS PADRES DE LA IGLESIA

SÉNECA

Séneca refleja la opinión romana de los primeros días del Imperio. Comparando a Séneca con Cicerón, ambos sostenían un estoicismo ecléctico, para el cual la naturaleza representa un patrón de bondad y racionalidad. Ambos autores consideran también la gran época de la República como el momento en que Roma alcanzó su madurez política.

Pero existe esta diferencia esencial entre ellos; Séneca muestra ya gran parte de la desesperanza y el pesimismo que ensombrecen la literatura latina del segundo siglo de la era cristiana. El problema no es el de si debe haber un gobierno absoluto sino sólo el de quién deba ser el déspota. Aun la dependencia de un déspota es preferible a depender del pueblo, ya que la masa de hombres es tan viciosa y corrompida que resulta más despiadada que un tirano. Séneca daba muy poca importancia a las diferencias entre las formas de gobierno: una es tan mala o buena como otra.

Sin embargo, Séneca no pensaba en modo alguno que el sabio debiera limitarse a apartarse de la sociedad. Insistió con el mismo vigor que Cicerón en el deber moral del hombre bueno de ofrecer sus servicios de una manera u otra. Séneca fue capaz de idear un servicio social que no implicaba la necesidad de desempeñar ningún cargo público ni ninguna función de carácter político. La república mayor es para Séneca más bien una sociedad que un estado; sus lazos son morales y religiosos más que jurídicos y políticos. El hombre sabio y bueno presta un servicio a la humanidad, aunque no tenga poder político.

El estoicismo de Séneca, como el de Marco Aurelio un siglo más tarde, era sustancialmente una fe religiosa que, aunque ofrecía vigor y consuelo en este mundo, se orientaba hacia la contemplación de una vida espiritual. Esta separación de los intereses mundanos y los espirituales es una característica real aun de la sociedad pagana, en la que se desarrolló el cristianismo. La religión iba logrando una posición cada vez más independiente, aparte o incluso por encima de la vida del estado. No fue sino secuela natural de esta independencia creciente que los intereses religiosos llegaran a encarnar en una institución propia.

Otros dos aspectos del pensamiento de Séneca tuvieron estrecha relación con el tono predominantemente religioso de su filosofía, por una parte tenía intensa conciencia del carácter pecaminoso per se de la naturaleza humana y, por otra, su ética mostraba la tendencia al humanitarismo.

Los efectos de este humanitarismo se pueden observar en el derecho romano clásico: Séneca describió el "Estado de la naturaleza", diciendo que los hombres no habían adquirido aún el gran instrumento de la codicia que es la institución de la propiedad privada; mientras los hombres siguieron siendo puros, no tenían necesidad de gobierno ni leyes; obedecían voluntariamente a los hombres más sabios y mejores, quienes no buscaban su propio provecho. Pero cuando los hombres se vieron aguijoneados por el deseo de apropiarse de las cosas, se volvieron egoístas y los gobernantes se convirtieron en tiranos.

La glorificación de un idílico "Estado de la naturaleza", sugerido ya en ciertos pasajes de Las Leyes de Platón, desarrollada ahora por Séneca, ha desempeñado un papel nada desdeñable en la teoría política utópica. Tanto si se vuelve al pasado –como en Séneca y Rousseau– como si se proyecta hacia el futuro –al modo de los socialistas utópicos– ha tenido la misma finalidad: poner de relieve los vicios y corrupciones del género humano y protestar contra los abusos políticos y económicos de la época.

Era difícil que los jurisconsultos compartiesen la opinión de que no existiera propiedad privada. La idea del "Estado de la naturaleza" sostenida por Séneca, podía ser aceptable para los teólogos cristianos. La creencia en una primitiva condición de pureza estaba implícita en el relato del pecado original. Sin embargo esta doctrina no constituía, en ningún sentido, un ataque subversivo en contra de la propiedad o el derecho o el gobierno. Lo que implica es que estas instituciones sólo representan un segundo ideal ético. En una sociedad

perfecta serían innecesarias, pero debido a la maldad humana, la propiedad privada es una institución útil y el derecho apoyado en la fuerza algo indispensable. El gobierno surge de la maldad pero es un medio divino para gobernar y por tanto tiene un título inviolable a la obediencia de todos los hombres buenos.

La obediencia cristiana

La aparición de la Iglesia cristiana como institución distinta autorizada para gobernar los asuntos espirituales de la humanidad con independencia del Estado puede considerarse, sin exageración como el cambio más revolucionario de la historia de la Europa occidental tanto por lo que respecta a la ciencia política como en lo relativo a la filosofía política. Pero no se sigue de ello, en manera alguna, que las concepciones políticas de los primeros cristianos fueran de ningún modo característicamente suyas o específicamente distintas de las sostenidas por otros hombres.

El cristianismo era una doctrina de salvación, no una filosofía ni una teoría política. Las ideas de los cristianos respecto a estas últimas eran diferentes a las de los paganos. La concepción cristiana del gobierno implicó siempre una teoría del derecho divino, ya que el gobernante es ministro de Dios.

Por lo que respecta al derecho natural, la igualdad humana y la necesidad de justicia en el estado, los Padres de la Iglesia estaba sustancialmente de acuerdo con Cicerón y Séneca. La obligación de los cristianos de respetar la autoridad constituida estaba profundamente arraigada en el cristianismo. En el nuevo Testamento se subraya la concepción de que la obediencia es un deber impuesto por Dios y esto de a la doctrina cristiana un acento distinto del que había tomado la teoría constitucional romana de que la autoridad del gobernante deriva del pueblo. Sin embargo el propósito de las dos teorías es idéntico. Para todos los cristianos el respeto se debía más bien al oficio que a quien lo detentaba; para los jurisconsultos romanos la elección del pueblo significaba la naturaleza jurídica del poder ejercido. Ambas opiniones suponen –la una como derecho y la otra como teología– la diferencia entre la autoridad inherente a una institución y el poder meramente arbitrario que pueda poseer un individuo. Por esa razón ambas concepciones pudieron coexistir sin resultar incompatibles.

División de la lealtad

Era un hecho de máxima importancia que el cristiano estaba inevitablemente obligado a cumplir un doble deber de u alto tipo desconocido para la ética pagana. Si se producía un conflicto entre los dos deberes, el cristiano tenía que obedecer a dios antes que al hombre. Era inevitable una ruptura con la vieja tradición que hacia que la religión un adjunto del estado. El cristianismo –la Iglesia al lado del estado– representó la quiebra definitiva de la vieja idea imperial. El imperio universal había sido siempre imposible sin apoyo religioso. Una serie de pueblos y tribus sin un vínculo como el de la nacionalidad, no podía encontrar otro lazo eficaz de unión que no fuese una religión común. El aumento de poder que hizo necesaria la deificación del emperador hizo imposible esta solución. Se requería, no una religión oficial, sino una religión dotada de una organización eclesiástica autónoma, colocada al lado del estado como su igual.

La novedad de la posición cristiana consistía en su supuesto de que hay en el hombre una naturaleza dual y de la existencia de un control dual sobre la vida humana correspondiente al doble destino de aquél. La distinción entre lo espiritual y lo temporal era esencial al punto de vista cristiano, por lo cual la relación entre las instituciones religiosas y políticas presentaba para el cristiano un problema nuevo. Una institución que tenía su razón de ser en esta relación superior tenía que exigir que se la distinguiera de aquellas instituciones seculares que servían para procurar los medios de la existencia corporal y terrena y ser independiente de ellas.

Era parte esencial de esta situación el hecho de que la iglesia se había fortalecido, tanto en doctrina como en organización, antes de haber llegado a ser reconocida como oficial; esto hizo de ella un valioso adjunto del Imperio. Sin embargo, después de haber sido declarada oficial, se hizo más necesario para ella reclamar autonomía en cuestiones espirituales. Por otra parte, se suponía que la independencia entre la iglesia y el estado comprendía la mutua ayuda entre ambos, ya que los dos eran instrumentos divinamente designados

para el gobierno de la vida humana en este mundo y el venidero.

El deber de obediencia cívica era una indudable virtud cristiana, pero no era absoluta. La posición cristiana implicaba dos clases de deberes, espirituales y seculares. , Análogamente, implicaba dos organizaciones institucionales q las que se mantenía separadas, aunque cada una de ellas necesita el apoyo y la ayuda de la otra.

SAN AMBROSIO, SAN AGUSTÍN Y SAN GREGORIO

Vamos a hacer referencia a estos tres grandes pensadores de los dos siglos siguientes al establecimiento de la Iglesia cristiana como religión oficial del Imperio: San Ambrosio de Milán, en la segunda mitad del siglo IV; San Agustín, a comienzos del V, y San Gregorio, en la segunda mitad del VI.

Ninguno de estos tres hombres trató de elaborar una filosofía sistemática de la Iglesia y de su relación con el Estado; pertenecían más bien al periodo formativo del pensamiento cristiano.

San Ambrosio

Especialmente notable por su vigorosa defensa de la autonomía de la Iglesia en materias espirituales. Afirmó claramente que en materias espirituales la Iglesia tiene jurisdicción sobre todos los cristianos, incluyendo al emperador, ya que éste, como cualquier otro cristiano, es hijo de la Iglesia; "está dentro de la Iglesia, no por encima de ella". No discutió en modo alguno el deber de obediencia a la autoridad civil, pero afirmó que no era sólo derecho, sino deber, de un sacerdote reprender a los gobernantes seculares en materia de moral.

Admitía la autoridad del emperador sobre la propiedad secular, incluyendo las tierras de la Iglesia, pero negaba el derecho de los emperadores a tocar los edificios eclesiásticos" dedicados directamente a un uso espiritual. Argüía e imploraba, pero no incitaba al pueblo a rebelarse.

San Agustín

Discípulo de San Ambrosio. Su filosofía es poco sistemática, pero su mente había abarcado casi todo el saber de la Antigüedad. Su idea más característica es la concepción de una comunidad cristiana, junto con una filosofía de la historia que representa a tal república como la culminación del desarrollo espiritual del hombre.

Su gran libro *La Ciudad de Dios*, fue escrito para defender al cristianismo contra la acusación pagana de que aquél era responsable de la decadencia del poder de Roma, y en particular del saqueo de la ciudad por Alarico en el año 410. Trataba de colocar la historia de Roma en la perspectiva adecuada. Implicaba esto una reexposición, desde el punto de vista cristiano, de la idea antigua de que el hombre es ciudadano de dos ciudades, la ciudad de su nacimiento y la Ciudad de Dios.

En San Agustín se hizo explícito el sentido religioso de esta distinción, sugerida ya por Séneca y Marco Aurelio. La naturaleza humana es doble: el hombre es espíritu y cuerpo y, por lo tanto, es a la vez ciudadano de este mundo y de la Ciudad Celestial. El hecho fundamental de la vida humana es la división de los intereses humanos: de un lado, los intereses terrenos centrados alrededor del cuerpo; de otro los intereses ultraterrenos que pertenecen específicamente al alma. Esta distinción se encuentra en los cimientos de todo el pensamiento cristiano en materia de ética y de política.

