



# Sistema e historia en la baja Edad Media

## La opción medieval por la razón en algunas interpretaciones imperialistas de la Donatio Constantini. Vol. 1

Autor:

Bertelloni, Carlos Francisco

Tutor:

Dotti, Jorge Eugenio

1988

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Posgrado



TESIS 1-3-8  
v. 1

SISTEMA E HISTORIA EN LA BAJA EDAD MEDIA

(La opción medieval por la razón en algunas interpretaciones imperialistas de la Donatio Constantini)

TESIS DE DOCTORADO

Autor: Profesor Carlos Francisco Bertelloni ✓

Director: Doctor Jorge Eugenio Dotti

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES-1988

## PROLOGO

Un autor no es clásico porque está en un pedestal sino que está en un pedestal porque es un clásico. Su carácter de clásico no proviene de su ajuste a la tradición ni de su adecuación a un estilo aceptado por el consenso social. Clásico es, ante todo, quien en un momento histórico se ha destacado porque ha dicho algo nuevo y porque eso nuevo es universal. Los clásicos rescatan para el pensamiento motivos desconocidos que valen para todos los hombres y que alteran los criterios con que esos hombres piensan y se comportan en su vida social. En este sentido los clásicos son siempre revolucionarios. La validez de los clásicos, sin embargo, no significa **asentimiento**, sino que ella se refiere al hecho de que la humanidad percibe que los motivos descubiertos por **sus escritos** le conciernen directamente y contribuyen -aunque ellos no se acepten- a esclarecer mejor lo que los hombres son en cuanto tales. A los clásicos, pues, pertenecen todos aquellos que forman parte del gran movimiento del pensamiento a través del que los hombres procuran conocerse mejor a sí mismos. Con los clásicos podemos coincidir o disentir. Pero nadie puede negar su carácter novedoso y universal.

Puesto que todo escrito requiere una justificación, la mejor para estas páginas reside en que ellas vuelven sobre una parte del pensamiento clásico, más precisamente, ellas se ocupan del pensamiento de algunos autores medievales que han contribuido sensiblemente al desarrollo de la teoría política. Ellas se originan en un prolongado período dedicado al estudio de algunos temas de filosofía política correspondientes al período de la baja Edad Media. La fascinación ejercida por el pensamiento de los tres autores que en el siglo XIV se opusieron con mayor vehemencia a

la teocracia papal -y que por ello se convirtieron en clásicos- nos sugirió la búsqueda de un hilo conductor común que favoreciera la exposición de sus ideas políticas, nos motivó a presentar un contexto histórico-doctrinal dentro del que el pensamiento de esos autores pudiera ser expuesto y nos condujo a formular una tesis que constituye la parte resolutive de este trabajo. El hilo conductor lo hemos encontrado en las exégesis de la donatio Constantini llevadas a cabo por Dante Alighieri, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham. El contexto histórico lo hemos presentado sobre la base de una sumaria reconstrucción del pensamiento político cristiano que se desarrolló entre los primeros siglos de nuestra era y la aparición histórica de la donatio. Y por fin la tesis que formulamos -referida al prurito medieval de adecuar la facticidad de la historia a la racionalidad de un sistema- ha sido concluida y elaborada a partir del análisis de la donatio y de las interpretaciones que de ella realizaron los tres autores mencionados.

Las reflexiones resultantes de dicha tarea han sido volcadas en estas páginas con el entusiasmo que acompaña el trabajo de quien descubre el valor y la riqueza de un pensamiento y quiere difundirlo. Razones que no es el caso ni mencionar ni analizar aquí han hecho que en nuestro medio se sustituyera el amor por los clásicos por la ideología y que el tema "pensamiento político medieval" haya quedado reducido a ser un simple sinónimo del pensamiento político de un solo autor de ese período. Pocos han escapado a la carencia absoluta de sentido histórico, al dogmatismo propio de quien identifica la filosofía con un solo autor y a la pretensión de que un sistema filosófico tenga hoy la misma vigencia que tuvo hace siete siglos. Todas esas razones han contribuido a consagrar la ignorancia acerca de un período de la historia de la filosofía y a conspurcar el desencanto por temas cuya atracción solo puede

ser redescubierta si se los estudia históricamente y si se los reconstruye a partir de su génesis.