Sin embargo, San Agustín hizo de la distinción la clave para comprender la historia humana, que está y estará siempre dominada por la lucha entre las dos sociedades. De un lado se encuentra la ciudad terrena, la sociedad fundada en los impulsos terrenos, apetitivos y posesivos de la naturaleza humana inferior; por otro, la Ciudad de Dios, sociedad fundada en la esperanza de la paz celestial y la salvación espiritual. La primera es el reino de Satán, la historia del cual comienza con la desobediencia de los ángeles rebeldes; la otra, es el reino de

Cristo, que encarnó primero en el pueblo hebreo y después en la Iglesia y el imperio cristianizado.

La historia es la narración dramática de la lucha entre esas dos sociedades y el dominio final tiene que corresponder a la ciudad de Dios. Esta es, pues, la interpretación agustiniana de la caída de Roma: todos los reinos meramente terrenos tienen que desaparecer, ya que el poder terreno es por naturaleza mudable e inestable.

Lo que quería decir San Agustín no era que la ciudad terrena o la Ciudad de Dios pudieran identificarse de modo preciso con las instituciones humanas existentes. La iglesia como organización humana visible no era para él lo mismo que el reino de Dios ni el gobierno secular que los poderes del mal. En consecuencia, no consideraba a las dos ciudades como visiblemente separadas.

Agustín concebía el reino del mal como representado, al menos por los imperios paganos, aunque no exactamente identificado con ellos. Concebía también a la Iglesia como representación de la Ciudad de Dios. Uno de los aspectos más influyentes de su pensamiento ha sido la realidad y la fuerza que dio a la concepción de la Iglesia como institución organizada.

Consideraba la aparición de la Iglesia cristiana como el punto culminante de la historia. La salvación humana está ligada con los intereses de la iglesia y, en consecuencia, esos intereses son preponderantes sobre cualesquiera otros. A partir de la aparición de la iglesia, la unidad de la especie significa la unidad de la fe cristiana bajo la dirección de la iglesia.

San Agustín expone del modo más vigoroso posible la necesidad de que una verdadera república sea cristiana. La filosofía de la historia de San Agustín le obligaba a admitir que los imperios precristianos habían sido –en un cierto sentido– Estados, pero para él era claro que no podían haberlo sido en el pleno sentido de la palabra que era aplicable después del establecimiento del cristianismo. Un estado justo tiene que ser un estado en el que se enseñe la creencia en la verdadera religión y un estado en el que aquella esté apoyada por la ley y la autoridad. Después del advenimiento del cristianismo ningún estado puede ser justo a menos que sea también cristiano.

San Gregorio

San Gregorio es el único de los Padres que habla de la santidad del gobierno político en un lenguaje que sugiere la existencia de un deber de obediencia pasiva. Afirma del modo más categórico no sólo que los súbditos tienen que obedecer, sino que no deben juzgar o criticar las vidas de sus gobernantes.

Su posición parece ser que el emperador tiene poder para hacer aun lo injusto, siempre que, naturalmente, quiera arriesgarse a la condenación eterna. Los actos del gobernante están, en último término, entre Dios y su conciencia.

LAS DOS ESPADAS

La posición característica desarrollada por los pensadores cristianos en la época patrística implicaba una organización y dirección duales de la sociedad humana en interés de las dos grandes clases de valores que debían ser conservados. Los intereses espirituales y la salvación eterna están bajo la guarda de la Iglesia y forman la provincia especial de la enseñanza, dirigida por el clero; los intereses temporales o seculares y el mantenimiento de la paz, el orden y la justicia, corresponden a la guarda del gobierno civil y constituyen los fines que deben lograrse mediante los esfuerzos de los magistrados. Entre ambos órdenes, el clero y el de los magistrados civiles, debe prevalecer un espíritu de mutua ayuda.

Se denomina con frecuencia a tal concepción "doctrina de las dos espadas" o de las dos autoridades, que recibió autorizada exposición a fines del siglo V, en boca del Papa Gelasio I. Se convirtió en tradición

aceptada de la primera parte de la Edad Media y cuando la rivalidad entre el papa y el emperador convirtió la relación entre lo espiritual y lo temporal en materia de controversia, constituyó el punto de partida de ambos bandos.

En cuestiones doctrinales el emperador debe subordinar su voluntad al clero y tiene que aprender más bien que presumir de enseñar. Gelasio sostiene que, al menos allí donde van envueltas materias espirituales, los eclesiásticos deben ser juzgados ante tribunales eclesiásticos por los delitos que cometieren, y no por las autoridades seculares. La iglesia, por intermedio de sus jerarcas y ministros tiene que tener jurisdicción sobre todas las materias eclesiásticas, ya que así podría ser una institución independiente y autónoma. El principio filosófico es la teoría de que la distinción entre lo espiritual y lo temporal constituye una parte esencial de la fe cristiana y, en consecuencia, una norma que debe aplicar todo gobierno que siga la ley cristiana.

Bajo la ley cristiana es ilegítimo que el mismo hombre sea a la vez monarca y sacerdote. En ningún caso es justo que cualquiera de los dos poderes ejerza la autoridad propia del otro. La concepción de una sociedad cristiana universal transmitida por los Padres de la Iglesia a la Edad Media difería de la antigua idea de comunidad universal. La iglesia, tal como la concebían los Padres, no era un grupo distinto de personas unido por una aceptación voluntaria de la doctrina cristiana; en su concepto, la iglesia era tan universal como el imperio, porque ambos incluían a todos los hombres. Esta concepción dividía la lealtad y la obediencia de los hombres entre dos ideales y dos gobiernos. Además, el cristianismo añadió a la exigencia de justicia en el estado terreno la obligación de mantener una pureza de culto que hiciese de esta vida la puerta de entrada a la ultraterrena. La idea de la obligación cristiana se sobrepone a la del derecho terreno, y además, por encima de la ciudadanía del estado y al lado de ella la doctrina colocaba la pertenencia a una compañía celestial.

TEMA 7: EL PUEBLO Y SU LEY

El período patrístico que llega hasta el siglo VI o VII, pertenece todavía a la Antigüedad. Entre los siglos VI y IX las fortunas políticas de la Europa occidental pasaron definitivamente a manos de los invasores germánicos cuyo choque contra la antigua estructura imperial había acabado por romperla.

Desde el siglo VI hasta el IX, la situación de Europa no permitió mucha actividad filosófica o teórica y los bárbaros germanos no eran aún capaces de captar –no digamos nada de ampliar– los restos del saber antiguo que estaban a su disposición. Hasta la última parte del siglo XI, cuando comenzó la gran controversia entre las autoridades espirituales y temporales, no volvió a haber un estudio activo de ideas políticas.

Siguió siendo ilimitada la reverencia tributada a la Escritura, a la autoridad de los Padres de la Iglesia y a la tradición de ésta y aun a los antiguos escritores paganos como Cicerón. La validez del derecho natural y su autoridad obligatoria sobre gobernantes y súbditos, la obligación de los reyes de gobernar justamente y de acuerdo con la ley, la santidad de la autoridad constituida tanto en la Iglesia como en el Estado y la unidad de la cristiandad bajo los poderes paralelos del *imperium* y el *sacerdotium* eran cuestiones sobre las que existía un acuerdo completo y universal.

La aparición en los primeros tiempos de la Edad Media de ideas sobre el derecho y el gobierno que no habían existido en la Antigüedad y que, sin embargo, con su gradual incorporación a los modos comunes de pensamiento, tuvieron una importante influencia sobre la filosofía política de la Europa occidental. Esas ideas se fueron desarrollando en contacto con los vestigios del derecho romano.

La omnipotencia del derecho

Los pueblos germánicos concebían el derecho como algo perteneciente al pueblo o a la tribu y, el derecho establecía especialmente las normas necesarias para impedir que se quebrantase la paz. El derecho establecía la composición mediante la cual podía impedirse la lucha privada y restablecerse la paz. En esta primera etapa el derecho germánico no era escrito, sino que se componía de costumbres perpetuadas oralmente. Esto era

consecuencia natural del hecho de que el pueblo al que pertenecía el derecho estaba aún muy poco ligado al suelo. Así ocurrió que los pueblos bárbaros que se abrieron camino por las tierras del Imperio romano llevaron con ellos su derecho, el cual siguió siendo atributo personal de cada uno de sus miembros. Entre los romanos se aplicaba aún un resto del derecho romano; entre personas de origen germánico seguía siendo obligatoria la forma apropiada de derecho germánico. Como en muchas localidades hubo frecuentes conflictos de normas jurídicas, con el transcurso del tiempo se fueron desarrollando reglas complicadas para resolver los casos en que las partes eran de diferente derecho.

A medida que progresaba la amalgama de pueblos romanos y germánicos, esta concepción de que el derecho es un atributo personal cedió paso a la concepción de que el derecho sigue a la localidad o territorio. Se imaginaba como algo tan permanente y tan inmutable como cualquier cosa que pudiera tener esos caracteres en la naturaleza.

En la Edad Media, existía una extraordinaria reverencia hacia el derecho. Se creía, en sentido literal, que todo derecho era eternamente válido y hasta cierto punto sagrado. La costumbre, que tenía sus raíces en los usos sociales no estaba separada en ningún sentido del derecho natural.

Descubrimiento y declaración del derecho

El hecho de que un estado de cosas ha existido durante un tiempo considerable crea la presunción de que es justo y legítimo. La poderosa influencia de la costumbre en las ideas jurídicas de la Edad Media se pone de manifiesto por el hecho de que aun después de la resurrección del estudio del derecho romano, algunos juristas creían que la costumbre "funda, abroga e interpreta" el derecho escrito. Como el derecho era algo que pertenecía al pueblo y había existido desde tiempo inmemorial, aquél debía ser consultado cuando se había de hacer una declaración importante de las disposiciones jurídicas. El derecho pertenece al pueblo que gobierna y se pone de manifiesto por el hecho de que aquél lo observe, en caso de duda, por la declaración de algún cuerpo legítimamente constituido para determinar qué es el derecho.

Es universalmente aceptada la creencia de que el derecho pertenece al pueblo. Una comunidad expresa su opinión por intermedio de unas pocas personas que tienen gran importancia en el proceso de cristalización de la opinión pública. Mientras la comunidad se encuentre organizada de tal modo que esas personas estén claramente designadas y mientras los problemas sean relativamente pocos y no estén sujetos a un cambio demasiado rápido, la representación puede ser bastante efectiva sin necesidad de mucho aparato.

El rey sometido a las leyes

Se concebía la ley como un medio que penetraba y controlaba toda clase de relaciones humanas, y entre otras la del súbdito con el gobernante. En consecuencia, se consideraba que el rey estaba obligado no sólo a gobernar con justicia y no de modo tiránico, sino también a administrar el derecho del reino. El rey no podía legítimamente dar de lado derechos garantizados a sus súbditos por la costumbre o que sus predecesores habían declarado ser ley del país.

El derecho creaba un vínculo obligatorio para todo el pueblo y para todo hombre, garantizándole los privilegios, derechos e inmunidades propios de su rango. El rey no constituía excepción a esta regla general. Como gobernaba por la ley, estaba sometido a ella. Pero aunque se concebía al rey como sometido a la ley, no sería exacto decir que lo era del mismo modo que los demás hombres. Más bien era que todo hombre tenía derecho a gozar del derecho según su rango y orden. Sin embargo había una diferencia entre la concepción del rey medieval y la encarnada en el derecho romano. En la teoría constitucional de los jurisconsultos romanos consideraba la autoridad legal del emperador como derivada del pueblo romano, pero irrevocable una vez investido de su autoridad. Por el contrario, la teoría medieval da por supuesta una cooperación continua entre el rey y sus súbditos.

La elección del monarca

El hecho extraño que ocurre con muchos reyes medievales es que, con arreglo a las ideas dominantes en su época, no sólo heredaban y eran elegidos, sino que gobernaban también "por la gracia de Dios", y los tres títulos no eran alternativos, sino que expresaban tres hechos relativos al mismo Estado de cosas.

Esos factores eran similares a los que se suponía que conspiraban para la promulgación de una assisa: la validez de la ley era divina, pero la enunciaba el rey con el respaldo del consentimiento del pueblo expresado por intermedio de los magnates del reino. La conjunción de los tres factores en las mentes de todos ayuda a explicar la idea de que el rey, una vez elegido, seguía estando sometido al derecho.

Así pues, en la primera parte de la Edad Media, se combinaban tres clases de títulos al poder regio: el rey heredaba su trono, era elegido por su pueblo y gobernaba, desde luego, por la gracia de Dios. A medida que las prácticas constitucionales fueron haciéndose más regulares y más claramente definidas, se distinguió con mayor claridad entre elección y derecho hereditario.

Las dos monarquías medievales más características, el imperio y el Papado, pasaron a ser definitivamente electivas, pese a los esfuerzos hechos más de una vez para convertirlos en regalías de una familia.

En los reinos de Francia e Inglaterra prevaleció el principio de primogenitura. Bajo el feudalismo la monarquía hereditaria tenía mayores probabilidades de llegar a ser fuerte. Pero aun en los reinos persistió durante mucho tiempo el sentimiento de que el rey era, en cierto sentido, elegido por el pueblo.

Tanto si el rey llegaba a su cargo por elección como si ascendía al trono por herencia, gobernaba por la gracia de Dios. Nadie dudaba que el gobierno secular era de origen divino, de que el rey era vicario de Dios. No se concebía que estas expresiones implicasen por parte del súbdito la obligación de la obediencia pasiva sin tener en cuenta la justicia o la tiranía de los mandatos regios. Como se concebía que el rey estaba obligado por el derecho del país, la resistencia era considerada como un derecho a la vez moral y legal, (aunque no estaba claramente definido).

SEÑOR Y VASALLO

En la primera parte de la Edad Media, no existía un aparato constitucional sino que se desarrolló partiendo de la organización social y económica y de la masa, bastante vaga, de ideas, a la que se conoce como **feudalismo**. Como ha dicho Vinogradoff, las instituciones feudales dominaron la Edad Media de modo tan completo como la ciudad-Estado dominó la Antigüedad. No es posible definir el feudalismo, tanto porque comprende una gran variedad de instituciones, como porque su desarrollo fue muy desigual en los diferentes tiempos y lugares. No cabe apoyarse en las fechas. En algunos sitios existen ya en el siglo V instituciones feudales características, como la servidumbre, pero el desarrollo pleno del feudalismo fue en los siglos XI y XII.

La clave de la organización feudal reside en el hecho de que en un periodo de desorden que se aproximaba con frecuencia la anarquía eran imposibles grandes unidades políticas y económicas. En consecuencia, los gobiernos tendían a ser de tamaño reducido. El hecho económico esencial era una situación de la agricultura que hacía de la comunidad aldeana, junto con las tierras de cultivo de ella dependientes, una unidad casi autárquica. El final de la época se inicia con el auge de las ciudades comerciales en el siglo XII. Como la tierra era la única forma importante de riqueza, todas las clases, desde el rey al peón, dependían directamente de los productos del suelo. El control de la tierra estaba en manos de esa pequeña comunidad, que lo ejercía con arreglo a normas consuetudinarias; La organización de la sociedad y del gobierno era fundamentalmente local. En un estado de desorden continuo y con unos medios de comunicación primitivos, un gobierno central no podía cumplir ni siquiera obligaciones tan elementales como la salvaguardia de la vida y la propiedad. El pequeño propietario o el hombre de poco poder no tenía sino un recurso: encomendarse a alguien suficientemente fuerte para protegerle. La relación así formada tenía dos aspectos: una relación personal y una

relación de propiedad. El hombre de poco poder se obligaba a prestar servicios al señor a cambio de su protección, y le entregaba la propiedad de su tierra, convirtiéndose en vasallo con la condición de pagar una renta en forma de servicios o de productos.

Por lo que hace a sus principios jurídicos, el feudalismo era un sistema de posesión de la tierra en el que la propiedad estaba desplazada por algo semejante al censo. Ahora bien, hay que concebir este sistema de intereses creados como algo que abarca de arriba abajo a toda la comunidad y que afecta a todas las principales funciones de gobierno. La concesión al vasallo podía comportar el derecho a administrar justicia en su baronía. La teoría del derecho feudal se expresa en el dicho de que el vasallo del vasallo no es vasallo del señor. El feudalismo afectó del modo más importante a tres grandes instrumentos de poder político: el ejército, los ingresos y los tribunales de justicia. En los tres el rey no podía relacionarse con la gran masa de sus súbditos sino por intermedio de una o más personas. El aspecto personal de la relación feudal tenía elementos similares a los que comporta la subordinación política. La relación de propiedad era más semejante a un contrato en el que las dos partes conservaban su interés privado y cooperaban por que les era ventajoso.

Referente al sistema feudal hay diversas tendencias. En primer lugar, las obligaciones existentes entre un señor y sus vasallos eran siempre mutuas. No eran exactamente iguales, ya que el vasallo tenía unos deberes generales de obediencia y lealtad que no tenía el señor. El señor estaba obligado a dar ayuda y protección a sus vasallos, así como a atenerse a las costumbres o a la carta que definía los derechos e inmunidades del vasallo. En esta organización feudal había un aspecto de obligación mutua, de acción voluntaria y de contrato implícito. En este aspecto la posición de un rey era con frecuencia débil en la teoría y en la práctica y la monarquía feudal aparece como altamente descentralizada. El sistema feudal de posesión de tierras permitía a veces a un monarca, o más particularmente a una familia, aumentar su poder por medios feudales legítimos, tal como, por ejemplo la reversión.

En segundo lugar, la relación entre señor y vasallo era distinta de la que existe entre soberano y súbdito, porque tendía a oscurecer la distinción entre derechos privados y deberes públicos. Aunque la propiedad feudal típica era de tierras, cualquier objeto de valor— el derecho a hacer funcionar un molino, a cobrar un impuesto o a desempeñar un cargo público— podía ser poseído de la misma manera. Los cargos públicos tendían a convertirse, como la tierra, en una posesión hereditaria. El derecho del vasallo a su propiedad implicaba un servicio público de algún tipo especificado, pero, por otra parte, la obligación de prestar un servicio público era consecuencia del derecho de posesión. Esto condujo al resultado de que quien ocupaba un cargo público no lo hacía como agente del rey, sino porque tenía un derecho a ocuparlo. Su autoridad no era delegada, sino poseída. El poder regio dependía en gran parte de la capacidad del monarca para limitar esa tendencia.

La corte feudal

La corte de un señor con sus vasallos era la institución feudal típica. En esencia era un consejo del señor y sus vasallos para la resolución de las diferencias surgidas entre ellos en relación con las instituciones de que dependían sus relaciones feudales. Tanto el señor como el vasallo tenían precisamente el mismo remedio en el caso de que creyeran que su derecho había sido lesionado: podían apelar a la decisión de los demás miembros de la corte. La noción de que el rey o el señor pudieran decidir utilizando su poder plenario y con arreglo a su voluntad era extraña al procedimiento usual. Se suponía que había que mantener estrictamente los derechos concedidos a las partes por las cartas o la costumbre.

Teóricamente la corte feudal garantizaba a todo vasallo un juicio ante sus pares, con arreglo a la ley de la tierra y a los acuerdos o cartas específicos del problema. La decisión del tribunal podía ser llevada a la práctica por el poder conjunto de sus miembros, y en el caso extremo se concebía que era aplicable incluso contra el rey.

En una organización feudal típica el rey era un primus inter pares y la propia corte o el rey y la corte, ejercían

un gobierno conjunto que incluía todo lo que en un estado moderno se denominaría funciones legislativa, ejecutiva y judicial. A la vez la relación esencialmente contractual entre los miembros de la corte– incluso el monarca– tendía a impedir la concentración de la autoridad en ningún punto.

El Feudalismo y la comunidad política

La concepción de que un pueblo constituye una comunidad política, organizada bajo su derecho y capaz de ejercer, por intermedio de sus gobernantes, una autoridad pública se mezclaba con la tendencia feudal al particularismo. Entre los siglos IX y XII se perpetúa esta antigua tradición, principalmente por intermedio de los escritores eclesiásticos. En el siglo XII, dio por resultado el primer tratado medieval de ciencia política –el *policraticus*–, de Juan de Salisbury. Esta obra, aunque escrita en una época que es acaso la de culminación del feudalismo, sigue en sus líneas generales la forma antigua. A la larga, el beneficiario de esta concepción de una comunidad política fue, sin duda, el rey, ya que seguía siendo el representante titular del interés público y hasta cierto punto el depositario de la autoridad pública. Fue este hecho lo que hizo del rey feudal el punto de partida del desarrollo de la monarquía nacional.

Puede ponerse de manifiesto la mezcla de las dos ideas– la que concebía al rey como parte de una relación contractual con sus vasallos y la que la consideraba como cabeza de la comunidad política– estudiando las teorías de los juristas feudales respecto al poder regio. Se consideraba universalmente al monarca como creado por el derecho y sometido a él y, sin embargo, por otra parte se admitía que no se puede coaccionar al rey utilizando los procedimientos ordinarios de sus propios tribunales.