El objetivo último de este escrito es mostrar que el estudio de la historia de la filosofía medieval debe ser llevado a cabo acentuando su carácter histórico y declinando todo intento de limitarlo al simple examen y exposición de los sistemas. Por más que nuestro enfoque sigue reconociendo la vigencia y el carácter cautivante de la filosofía, él apunta a promover el estudio de su historia, haciéndolo extensivo hasta el análisis de sistemas y doctrinas formulados en el pasado, pero que deben servir como puerta de ingreso a la comprensión histórica integral de ese pasado. La donatio y algunas de sus interpretaciones constituyen, en este caso, la puerta que nosotros hemos elegido para contribuir al mejor conocimiento de un período de la Edad Media.

## I N T R O D U C C I O N

En virtud de su fuerte oposición a la doctrina teocrática del papado medieval, Dante, Marsilio y Ockham han pasado a la historia de las ideas políticas como los más firmes defensores de la autonomía del poder civil. Ellos fueron, en efecto, los primeros pensadores políticos medievales que sostuvieron la independiencia absoluta del poder temporal respecto del eclesiástico y, por esa razón, ellos señalan el momento cronológico a partir del que la Edad Media comienza a elaborar una teoría política en la que tiene sus raíces la moderna concepción laica del Estado.

Siempre que se procura reconstruir el desarrollo genético de cualquier problema doctrinal o filosófico dentro de un determinado fragmento histórico suele verificarse la frecuente aparición de ciertos temas reiterativos. Ello sucedía durante nuestro examen de las doctrinas políticas dantesca, marsiliana y ockhamista. Algunos de sus temas, en efecto, se presentaban asumiendo constantemente el carácter de lugares recurrentes y llegaban, en muchos casos, a transformarse en verdaderos leitmotivs de la literatura filosófico-política de la época.

Quien posea una cierta familiaridad con el pensamiento político medieval seguramente habrá encontrado, entre esos temas repetitivos, la permanente aparición de uno en particular que, en forma insistente, está presente en casi todos los escritos políticos del período. Se trata del presunto acto de donación del emperador Constantino en favor del papa Silvestre. Este acto es conocido como donatio Constantini y ha llegado hasta nosotros a través de la falsificación que lleva el nombre de Constitutum Constantini. Sin duda el documento fue concebido en forma tan inteligente por sus creadores que, a partir del momento en que es puesto en circulación, prácticamente todos los escritos que directa o indirectamente concier-

nen al tema político tienen que ocuparse de él. Es así como, desde el siglo VIII hasta la demitificación llevada a cabo por Lorenzo Valla, casi no se registran textos que prescindan de la consideración de los contenidos teóricos implícitos en la donatio.

La obstinada aparición del tema de la donatio en la mayoría de los escritos políticos medievales, sean éstos teocráticos o defensores de la autonomía del poder secular, ha orientado desde hace largo tiempo el interés de los estudios hacia el análisis de distintos aspectos del Constitutum. Estos estudios fueron llevados a cabo tanto desde puntos de vista históricos como doctrinales. Actualmente, después de un detenido examen de la recepción y de las consecuencias del documento en la literatura jurídica y política del medievo, parece justo rescatar una vieja afirmación de Hodkin para transformarla en sentencia clásica acerca del problema: la trayectoria medieval de la donatio Constantini puede ser identificada con la misma historia de la Edad Media<sup>(1)</sup>.

El juicio de Hodkin, con todo, parecía reservado solo a la influencia de la donatio en el orden de los puros hechos históricos y, en todo caso, también alcanzaba a la importancia del Constitutum en el campo de la historia política. Sin embargo, y a causa de esa misma limitación, ese juicio resulta insuficiente y hoy exige ser completado por otro, extensivo ahora hasta los aspectos relativos a la influencia de la donatio en el ámbito de la filosofía política. Obviar este segundo juicio significaría, en efecto, no solo pasar por alto el ya mencionado hecho de que la donatio estuvo presente en casi todos los escritos políticos medievales sino además, y sobre todo, olvidar la relevante circunstancia de que ella fue uno de los documentos que más decididamente influyó sobre las ideas políticas del período. La naturaleza misma del Constitutum exige superar los enfoques meramente históricos

---

(1) v. Hodkin, T., Italy and her Invaders, Oxford, 1899, T. VII, p. 153

e histórico-políticos para llegar a su análisis desde una perspectiva estrictamente teórica, que es competencia de la filosofía y de la filosofía política.