El rey es el principal terrateniente del reino y la corte comprende a sus vasallos; en cuanto institución, la corte existe para resolver las dificultades surgidas entre ellos en esa relación contractual. Por otro lado, el rey es el titular principal de una autoridad pública inherente al reino o pueblo, que sin embargo comparte de modo no claramente definido con su corte. En la primera relación se puede proceder contra el rey como contra los demás miembros de la corte; en la segunda, no es posible demandarle y su responsabilidad jurídica descansa en último término en su propia conciencia. La primera concepción representa una tendencia típica del feudalismo a sumergir la autoridad pública en las relaciones privadas; la otra representa la continuación de la tradición de una comunidad política en la que el monarca es el primer magistrado. Acaso fuese la mezcla de las dos concepciones lo que hizo que la corte feudal fuese la matriz de la que proceden los principios e instituciones constitucionales de la baja Edad Media. Siguiendo un proceso de diferenciación, los diversos cuerpos encargados de funciones de gobierno– tales como los consejos regios, los tribunales de justicia que conocían diversas clases de asuntos y, por último, el parlamento– vinieron a tomar a su cargo distintas ramas de los asuntos públicos.

TEMA 8: LA CUESTION DE LAS INVESTIDURAS

La última parte del siglo XI contempló la reanudación del trabajo intelectual sobre el cuerpo de ideas sociales y políticas de la Antigüedad que se había conservado en la tradición de los Padres de la Iglesia.

El feudalismo comenzó a cristalizar en un sistema más definido del que habían de surgir los principios constitucionales transmitidos por la Edad Media a la Europa moderna. La filosofía y el estudio de los eruditos comenzaron enseguida a dar fruto con la recuperación de partes importantes del saber antiguo.

La teoría política surgió con mayor lentitud que otras ramas de interés filosófico. En el siglo XIII estaba aún ensombrecida por los grandes sistemas de teología y metafísica que constituyen las creaciones típicas de los filósofos escolásticos.

La iglesia–estado medieval

El punto de partida de los polemistas del siglo XI con respecto a las relaciones entre las autoridades secular y

espiritual, lo constituyó la teoría gelasiana de las dos espadas ya explicada. Bajo el sistema cristiano, ningún hombre puede tener a la vez el *sacerdotium* y el *imperium*. No se concebía que ninguna de las dos autoridades hubiera de ejercer un poder arbitrario, ya que se creía que ambas estaban sujetas a la ley. Dentro de este círculo de ideas, no había un cuerpo que formase el Estado y otro que constituyese la Iglesia, ya que todos los hombres estaban incluidos en ambos. Como había enseñado San Agustín en su *Ciudad de Dios*, sólo había una sociedad cristiana, en la que estaba incluido, al menos en el siglo XI, el mundo entero. Esta sociedad tenía bajo Dios, dos cabezas, el Papa y el emperador; dos principios de autoridad, el gobierno espiritual de los sacerdotes y el temporal de los reyes y dos jerarquías de magistrados. El conflicto entre estas dos jerarquías era un conflicto de competencias.

El problema versaba sobre los límites propios de la autoridad y sobre lo que podía legítimamente hacer cada una de las jerarquías dentro de los límites expresos o implícitos de su cargo. En este sentido, y sólo en este, había controversia entre la Iglesia y Estado al comenzar la cuestión de las investiduras. Hasta la época en que estalló la controversia entre las jurisdicciones eclesiástica e imperial en el siglo XI, el control del emperador sobre el papado fue más ostensible y efectivo que el ejercido por el papa sobre el emperador. Esto constituía una amenaza potencial a la autonomía de la iglesia en cuestiones espirituales.

La independencia de la iglesia

La controversia del siglo XI tuvo su origen en una mayor conciencia de sí y un mayor sentido de independencia de los eclesiásticos y en el deseo de convertir a la iglesia en poder espiritual autónomo en consonancia con la validez generalmente admitida de sus aspiraciones. La tradición de San Agustín presentaba a Europa a los ojos de los hombres como una sociedad esencialmente cristiana, única en la historia del mundo, ya que por primera vez había colocado el poder secular al servicio de la verdad divina. Con arreglo a esta concepción, el antiguo ideal de gobierno encaminado a realizar la justicia alcanzaba su consumación no sólo dando a cada hombre su derecho, sino en el deber más importante de tributar a Dios la adoración que se le debía.

El renacimiento de saber producido en el siglo IX no fue más que una chispa ocasional, pero entre tanto se estaban produciendo en la propia iglesia cambios que dieron mayor efectividad a las pretensiones de llegar a un estado cristiano cuando se produjo el renacimiento más permanente del siglo XI. Esos cambios afectaron en parte a la centralización de la autoridad papal y de la organización eclesiástica dentro de la iglesia y en parte a la mayor seriedad y espíritu militante de los eclesiásticos en la realización del ideal cristiano. El primer cambio se relaciona con la elaboración de las falsificaciones conocidas como decretales pseudoisidorianas, hechas en el siglo IX, y el segundo con las reformas cluniacenses realizadas en el siglo X.

Las *falsas decretales*, se hicieron con objeto de fortalecer la posición de los obispos; para protegerlos contra la deposición y la confiscación de propiedades hechas por gobernantes seculares. Como medios para realizar estos fines aspiraban a disminuir la autoridad de los arzobispos, que era probable que fuesen agentes de la inspección secular, y a exaltar paralelamente la autoridad de los Papas.

El segundo acontecimiento que había aumentado en gran medida el deseo de autonomía de la Iglesia fue la ola de reformas que se extendió con el desarrollo de la congregación de monasterios sometida al abad de Cluny. Los monasterios cluniacenses eran mucho más que grupos aislados de monjes. Formaban virtualmente un orden centralizado bajo el control de un solo jefe.

El deseo de autonomía de la iglesia era la respuesta a un abuso arraigado desde antes del siglo IX, los eclesiásticos eran grandes terratenientes. El dignatario eclesiástico, en cuanto propietario de tierra, debía servicios feudales y tenía sus vasallos propios que le daban servicios, y aunque nominalmente tuviera que prestar los servicios seculares que le corresponderían a su posición por intermedio de agentes seculares, sus intereses coincidían en gran parte con los de la nobleza feudal. Los miembros del alto clero, en virtud de su riqueza y su posición, tenían un profundo interés en todas y cada una de las cuestiones de la política secular;

eran magnates cuyo poder no podía pasar por alto ningún monarca. Por consiguiente, los eclesiásticos estaban profundamente mezclados en la política secular. En las personas del alto clero se encontraban y se superponían las organizaciones de la Iglesia y el Estado. Resultaba imposible a todas luces una separación radical de las dos jerarquías.

Gregorio VII y los Güelfos

Desde el punto de vista de Gregorio VII, el Papa era nada menos que la cabeza soberana de toda la Iglesia. Sólo él podía crear y deponer obispos; sólo él podía convocar un concilio general, y un asunto que llegase a la corte pontificia no podía ser juzgado por ninguna otra autoridad.

En resumen, la teoría del gobierno de la Iglesia sostenida por Gregorio VII era monárquica, pero no en el sentido de una monarquía feudal, sino más bien en el de la tradición imperial romana: el Papa era absoluto y sometido sólo a Dios y a la ley divina.

Es difícil exponer las dos posiciones mantenidas en la cuestión de las investiduras con una diferenciación tajante. Ello se debe a que ambas partes aceptaban teóricamente el principio establecido desde hacía mucho tiempo de las dos espadas. Sin embargo ambas partes se vieron obligadas a exponer argumentos que implícitamente la descartaban. Los partidarios del imperio realmente deseaban la continuidad de un estado de cosas que había dado al imperio una voz preponderante en los asuntos papales. Su posición era débil en argumentos teóricos, pero fuerte en precedentes. Por el contrario, las pretensiones de la iglesia eran virtualmente incontestables a la luz de todo el sistema de valores cristianos aceptados. Pero la teoría sólo podía hacerse efectiva en el caso de que la iglesia fuese capaz de asumir una posición de liderazgo que no había asumido hasta entonces.

La posición adoptada por Gregorio VII frente a Enrique IV era un desarrollo de la jurisdicción de la iglesia en materia de moral. Gregorio VII se proponía proceder no sólo contra el delincuente eclesiástico, sino directamente contra el gobernante secular, que era tan culpable como aquél. Después de haber prohibido la investidura de los obispos por los laicos y de declarar contumaz al emperador, quiso imponer el cumplimiento de su decreto con una excomunión. Esto equivalía a que el derecho a excomulgar comportaba el derecho a deponer y a dispensar a los súbditos del juramento de fidelidad. Implícitamente, esto significaba la desaparición de la autoridad coordinada del gobernante secular. El papa se convertiría en tribunal de última instancia de cuyo juicio habría de depender la legitimidad del gobernante. Gregorio afirmaba que lo que pretendía era proteger la independencia de la iglesia dentro del sistema de doble autoridad establecido por la teoría gelasiana. Gregorio sostenía que un gobernante secular es un cristiano y en consecuencia, en cuestiones morales y espirituales, tiene que estar sometido a la Iglesia.

En la argumentación de Gregorio da por supuesta, sin duda, la superioridad del poder espiritual sobre el temporal. Sin embargo, la superior importancia de las cuestiones espirituales no demostraba por sí sola que los gobernantes seculares derivasen su autoridad de la iglesia. Gelasio no había deducido nunca tal conclusión y tampoco la deduce Gregorio VII. Pero los escritores eclesiásticos del siglo XII dieron este paso y sus sucesores de los siglos XIII y XIV ampliaron mucho el argumento.

El primero que mantuvo de modo definido que la autoridad temporal deriva de la espiritual parece haber sido Honorio de Augsburgo en su *Summa gloria*, escrita en 1123. Su prueba principal deriva de una interpretación de la historia hebrea. Según Honorio, los emperadores, desde el Constantino en adelante, tenían su autoridad imperial por concesión pontificia. Paralelamente a esta afirmación, sostuvo que los emperadores debían ser elegidos por los Papas, con el consentimiento de los príncipes.

Unos treinta años más tarde Juan de Salisbury adopta en su *Policraticus* una posición más fuerte. Juan de Salisbury se apoyaba en la superioridad inherente al poder espiritual para demostrar que ambas espadas pertenecen por derecho a la Iglesia y que ésta confería al príncipe el poder coactivo. De ahí la afirmación de

Juan de Salisbury sobre el poder de deposición citando la afirmación del Digesto de que quien puede legítimamente dar, puede legítimamente quitar. El gobernante secular tiene un *ius utendi*, pero no una propiedad en sentido estricto.

Enrique IV y los partidarios del imperio

La argumentación de los defensores del imperio ampara en esencia lo que había sido el statu quo, conforme al cual la designación de obispos y las elecciones pontificias habían estado sometidas a la influencia imperial. Frente a la pretensión de independencia eclesiástica, podían apelar a la doctrina generalmente admitida de las dos esferas independientes de autoridad. En consecuencia, la piedra angular de la posición imperial era la doctrina de que todo poder viene de Dios, tanto el del emperador como el del Papa. Esta es la nota que hace sonar el propio Enrique IV en la epístola dirigida a Gregorio VII en marzo de 1076. Como su poder derivaba de Dios directamente y no a través de la Iglesia, sólo era responsable de su ejercicio ante Dios. Por ende era Dios quien había de juzgarle, y no podía ser depuesto sino por herejía.

Desde el siglo XI en adelante esta teoría constituye una parte importante de la posición de quienes defienden al emperador. Lo más grave de la postura del papa era que había intentado arrogarse ambos poderes, conspirando con ello contra el orden divinamente fijado de la sociedad humana. Confundir lo espiritual y lo temporal equivalía a anular la propia finalidad que constituía la principal defensa moral de la acción de Gregorio. La defensa teológica del emperador no ofrecía muchas oportunidades de desarrollo lógico. En cambio los argumentos jurídicos a la larga fueron los defensores más eficaces del poder secular.

Una forma de argumentación antipapista la encontramos en los *folletos de York* (*York Tracts*), escritos hacia el 1100, afirmando de modo tajante que la autoridad de un rey es de tipo superior a la de un obispo, que el rey debe regir a los obispos y que es competente para convocar un concilio eclesiástico y presidirlo. *Los Folletos de York* parecen contener el germen del argumento que desarrolló dos siglos más tarde Marsilio de Padua en el *Defensor pacis*, en cuya obra formó parte importante de una tendencia a interpretar la autoridad espiritual no como poder sino como derecho a enseñar y predicar.

La controversia, aun en el siglo XI, tendía a fomentar la crítica de los fundamentos de la autoridad secular. El problema está claramente implícito en el intento de Gregorio VII de deponer al emperador. Como esto era contrario a la pretensión de un derecho inviolable sostenida por los defensores del emperador, dio por resultado que los partidarios del pontífice sostuvieran el argumento de que la autoridad del emperador es condicional y en consecuencia las obligaciones de sus súbditos no llegan a ser absolutas. La naturaleza condicional o contractual de la obligación política no sólo iba implícita en la práctica del feudalismo, sino que la sugería también la antigua tradición transmitida por los Padres de la Iglesia, y en especial el principio de que el derecho y el gobierno deben contribuir a la justicia. En consecuencia, hay una diferencia fundamental entre un verdadero rey y un tirano, lo que implica que hay condiciones en la que está justificada la resistencia al tirano. En el siglo XI, Manegold de Lautenbach sostuvo esta posición.

Llega al concepto de que la esencia de la verdadera monarquía está en el cargo y no en la persona, de ahí que el derecho del individuo a ocuparlo no pueda ser absoluto. Manegold de Lautenbach utilizó este principio para demostrar que la deposición podía estar justificada cuando un rey había destruido aquellos bienes para la conservación de los cuales estaba instituida su magistratura. Llega de este modo a una teoría relativamente definida del contrato (*pactum*) entre el rey y su pueblo. La fidelidad de un pueblo a su gobernante es, en consecuencia, un compromiso de apoyarle en sus empresas legítimas y es *ipso facto* nula cuando se trata de un tirano. En lo que se refiere al poder del papa de deponer a un rey, Manegold lo concibe como el derecho de un tribunal de conciencia a fallar respecto a la realidad de un hecho consumado. La teoría de que el rey se encuentre respecto a su pueblo en una relación contractual no está contradicha en modo alguno por la concepción de que el oficio regio sea de origen divino.

La teoría pactista de Manegold no era una defensa absoluta del derecho papal de deposición. En realidad, el

hecho de que el poder regio dependa del pueblo podría interpretarse en el sentido de implicar su independencia respecto de la iglesia. Esta posición coincidía con la teoría constitucional del derecho romano y con la importancia atribuida por los partidarios del emperador a la distinción entre las dos espadas.

La controversia desarrollada en los siglos XI y XII sirvió para demostrar la inestabilidad y vaguedad de la relación entre los poderes temporal y espiritual con arreglo a la tradición gelasiana. Las dos partes de apoyaban en aspectos diferentes de la tradición, ambos igualmente firmes. Ambas posiciones continuaron siendo parte integrante de los argumentos utilizados en la continuación de la disputa en los siglos XII y XIV.

TEMA 9: UNIVERSITAS HOMINUM

El siglo XIII fue uno de los más brillantes de la historia europea. La actividad académica fue resultado de la acción de instituciones, se debió principalmente a las nuevas universidades y en especial a las de *París* y *Oxford* y a las dos grandes órdenes mendicantes de la Iglesia, la *dominica* y la *franciscana*.

Las universidades se convirtieron con gran rapidez en centros de una vida intelectual asombrosamente activa. Las universidades, absorbieron una gran proporción de pensadores más originales del siglo XIII y que perteneció a las órdenes mendicantes: *Alberto Magno* y *Santo Tomás de Aquino* entre los dominicos y *Duns Scoto* y *Roger Bacon* entre los franciscanos.

Las universidades y las órdenes religiosas mencionadas fueron los instrumentos de difusión de la nueva ilustración. Pero el contenido de esta lo dio en primer lugar la recuperación de obras de ciencia antiguas, es especial las de Aristóteles. Aparte de Italia, el principal canal por el que llegaron esos libros a conocimiento de los sabios europeos fue España; el arzobispo de Toledo, patrocinó grandes empresas colectivas de traducción. Tiene gran importancia en la historia del pensamiento político la traducción directa del texto griego de la *Política* de Aristóteles hecha por Guillermo de Moerbeke en 1260. Esta traducción formaba parte de un esfuerzo general auspiciado por Santo Tomás y encaminado a conseguir una noticia fidedigna de la filosofía aristotélica.

Aristóteles aportó a la Edad Media una nueva visión de la vida intelectual de Grecia y la creencia en que la razón es la llave que tiene que abrir la puerta del conocimiento del mundo natural. Lo que produjo inmediatamente el conocimiento de la *Política* fue una mejora de la técnica de exposición de los temas. Por otra parte, la adopción de los argumentos aristotélicos no tenía que implicar necesariamente un cambio en las convicciones políticas fundamentales ni en la naturaleza de los problemas políticos en los que estaban pensando los filósofos políticos.

En cualquier caso, las concepciones elaboradas por Aristóteles con relación a la ciudad-Estado no podían tener aplicación literal a la sociedad del Medioevo. Por otra parte, al menos Santo Tomás no tenía deseo de apartarse del gran cuerpo de tradición política y social que había llegado al siglo XIII desde los Padres de la Iglesia.

Juan de Salisbury

En su *Policraticus*, Juan de Salisbury presenta el gran interés de ser a la vez el primer intento medieval de estudiar la filosofía política en forma extensa y sistemática y de ser el único libro de este tipo escrito antes de la recuperación de Aristóteles. Es un compendio de la antigua tradición que había llegado al siglo XII desde Cicerón y Séneca, a través de los Padres de la Iglesia y los jurisconsultos romanos. En la mayor parte de los aspectos trata de exponer con bastante orden lo que todo el mundo creía y, hasta donde se sabía en el siglo XII, había creído siempre. La idea esencial del pensamiento político de Juan de Salisbury, seguía siendo la de un pueblo regido por una autoridad pública que actúa para el bien general y está moralmente justificada por el hecho de ser legítima.

En la concepción de Juan de Salisbury, la ley es obligatoria tanto para el rey como para el súbdito. Su libro tiene el dudoso honor de presentar la primera defensa explícita del tiranicidio que se encuentra en la literatura política medieval. Quien usurpa la espada merece morir por la espada. Salvo en la defensa del tiranicidio no había nada en la concepción de la ley y de su validez universal sostenida por Juan de Salisbury que no compartiese Santo Tomás. Juan de Salisbury expresó la idea en términos derivados en gran parte de Cicerón, en tanto que el Aquinatense la elaboró adaptando los términos técnicos de Aristóteles.

Santo Tomás: naturaleza y sociedad

Como las obras de Aristóteles llegaron por primera vez a la Europa cristiana a través de fuentes judías y árabigas, llevaban impreso el estigma de la infidelidad. La primera inclinación de la Iglesia fue prohibirlas y, en efecto, en la universidad de París se prohibió su uso en 1210.

Más adelante, la Iglesia se apoyó más en la reconstrucción que en la prohibición y no hay mejor prueba del vigor intelectual de la cristiandad del Medioevo que la rapidez con que Aristóteles fue no sólo recibido sino convertido en piedra angular de la filosofía católica.

Esta obra la realizaron los maestros de las órdenes mendicantes, en especial dos dominicos, Alberto Magno y su –aún más grande– discípulo Tomás de Aquino. La esencia de la filosofía tomista consiste en el intento de realizar una síntesis universal, un sistema omnicomprensivo, la clave del cual es la armonía y la coincidencia. Dios y la naturaleza son suficientemente grandes y opulentos para poder permitir toda la infinita diversidad que constituye la existencia finita.

La filosofía, una disciplina racional que trata de formular los principios universales de todas las ciencias; por encima de la razón y basada en la revelación divina se encuentra la teología cristiana, que constituye la culminación de todo el sistema. Pero aunque la revelación está por encima de la razón no es, de ningún modo, contraria a ella. La teología completa el sistema del que la ciencia y la filosofía constituyen el comienzo. La fe es la realización plena de la razón. Para Santo Tomás el universo constituye una jerarquía que llega desde Dios. Todo ser actúa bajo las exigencias internas de su propia naturaleza. Lo superior manda y utiliza en todos los casos a lo inferior, del mismo modo que Dios manda sobre el mundo o el alma sobre el cuerpo. Ningún ser por bajo que pueda estar carece por entero de valor, ya que tiene una posición, unos deberes y unos derechos, con todo lo cual contribuye a la perfección del conjunto.

La concepción tomista de la vida social y política cae directamente en su plan de la naturaleza como conjunto. Como toda naturaleza, la sociedad es un sistema de fines y propósitos en el cual lo inferior sirve a lo superior y lo superior dirige y guía a lo inferior. Siguiendo a Aristóteles, Santo Tomás describía la sociedad como un cambio mutuo de servicios encaminados a la vida buena. El bien común exige que tal sistema tenga una parte dirigente, del mismo modo que el alma rige al cuerpo o cualquier naturaleza superior a la inferior. De ahí que el gobierno sea una magistratura o fideicomiso de toda la comunidad. El gobernante está justificado en todo lo que hace solamente porque contribuye al bien común. La finalidad moral del gobierno es primordial. En términos generales, es deber del gobernante dirigir la acción de todas las clases de tal modo que los hombres puedan vivir una vida feliz y virtuosa, que es el verdadero fin del hombre en sociedad. Naturalmente, esto tiene que llevar en último término a un bien que se encuentra más allá de la sociedad terrena, a una vida celestial; sin embargo, tal cosa sobrepasa los poderes humanos y es más bien función de los sacerdotes que de los gobernantes.