En efecto, el peso que ejerció el Constitutum en el desarrollo del pensamiento político medieval y la fuerza con que marcó el rumbo de su desarrollo permite comparar sus repercusiones en el campo de la teoría política con la influencia que en el orden de las ideas estrictamente filosóficas tuvieron algunos de los textos que la Antigüedad transmitió a la Edad Media y que señalaron de antemano la orientación que habrían de tomar las futuras discusiones filosóficas medievales. De allí que no parezca exagerado afirmar que los contenidos ideológicos implícitos en la donatio fueron, por lo menos en cuanto al alcance de sus efectos y en cuanto a la repercusión de sus consecuencias, algo así como nuevas preguntas porfirianas que el pasado volvía a transmitir, pero esta vez no al pensamiento filosófico, sino al pensamiento político.

Las preguntas y los problemas planteados por el Constitutum exigían, sin duda, una respuesta. Por ello, de la misma manera como las preguntas de Porfirio habían constituido un desafío para la filosofía, también los contenidos ideológicos de la donatio fueron un verdadero reto que puso a prueba al pensamiento político medieval en su capacidad de encontrar nuevas soluciones a las dificultades de carácter doctrinal que planteaba el documento. De este modo la donatio se transformaba en una suerte de constante exigencia que, por una parte, motivaba al pensamiento político a ponerse en movimiento con todos sus recursos para generar nuevas respuestas, y por la otra lo incitaba a desarrollar nuevos temas filosófico-políticos. Estos temas y aquellas nuevas respuestas pasarían a engrosar así el patrimonio de ideas del Occidente medieval con el consiguiente enriquecimiento de su teoría política. Numerosos son, en este sentido, los trabajos dedicados a recoger las distintas soluciones políticas y jurídicas que la literatura medieval aventuró

como respuesta a las sugerencias provenientes de la donatio<sup>(2)</sup>. La importancia que tuvieron los efectos teóricos del Constitutum registrados por la historia del pensamiento político y jurídico fueron, en efecto, demasiado importantes como para que la problemática global referida a la donatio quedara exclusivamente en manos de la investigación historiográfica e histórica. De allí que haya sido, no la historia, sino la historia del pensamiento filosófico-político la que heredó el problema. Fue esta última, en consecuencia, la que avanzó más allá de las cuestiones tocantes a la fecha, a lugar de origen y al presunto autor del documento para pasar a ocuparse del estudio de los problemas teóricos que surgen a partir de las interpretaciones medievales acerca de sus contenidos jurídicos y políticos. En nuestro caso nos hemos limitado a recoger solo tres interpretaciones que, al mismo tiempo que señalan el fin de la interpretación medieval de la donatio, implican ricos contenidos teórico-políticos acordes con el alto nivel **logrado por** el pensamiento de los autores escogidos. Las exégesis de la falsificación realizadas por Dante, Marsilio y Ockham constituyeron de alguna manera una suerte de paradigma de lo que podía llegar a ser la especulación política medieval en su momento de apogeo.

La tradición inaugurada por el estudio de la donatio tiene ya larga data. Ella comienza con el escepticismo acerca de su historicidad, exteriorizado por una inquieta mentalidad del siglo X<sup>(3)</sup>. Nuestro trabajo ha sido motivado, por

(2) Entre los más importantes se cuentan los trabajos de G. Laehr, Die konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, Berlin, 1926, y el más reciente de D. Maffei, La donazione di Costantino nei giuristi medievali, Milano, 1964.

(3) Cfr. Ullmann, W., A History of Political Thought: The Middle Ages, Middlesex, 1965 (en la trad. esp. Historia del pensamiento político en la Edad Media, Barcelona, 1983, p. 94). Otón III, gracias a las informaciones de Juan el diácono, desconoció la historicidad de la donatio y procedió tal como ella decía que había procedido Constantino con Silvestre, es decir, cedió al Papa Silvestre II territorios y, de ese modo actuó irónicamente del mismo modo como la leyenda decía que había actuado Constantino.

una parte, por la convicción acerca de la necesidad de llevar adelante una tarea que, en rigor, ya ha sido iniciada por esas primeras dudas acerca de la historicidad de la donatio. Por otra parte, esa motivación es completada por la seguridad de que, a pesar del carácter plurisecular del interés despertado por ella, la donatio presenta aún problemas que no han sido definitivamente resueltos y que esperan un tratamiento científico. **Por ejemplo,** un problema filosófico nuclear del documento es el que concierne en particular al significado de la falsificación en relación con la mentalidad del hombre medieval. Otro problema, también filosófico, es el que se refiere al significado de las interpretaciones de la donatio en relación con la mentalidad de sus intérpretes medievales.