La autoridad debe estar limitada y debe ejercerse sólo de acuerdo con la ley. El aborrecimiento en que tiene el Aquinatense a la tiranía es tan grande como el de Juan de Salisbury, aunque repudia explícitamente la defensa del tiranicidio hecha por este último. La resistencia justificada es un acto público de todo un pueblo, y la ley tiene la salvaguardia de la condición moral de que quienes resistan tienen que asegurarse de que su acción es menos nociva para el bien general que el mal o abuso que tratan de eliminar. Consideraba la sedición como pecado mortal, pero la resistencia justificada a la tiranía no constituía, a su juicio, sedición. Dice muy poco

con respecto a las formas de gobierno aparte de lo que tome de Aristóteles, y su defensa de la monarquía –que considera como la mejor forma de gobierno– sigue las mismas líneas académicas trazadas por *la Política*. Sostiene de modo explícito que el poder del monarca deber ser limitado.

Santo Tomás. La naturaleza de la ley

Su reverencia por la ley era tal que daba por supuesto que su autoridad le era inherente y no dependía de ningún origen humano. Su intento constante es relacionar lo más estrechamente posible la ley humana con la divina. La ley humana era para él parte integrante de la totalidad del sistema de gobierno divino por el cual se rige todo. Santo Tomás consideraba tal sistema como emanación literal de la razón divina, que regula las relaciones entre todas las criaturas, animadas e inanimadas, animales y humanas. Por consiguiente, la ley en el estricto sentido humano no era sino un aspecto –importante, pero nada más que un aspecto– de un hecho cósmico. Éste era el punto que le parecía importante y en consecuencia desarrolló su teoría general de la ley con más cuidado que ninguna otra parte de su teoría política. La clasificación de las leyes constituye una de las partes más características de su filosofía.

En la clasificación cuádruple que de las leyes hace Santo Tomás, sólo una de las cuatro categorías es humana. Sus cuatro clases de ley son cuatro formas de razón que se manifiestan en cuatro niveles distintos de la realidad cósmica, pero que constituyen una sola razón en todos ellos. Los nombres que les dio Santo Tomás fueron los de ley *eterna*, ley *natural*, ley *divina* y ley *humana*

- *Ley eterna*: es prácticamente idéntica a la razón de Dios. Es el plan eterno de la divina sabiduría con arreglo al cual está ordenada toda la creación. Esta ley está en sí por encima de la naturaleza física del hombre y por entero fuera del alcance de la comprensión humana.
- *Ley natural*: es un reflejo de la razón divina en las cosas creadas. Está manifiesta en la inclinación a buscar el bien y evitar el mal, adecuada a sus dotes naturales que la naturaleza implanta en todos los seres. Por lo que hace a la humanidad, esto significa el deseo de una vida en la que pueda realizarse la naturaleza racional.
- *Ley divina*: entiende por ley divina la revelación. Ejemplo de ella sería el especial código de leyes dado por Dios a los judíos como pueblo escogido o las especiales normas de moral o legislación cristiana dadas a través de la Escritura o de la Iglesia. La estructura del sistema tomista se basa en la razón y en la fe. La ley divina es un don de la gracia de Dios más que un descubrimiento de la razón natural. La revelación añade a la razón, pero nunca la destruye. Sus aplicaciones carecen de importancia. Como la ley natural es producto de la razón sin ninguna otra ayuda, es común a todos los hombres, tanto cristianos como paganos. Consideraba la herejía uno de los peores crímenes y la iglesia puede dispensar de la obligación de obediencia a los súbditos de un príncipe apóstata o hereje. Pero ni siquiera la iglesia debe deponer a un gobernante porque éste sea infiel.

Tanto la ley eterna como la natural y la divina establecen normas de conducta que, aunque aplicables a veces a los seres humanos, no son exclusivamente aplicables a ellos. A la ley destinada a los seres humanos la denominó Tomás de Aquino ley humana:

- *Ley humana*: que subdividía en *ius gentium* y *ius civile*. Regula las vidas de una sola especie de criaturas, y por tanto, tiene que ser aplicable de modo especial a las propiedades distintivas de esa especie. Por lo que se refiere a los seres humanos, dado que el hombre se distingue de los demás seres por su racionalidad, la pauta la establece la razón; y como la racionalidad del hombre implica la sociabilidad, la ley establece una pauta para el bien general y no para ventaja de un individuo o una determinada clase. Por este motivo la ley tiene tras sí una autoridad general y no una voluntad individual: es producto de todo el pueblo.

Por último, Santo Tomás, consideraba la promulgación como requisito esencial de la ley. En consecuencia, su definición completa describe la ley como "una ordenación de la razón para el bien común, hecha por quien tiene a su cargo el cuidado de la comunidad y promulgada solemnemente". El peso del argumento tomista

descansa probablemente en el hecho de que la ley humana deriva de la natural.

La justificación de la regulación humana y de la coacción mediante la cual se hace efectiva está siempre para Sto. Tomás en la naturaleza de los seres humanos; el poder no hace sino dar fuerza a lo que en sí no es más que razonable y justo. Así pues, podría decirse que, en conjunto, la ley humana es un corolario de la natural. El principio es el mismo siempre y en todas partes, ya que las inclinaciones fundamentales de los hombres son siempre las mismas; el modo preciso como se desarrolle esa naturaleza humana subyacente puede tener infinitas variaciones de nación a nación y de un tiempo a otro.

Santo Tomás estaba convencido de que hay circunstancias en las que es legítimo para la iglesia deponer a un gobernante y dispensar a sus súbditos de la fidelidad que le deben a aquél, y daba por sentado que el *sacerdotium* tiene autoridad superior al *imperium*. Pero se sigue sintiendo dentro de la tradición gelasiana. Puede calificarse a Sto. Tomás de güelfo moderado.

Dante: La idealización del imperio

Dante constituye sin duda una defensa de la independencia imperial contra el control del Papa y, por ende, en la controversia se encuentra en la posición contraria a la adoptada por Santo Tomás y Juan de Salisburgo. Sin embargo, a pesar de las diferencias polémicas, hay un acuerdo sustancial en lo que se refiere a los principios generales. Los tres autores concebían a Europa como una comunidad cristiana unificada, gobernada por dos autoridades divinamente designadas, el *sacerdotium* y el *imperium*, de los que están investidas las dos grandes instituciones medievales, *la Iglesia y el imperio*. Los tres consideraban los problemas políticos y sociales desde el punto de vista de la tradición religiosa y ética de la época anterior de la Edad Media.

Su defensa del imperio no es más que una idealización de la paz universal.

La finalidad de su tratado, *De Monarchia*, era idéntica a la de todos los defensores del imperio desde el comienzo de la controversia con la Iglesia iniciada en los días de Enrique VI y Gregorio VII: mostrar que el poder del emperador derivaba directamente de Dios y, en consecuencia, era independiente de la Iglesia. Admite plenamente el poder espiritual del Papa pero, como la mayoría de los defensores del imperio, se aferra a la teoría gelasiana de que los dos poderes están unidos únicamente en Dios y de que, por consiguiente, el emperador no tiene superior humano. La principal argumentación que desarrolla Dante le fue sugerida acaso por la renovación del estudio del derecho romano; es la teoría de que el imperio medieval era heredero de la autoridad universal que había correspondido legítimamente a Roma; pero su forma de presentar este argumento es teológica y no jurídica.

En el primer libro de su tratado, Dante estudia el problema de si la monarquía temporal es necesaria para el bienestar del mundo. Dante definía "la monarquía temporal" como gobierno de todo el conjunto de seres temporales. Para demostrar la superioridad de la ciudad-estado sobre la familia y la aldea atribuye el lugar más alto entre todas las comunidades al imperio universal. Toda empresa cooperativa necesita una dirección y por consiguiente toda comunidad ha de tener un gobernante. De este modo demostraba Dante que toda la especie humana forma una comunidad bajo un solo gobernante. El argumento combina la idealización tradicional del imperio con las nuevas categorías aristotélicas de explicación.

Dante se aproxima más a su conclusión en el libro segundo de su tratado. La afirmación principal era que la voluntad de Dios está manifiesta en la historia y que la historia de Roma presenta, en su ascenso a una posición de poder supremo, los signos de una guía providencial. La voluntad de Dios se manifiesta protegiendo al estado romano, en las luchas y batallas. Al distanciarse de todos sus competidoras y al conquistar a todos sus rivales, Roma demostró que estaba destinada por la providencia de Dios a gobernar el mundo.

El último es más polémico: trata de demostrar que la autoridad imperial derivaba inmediatamente de Dios y de

refutar los argumentos de los defensores del pontificado, que sostenían que derivaba mediatamente de Dios a través del Papa. Sólo las Escrituras, sostenía, tienen autoridad suprema sobre la iglesia y las decretales no son sino tradiciones que la iglesia tiene poder para cambiar. Dante examina los pasajes de la Escritura alegados en apoyo del poder de la iglesia sobre los gobernantes temporales y los dos precedentes críticos tomados de la historia secular: la Donación de Constantino y la translación del imperio a Carlomagno. A ambos los tacha como ilegítimos. Por último, Dante concluye con un argumento general encaminado a demostrar que la posesión del poder es en principio contraria a la naturaleza de la iglesia, el reino de ésta no es de este mundo.

Aunque Santo Tomás y Dante se encuentran en los lados opuestos de la controversia entre el Papa y el emperador, estaban por entero de acuerdo en sus convicciones fundamentales. Para los tres autores; Dante, Santo Tomás y Juan de Salisbury, la especie humana forma una sola comunidad, la existencia de la cual implica la necesidad de una sola cabeza. Los tres están de acuerdo en que el rasgo característico de la naturaleza humana consiste en su combinación de un principio espiritual con otro físico. Por consiguiente, el gobierno del mundo se distribuye entre un poder espiritual y otro temporal, cada uno de los cuales tiene su jurisdicción propia. Esta única sociedad universal puede ser denominada según que se subraye uno u otro aspecto, república o Iglesia. Pero en tanto en la iglesia como en el estado, el poder se justifica en último término como factor del gobierno moral o religioso del mundo y a la vez como factor de la vida de una comunidad humana autosuficiente. La autoridad deriva a la vez de dios y del pueblo. El rey es cabeza del sistema jurídico y está sometido a la vez al derecho. Su poder excede al de sus súbditos y sin embargo es menor que el de toda la sociedad. Su autoridad es la voz de la razón y sin embargo se necesita su poder coactivo para dar fuerza a las normas que la razón impone. La concepción social que lo domina todo es la de una comunidad orgánica de la que son partes fundamentales las diversas clases y de la que el derecho es el principio organizador. La fuerza justamente dominadora es el propio bienestar de la comunidad, cosa que incluye la salvación eterna de sus miembros. Desde Dios en la cúspide hasta la más mezquina de sus criaturas en la base, todos desempeñan el papel que les corresponde en el drama divino.

TEMA 10: MARSILIO DE PADUA Y GUILLERMO DE OCCAM

A principios del siglo XIV, la cuestión de la propiedad eclesiástica enzarzó al Papa en una violenta controversia con una parte influyente de la orden franciscana respecto al problema de la pobreza de los clérigos.