Es por ello que el trabajo de examen del Constitutum y de tres de sus interpretaciones, que emprendemos aquí, trasciende las cuestiones que ocupan a la crítica histórico-filológica e inclusive pretende ir más allá de los problemas exclusivamente políticos implícitos en el documento. Aunque un análisis de estos últimos, en efecto, no ha sido excluido, ya que constituye el punto de partida de cualquier enfoque del problema, dicho análisis exige ser completado por otro, extensivo hacia los aspectos filosóficos que plantea la donatio. De allí que la perspectiva de nuestro análisis sea doble: si bien ella comenzará abordando el contenido político de la donatio, concluirá refiriéndose a los temas específicamente filosóficos implícitos en el documento. Ello implica, ciertamente, -a pesar de nuestra insistencia sobre la necesidad de plantear históricamente los problemas de la filosofía política- un retorno a la filosofía, pues es solo ésta la que dispone de los medios para dar una última palabra sobre el verdadero significado de la falsificación. Nuestra perspectiva, pues, que comienza siendo histórica, pasa por la política y termina recurriendo a la filosofía; ella es, pues histórico-política y también filosófica.

Las razones que justifican la elección de dicha perspectiva y que fundamentan su colocación en el centro de esta investigación obligan a adelantar la formulación de la primera parte de una hipótesis de trabajo que debe servir como clave de lectura de estas páginas: la indagación filosófica del texto de la donatio permite encontrar en ésta algunos significados ocultos que, escondidos bajo la intención aparentemente solo política del texto, pueden ofrecer algún dato acerca de la forma mentis del falsario y pueden contribuir de ese modo tanto a caracterizar las estructuras intelectuales como a tipificar las formas de pensamiento del hombre medieval.

A partir de la búsqueda de esos significados en el mismo texto del Constitutum nuestro examen proseguirá ocupándose de algunas exégesis medievales de su contenido. Objetivo de este segundo paso es explicar el significado de esas exégesis dentro del contexto del pensamiento político de cada uno de los exégetas escogidos como hilo conductor de la última parte del trabajo. Ello permite adelantar ahora también la segunda parte de nuestra hipótesis de trabajo: no solo en el texto de la donatio sino incluso en sus interpretaciones es posible encontrar rica información acerca de la mentalidad de los intérpretes del documento. Se trata pues de poner de manifiesto los significados implícitos tanto en la mentalidad del falsario como en la de los exégetas de la falsificación. Nuestro problema será, pues, explicitar la visión medieval de la realidad a través del análisis del texto de la donatio y a través del examen del contenido de algunas de sus interpretaciones. El problema debe ser abordado por la filosofía, pues es ésta la que tiene a su cargo la misión de evidenciar las estructuras preconceptuales presentes en las formas de pensamiento de cada época histórica.

Los significados que busquemos y las estructuras de pensamiento implícitas en ellos revelarán la cosmovisión de la realidad y la actitud medieval frente a ella. Esta cosmovisión y esa actitud están escondidas bajo la redacción de un documento

de aspecto exterior exclusivamente político y bajo las interpretaciones de ese documento que también aparentan tener solo un contenido político. La cosmovisión que debe ser encontrada constituye una radical toma de posición frente a la realidad, propia de una época histórica. Esta cosmovisión es anterior a expresiones conceptuales como lo son la filosofía y el pensamiento político. De este modo, tanto el texto de la donatio como sus interpretaciones se transforman en un instrumento óptimo y en un excelente recurso para descubrir detrás de ellos la forma mentis del medievo.