La ocasión inmediata de la siguiente controversia entre el Papa y un gobernante secular fue el intento realizado por Juan XXII de intervenir desde Aviñón en una discutida elección imperial.

La controversia entre Juan XXII y Luis de Baviera cambió en forma permanente el centro de la discusión política. En el curso de ella quedó establecida la independencia de la autoridad temporal respecto de la espiritual. Dos grandes escritores tomaron a su cargo la defensa de Luis de Baviera; –Marsilio de Padua y Guillermo de Occam–

MARSILIO DE PADUA (El Aristotelismo averroísta)

El libro de Marsilio de Padua "*Defensor pacis*" está dirigido a Luis de Baviera y después de su publicación Marsilio obtuvo protección en Alemania, donde vivió durante casi todo el resto de su vida. La teoría del gobierno secular de Marsilio se basaba directamente en la práctica y las concepciones de las ciudades-Estados italianas. Sus ataques contra el Papado como causa de la desunión de Italia apunta lo que habremos de encontrar en Maquiavelo dos siglos más tarde.

No escribía para defender al imperio, sino para destruir todo el sistema de imperialismo Papal que se había desarrollado con la práctica de Inocencio III y la teoría del derecho canónico.

Su objeto era definir y limitar del modo más categórico posible las pretensiones de la autoridad espiritual

encaminadas a controlar, directa o indirectamente, la acción de los gobiernos seculares, y a este fin fue más lejos que ninguno de los demás escritores medievales, por lo que se refiere a colocar a la Iglesia bajo el poder del Estado.

La base filosófica de la teoría derivaba de Aristóteles. De la introducción del libro se deduce evidentemente que Marsilio consideraba su obra como un suplemento a aquella parte de la *Política* que estudia las causas de las revoluciones y las discordias civiles.

Lo que Marsilio se propone buscar es el remedio para esa causa de desorden. El principio aristotélico que sigue de modo más decidido es el de la comunidad autárquica capaz de subvenir a sus necesidades físicas y morales. Pero lleva ese principio a conclusiones fundamentalmente distintas de las sostenidas por cualquiera de los demás aristotélicos medievales, y parece probable que ello tiene alguna conexión con la influencia del averroísmo latino.

Las características esenciales del averroísmo latino eran su naturalismo y racionalismo totales. Divorcia la revelación cristiana de la filosofía. Hay que atribuirle la doctrina de la doble verdad. La separación que se observa en el *Defensor pacis* entre la razón y la revelación, "que creemos por pura fe, sin la razón". Por lo que hace a la ética, los averroístas se inclinaban asimismo a un secularismo que discrepaba totalmente de la tradición eclesiástica. La teología no aporta nada al conocimiento racional, que la felicidad se encuentra en esta vida sin ayuda de Dios y que una vida moral conforme a la Ética de Aristóteles basta para la salvación.

Desde el punto de vista de la razón, las sociedades humanas son autárquicas en el más pleno sentido. Independientemente de su verdad, la religión tiene consecuencias sociales y, por lo tanto puede ser regulada por la sociedad. Desde el punto de vista del aristotelismo naturalista de Marsilio, los intereses espirituales son ultraterrenos y son lógicamente irrelevantes. Por otra parte, las preocupaciones morales o religiosas que afectan a la vida presente caen dentro del control de la comunidad humana.

Desde el punto de vista del aristotelismo naturalista de Marsilio, los intereses espirituales son idénticos a los intereses ultraterrenos y son lógicamente irrelevantes.

Marsilio y el Estado

El *Defensor pacis* está dividido en dos partes principales. La primera es una exposición de los principios aristotélicos, aunque difícilmente puede calificársele de estudio completo y sistemático de todos los aspectos de la filosofía política. Su finalidad es poner los cimientos de la segunda parte, en la que Marsilio saca sus conclusiones acerca de la Iglesia, las funciones de los sacerdotes, su relación con la autoridad civil y los males que surgen de un mal entendimiento de estas cuestiones.

Siguiendo a Aristóteles, Marsilio define al Estado como una especie de "ser vivo" compuesto de partes que desarrollan las funciones necesarias para su vida. Afirma que la ciudad es una "comunidad perfecta", es decir una comunidad capaz de subvenir a todo lo necesario para una vida buena. Pero la expresión "vida buena" tiene un doble sentido: significa lo bueno en esta vida y también en la vida futura.

La razón muestra la necesidad de gobierno civil como medio de paz y de orden, pero hay también una necesidad de religión, que tiene sus usos en esa vida y constituye el medio de salvación en la venidera. Siguiendo también a Aristóteles, Marsilio enumera a continuación las clases o partes que contribuyen a formar una sociedad. Hay labradores y artesanos, hay soldados, magistrados y sacerdotes, y la última clase que cita es el clero.

Es difícil negar que Marsilio sigue muy de cerca a Aristóteles, pero llegó a una conclusión muy distinta de la de cualquier otro aristotélico medieval. Por lo que se refiere a Aristóteles, Marsilio utilizó el naturalismo implícito en la filosofía griega y puso un complemento a la *Política*, introduciendo en el cuadro trazado por

aqué una religión que pretende tener una sanción sobrenatural. Por tanto las cuestiones seculares deben ser juzgadas en términos racionales, sin hacer referencia a la fe.

El punto esencial de la conclusión de Marsilio es el de que, en todas las relaciones seculares, el clero no es sino una de las clases de la sociedad y debe ser considerado junto con las demás. Desde un punto de vista racional, Marsilio considera al clero cristiano como cualquier otro clero, ya que la verdad de lo que enseña sobrepasa los linderos de la razón y sólo se aplica a una vida futura. La religión es un fenómeno social; emplea instrumentos materiales y produce consecuencias sociales. En esos aspectos, está sujeta a la regulación social que sea necesaria.

Marsilio. La ley y el legislador

En el *Defensor pacis* distingue cuatro clases de ley, aunque lo verdaderamente importante es la distinción entre la *ley divina* y la *ley humana*. En el *Defensor minor* presentó la misma argumentación en forma más tajante:

- **Ley divina**: es un mandato directo de Dios, sin deliberación humana, acerca de los actos voluntarios de los seres humanos que deben realizarse o evitarse.
- **Ley humana**: es un mandato de todo el cuerpo de ciudadanos, que surge directamente de la deliberación de quienes están autorizados para hacer la ley.

Las dos clases de ley se distinguen por la clase de pena que llevan aneja. La ley divina tiene la sanción de las recompensas o castigos que medirá Dios en la vida futura. Su violación no comporta ninguna pena terrenal, sino sólo una pena de ultratumba. En consecuencia, la ley humana no deriva de la divina. Toda norma que implique una penalidad terrena corresponde *ipso facto* a la ley humana. De ello resulta la conclusión de que la enseñanza espiritual de los sacerdotes no es propiamente hablando un poder o autoridad, puesto que carece de fuerza coactiva en esta vida. La palabra ley se utiliza en el sentido de norma de razón o de justicia intrínseca, pero él la considera en su sentido jurídico como caracterizada por el hecho de manar de una autoridad constituida y comportar una pena en caso de violación.

La forma de concebir la ley de Marsilio supone un contraste agudísimo con la de Santo Tomás, quien presentaba la ley divina y la humana como partes del mismo todo y subrayaba el hecho de que la ley humana derivaba racionalmente de la divina. La ley implica, pues, un legislador y Marsilio investiga a continuación quien es el legislador humano. La respuesta le lleva al meollo de su teoría política:

...El legislador o causa eficiente primera y verdadera de la ley es el pueblo o la totalidad de los ciudadanos (civium universitatem).

La ley humana surge por la acción conjunta de un pueblo que establece normas para gobernar las acciones de sus miembros o, inversamente, un Estado es el conjunto de hombres que deben obediencia a un determinado cuerpo de leyes.

La fuente de la autoridad legal es siempre un pueblo o la parte predominante de él. Marsilio concebía que la legislación de un pueblo incluía la costumbre y la parte de más valor no se trata de una mayoría numérica, sino a la que tenía mayor peso. La idea es esencialmente aristotélica a la vez que medieval. Marsilio considera la parte ejecutiva y judicial del gobierno (principatus o pars principans) como establecida o elegida por el cuerpo de ciudadanos (legislatur). Es esencial que esa autoridad se ejerza con arreglo a derecho y que sus deberes y poderes sean los que determine el pueblo. Es deber de esa parte ejecutiva mirar por que cada una de las partes del estado desempeñe su función adecuada para el bien del conjunto, y si no lo hace así puede ser destituida por el pueblo.

La preferencia de Marsilio por una monarquía electiva frente a la hereditaria es explícita, pero aun aquí está

pensando más bien en las ciudades-Estado que en el imperio, del que habla bastante desdeñosamente. Concibe la ley como una unidad. Tal unidad es absolutamente necesaria al Estado como cuerpo organizado y sin ella es seguro que han de producirse luchas y desórdenes.

Desde un punto de vista secular, la comunidad es absolutamente autárquica y absolutamente omnipotente.

La Iglesia y el clero

El clero como tal carece en absoluto de poder coactivo. Como el clero no es sino una clase dedicada a practicar los servicios religiosos, está sometido a regulación como cualquier otra clase y sus miembros, como los seglares, son responsables ante los tribunales civiles por las violaciones de la ley humana. Su teoría descarta de modo absoluto el derecho canónico como jurisdicción distinta. En la medida en que es realmente una ley divina, sus penas son ultraterrenas, constituye una parte de la ley humana y en consecuencia está dentro del poder de la comunidad secular. Ningún otro escritor del Medioevo llegó tan lejos como Marsilio en la separación entre lo espiritual y religioso y lo jurídico.

Para Marsilio la propiedad eclesiástica es por naturaleza una concesión o subsidio hecho por la comunidad para el sostenimiento del culto público. Es evidente, desde luego, que desde el punto de vista de Marsilio el clero no tiene derecho a diezmos, o a ninguna exención de tributos. Los cargos eclesiásticos, como la propiedad eclesiástica, son dados por los funcionarios civiles. Todo eclesiástico, desde el Papa hasta el último clérigo puede ser depuesto por acción civil. Sin embargo no es cierto que Marsilio considerara a la iglesia como una mera rama del estado, ya que ello implicaría la existencia de tantas iglesias como estados. Su teoría es un ataque a fondo contra la jerarquía eclesiástica y en especial contra la *plenitudo potestatis*, pero Marsilio reconocía que, aunque sólo sea para fines espirituales y para resolver problemas espirituales, la Iglesia necesita alguna forma de organización distinta de la comunidad civil.

Desde el punto de vista de Marsilio, la jerarquía eclesiástica es, a todas luces, de origen humano y su autoridad deriva de la ley humana. En cuanto organización de rangos y poderes terrenos, se encuentra por entero dentro de la esfera del control civil. La iglesia se compone de todo el cuerpo de fieles cristianos, tanto clérigos como seglares. Marsilio continúa la tradición cristiana de las dos organizaciones de la misma sociedad, aunque despoja a la iglesia de su poder coactivo. Pero como todas las distinciones de rango dentro del clero surgen por institución humana, todos los sacerdotes son iguales en punto a su carácter estrictamente espiritual. Ni un obispo ni un Papa tienen ninguna cualidad espiritual que no posea un simple sacerdote. Eliminó la soberanía papal de la organización de la iglesia.

A esta repudiación de los poderes espirituales de la jerarquía y del papa iba unida una apreciación muy baja del aspecto sacerdotal de la religión y una tendencia a considerar que la experiencia íntima era suficiente. Presente la misma enemistad que dos de sus contemporáneos, Dante y Guillermo de Occam, y después de ellos Lutero, hacia el derecho canónico. Consideraba como única fuente de revelación y por consiguiente como único texto de la ley divina a la Biblia o, tal vez, de modo aún más estricto, al Nuevo testamento. Las decretales pontificias son derecho humano. En consecuencia, sólo las creencias contenidas en la Escritura o claramente implícitas en ella son necesarias para la salvación. Estas opiniones, que sugieren de modo tan acusado la creencia protestante posterior, muestran de qué modo tan completo estuvo la Reforma preparada los dos siglos anteriores a su aparición.

El concilio general

Como otros autores de los siglos XIV y XV que estaban convencidos de los defectos de la jerarquía, escogió para ese fin al concilio general, que consideraba como el órgano de la Iglesia para decidir tales disputas.

Transfiere a la iglesia un elemento de su teoría política, dando por supuesto que el cuerpo universal de los fieles cristianos, como el de los ciudadanos de un estado, constituye una corporación y que el concilio general,

como el principio político es su delegado. La dificultad consiste en que esta transferencia requiere que los ciudadanos figuren como miembros de dos corporaciones, sus estados y la iglesia universal, y no hay nada en su teoría de la sociedad que pueda explicar esta forma de ciudadanía dual. Es una concesión motivada porque la teoría de Marsilio era mucho más secular que la concepción dominante en la sociedad a la que tenía que aplicarla.

Por lo que se refiera a la organización, la diferencia importante que establece entre la Iglesia y el Estado consiste, en que el concilio es un cuerpo representativo. Propone que todas las principales divisiones territoriales de la cristiandad (*provinciae*) elijan representantes en la forma que determinen sus gobernantes y en proporción a los números y cualidad de su población cristiana.

Pero el concilio general de Marsilio, tal vez por haberlo querido él así, depende en realidad de los gobiernos seculares, ya que necesita de su cooperación, y si sus decisiones requieren el apoyo de la fuerza para ser llevados a la práctica, tienen que buscar ese apoyo en la coacción aplicada por los estados.

En esencia, la filosofía política de Marsilio es una nueva forma de la teoría de la ciudad-Estado, competente para regular todas las ramas de su vida. A este respecto, representó la forma más pura de aristotelismo naturalista producida por la filosofía medieval, que se anticipa a la resurrección del paganismo producida en el Renacimiento italiano que aparece plenamente madura dos siglos más tarde en Maquiavelo. Tomada en conjunto la teoría de Marsilio, es hasta cierto punto, una transacción. Sus ciudadanos siguen siendo miembros de dos corporaciones, el Estado y la Iglesia. Sin embargo, esta última ha perdido por entero su autoridad, aunque se mantiene todavía la idea de que puede conservarse una creencia común y una disciplina eclesiástica universal.

GUILLERMO DE OCCAM: LA LIBERTAD DE LA IGLESIA

La naturaleza de la lucha contra la *plenitudo potestatis* Papal sostenida en el siglo XIV aparece de modo más claro en las obras del gran contemporáneo de Marsilio, Guillermo de Occam, que en el *Defensor pacis*. La teoría de Guillermo de Occam está elaborada con menos consistencia y es menos completa que la de Marsilio. Guillermo de Occam no trató nunca de formular una teoría política, ya que fue fundamentalmente un dialéctico y un teólogo, pero sus opiniones son menos doctrinarias de lo que lo son a veces las de Marsilio.

Fue portavoz de aquella parte de la orden franciscana a cuyos miembros se denominó "espirituales", que defendieron la pobreza clerical y que habían sido excomulgados por Juan XXII. Su problema era el de los derechos de los súbditos frente a sus gobernantes, la limitación de la autoridad papal soberana en materias de fe y el derecho de una minoría a resistir a la coacción.

La finalidad primordial de nuestro autor consistía en afirmar la independencia de todo el cuerpo de creyentes cristianos contra las pretensiones de un Papa herético. El problema se plantea entre la Iglesia universal y apostólica y la "Iglesia de Aviñón". En relación con Santo Tomás, ambos autores aguzaron en gran medida la distinción entre razón y fe. El contraste se basaba en el hecho de que Duns Scoto y Occam consideraban que la teología hacía referencia de modo principal a las cosas sobrenaturales, conocidas sólo para la fe por medio de la revelación y que tenía, sobre todo usos morales; en tanto que limitaban la filosofía de modo más definido a verdades teóricas que están dentro del poder de la razón natural. Los partidarios de Occam creían que los dogmas importantes como la existencia de Dios y la inmortalidad del alma eran indemostrables, aunque no llegaban a sostener la teoría averroísta de la doble verdad. Intimamente conexa con esta separación de la razón y la fe iba otra distinción entre la razón y la voluntad, que operaba tanto en psicología como entología. Guillermo consideraba la voluntad en el hombre y en Dios como una fuerza y un poder espontáneo de acción no determinados por ninguna razón, y en consecuencia refería la diferencia moral entre el bien y el mal a la voluntad de Dios.

A pesar de la tendencia subversiva del conjunto de la filosofía de Occam, su teoría política tenía una intención

esencialmente conservadora. Los argumentos de Guillermo de Occam se basaban en la antigua distinción e independencia de las autoridades espirituales y temporales y la independencia era factible mientras se diese a cada uno de los poderes una discreción amplia. Si bien no parece haberle interesado mucho la delimitación legal de las dos jurisdicciones. Niega que el poder del emperador derive en ningún sentido del Papa. El poder del emperador deriva de la elección y el colegio de electores representa al "pueblo " y habla en su nombre.

Occam concebía el poder imperial como surgido del consentimiento del conjunto de sus súbditos. Guillermo de Occam atribuía al emperador poderes muy grandes para intervenir en la Iglesia con objeto de reformarla, pero es evidente que los consideraba como excepcionales y que no creía debieran utilizarse sino en una situación extraordinaria, tal como, a su juicio, era la existente en el momento que escribía.

La base de sus ideas políticas era el aborrecimiento profundamente arraigado del poder arbitrario o la fuerza ejercida fuera de la estructura de lo que se consideraba como derecho. En este punto sus principios eran sustancialmente idénticos a los de Sto. Tomás. Todas estas cosas formaban un solo sistema, flexible en sus detalles y que permitía los cambios exigidos por los lugares y las circunstancias, pero excluía las violaciones de los principios bajo él subyacentes. El derecho de u solo pueblo cae dentro de este gran sistema; nunca puede establecer justamente una norma contraria a la ley natural. En consecuencia, todo ejercicio de autoridad tiene que estar justificado por el bien común y por su consonancia con la justicia natural y la sana moral. Sin esa sanción la fuerza es arbitraria. Ésta es la concepción, característica de todo el pensamiento político medieval, subyacente en la oposición de Occam a los actos de papa. El cuerpo del derecho comprendía, tanto para Occam como para el Aquinatense, la voluntad revelada de Dios y los principios de la razón natural, los dictados de la equidad natural y las prácticas comunes de los países civilizados.

La teoría conciliar

Por lo que hace a su creencia en la omnipotencia del derecho, Guillermo de Occam representaba una convicción casi universal en el siglo XIV. Su posición consistía esencialmente en una defensa del saber crítico y el juicio ilustrado de la cristiandad. Como la mayor parte de los hombres del siglo XIV que no se encontraban satisfechos con la religión de la Iglesia, no podía ver expediente más práctico que un concilio general que pusiese frenos al poder de la jerarquía.

Como todos los filósofos escolásticos, tenía una creencia implícita en la razón, así como una absoluta confianza en que la fe cristiana podía imponer su validez por la autoridad que le era inherente. Creía que la decisión final de cualquier punto de doctrina correspondía al cuerpo vivo de la iglesia, depositario de una relación divina. La única fuente en la que era posible aprender esta revelación era la Escritura, con la cual las decretales de los Papas y aun las decisiones de los concilios tenían sólo valor secundario. Daba por supuesto, como los primero protestantes, que una sólida erudición y una investigación honrada pondrían de manifiesto la verdad religiosa. La investigación no es sólo un derecho, sino un deber, y la decisión corresponde a los más sabios y no a ningún poder constituido. Debe haber libertad de investigación, lo que implica, a su vez, libertad de juzgar. De ahí que el gran problema político de la época fuese para él domeñar el absolutismo papal. El mejor expediente que podía imaginar para este fin era una forma constitucionalizada de gobierno eclesiástico por medio de un concilio general que representase el cuerpo sano del saber y la creencia cristianos.

Guillermo de Occam se proponía hacer el concilio ampliamente representativo. Dice de modo explícito que tenía que incluir seglares y no sólo clérigos y no tiene objeciones que oponer a que participen en él incluso las mujeres. La base de la representación debía ser el gran número de corporaciones, tales como parroquias, monasterios o cabildos catedralicios. Lo que propone Guillermo de Occam son las líneas generales de un plan de lo que podría denominarse representación indirecta: las corporaciones religiosas de un determinado distrito elegirían representantes a un sínodo provincial, que a su vez elegirían representantes a un concilio general.

El plan del concilio general defendido por Occam se basaba probablemente de modo más directo en el gobierno de los dos grandes órdenes mendicantes.

- *Los dominicos* que estaba organizada por provincias y a mediados del siglo XIII tenía ya un sistema electoral bien desarrollado para escoger representantes a las diversas asambleas.
- *Los franciscanos* a la que pertenecía el propio autor, adoptó un plan semejante, y en el curso del siglo XIII las diversas órdenes monásticas utilizaban con profusión algún procedimiento similar de representación.

El plan del concilio era, pues, un intento de extender al cuerpo general de la Iglesia un procedimiento ya muy usado y totalmente de acuerdo con la idea predominante de que las corporaciones podían actuar y hablar como unidades.

La filosofía política de Guillermo de Occam, se mueve aún dentro de los límites de la vieja discusión acerca de la relación entre *imperium* y *sacerdotium*, sin embargo, colocó en el centro de la discusión política el problema de la relación entre un soberano y sus súbditos y el derecho de éstos a resistir a aquél por razones de conciencia.

28

Historia de las ideas y las formas políticas 28

Historia de las ideas y las formas políticas 45