El objetivo de examinar el texto del Constitutum y su recepción en algunos escritos políticos de la baja Edad Media para encontrar allí tomas de posición radicales y prefilosóficas frente a la realidad está formulado en el título y en el subtítulo escogidos para presentar este trabajo. En efecto, con el título Sistema e historia en la baja Edad Media pretendemos resumir la alternativa frente a la que se encontraban tanto el falsario como los intérpretes de la falsificación. La alternativa de ambos era precisamente ésta: sistema o historia. Para ambos se trataba de escoger entre la racionalidad, la generalidad y la universalidad propias del sistema y la facticidad propia de la historia. Siguiendo una inveterada tendencia a sobreponer la legalidad de la razón a la facticidad de lo real, la opción del falsario y de los intérpretes del Constitutum se orientó claramente en favor del sistema que engloba los hechos con una ley abarcante de toda la realidad y homogeneizante de su diversidad. Es por ello que el subtítulo La opción medieval por la razón en algunas interpretaciones imperialistas de la donatio Constantini procura poner de manifiesto que, del mismo modo como el Constitutum constituye un caso paradigmático del prurito medieval de adecuación de la facticidad de la historia a la racionalidad del sistema, también las interpretaciones del documento que son analizadas en el cuerpo del trabajo reiteran el mismo modus operandi del falsario y delatan detrás de sí la misma actitud frente a la realidad que estaba presente en la men-

talidad del autor de la falsificación.

A través de la lectura de las páginas que siguen podrá percibirse que el punto de partida de esta investigación, es decir, el análisis del texto del Constitutum, ya ha sido realizado, aunque en forma incidental, por un eximio historiador y estudioso del pensamiento político medieval, Walter Ullmann. Sus breves y fugaces, pero al mismo tiempo atinadas intuiciones, nos han sugerido continuar los análisis de la forma mentis medieval aplicando el modelo interpretativo que, curiosamente, Ullmann solo insinúa al pasar en notas de pié de página de algunos de sus libros. Por ello, si nuestra investigación pretende alguna originalidad, ella solo se resuelve en la explicitación total del modelo de lectura del Constitutum sugerido por Ullmann y, sobre todo, en su aplicación a las interpretaciones de la donatio llevadas a cabo por Dante, Marsilio y Ockham.

Este escrito, pués, tiene dos objetivos. El primero es continuar el camino abierto por el gran historiador británico; el segundo es mostrar que la lectura interpretativa del Constitutum realizada por Ullmann tiene una validez no limitada al texto de la donatio sino extensiva hasta las interpretaciones medievales de ese texto. Por ello, el núcleo de nuestro trabajo se resuelve en poner de manifiesto que esas interpretaciones medievales de la donatio Constantini procuran adecuar, como ya lo había hecho el falsario, los hechos que el documento presenta como históricos al sistema explicitado y formulado en la doctrina política sostenida por cada uno de los autores mencionados.

Sobre la base de la adecuación señalada podrá concluirse que la tesis que afirma el acomodamiento del factum histórico a la racionalidad de una doctrina y de un sistema de cuya objetividad y veracidad no se duda, no solamente es aplicable a las falsificaciones medievales como la donatio sino que esa tesis también parece apropiada para entender las interpretaciones medievales de ese texto. Y es a partir de la verificación de esta última adecuación que se podrá extraer una con-

clusión relevante que concierne a la naturaleza de la cosmovisión intelectual del medievo, tal como esa cosmovisión está expresada en el pensamiento de los autores cuyo análisis proponemos. Esa conclusión, en efecto, puede formularse diciendo que, por lo menos para esos autores, se trataba de acomodar la facticidad del curso histórico a la normatividad del sistema. En otras palabras, para ellos se trataba de hacer compatible lo que es con lo que debe ser. De este nodo resultará claro que el binomio historia-razón, recurrente en la historia de la filosofía, también tuvo su aparición en el escenario medieval. Con todo, su presencia durante este período estuvo caracterizada por la peculiaridad de que el papel predominante y protagónico correspondió -ateniéndonos al texto de la donatio y de las interpretaciones que de ella analizamos- al segundo término del binomio. Fue, en efecto, el prurito de la racionalidad y de la sistematización el que logró imponerse sobre la particularidad y sobre la facticidad de la historia.

Puesto que dentro de la génesis de la historia del pensamiento político medieval la donatio constituye solo un momento de una larga historia de argumentaciones y contraargumentaciones políticas varias veces secular, será necesario presentar someramente el desarrollo de este pensamiento político desde sus orígenes hasta la aparición de la donatio en el siglo VIII. Esta, en efecto, surge como un argumento más entre una serie de razones que la nascente teocracia pontificia utilizaba en defensa de sus pretensiones. Pero aunque era un argumento más, las características propias de la donatio la distinguían del resto de los argumentos que hasta ese momento habían sido esgrimidos por el Papado en apoyo de sus aspiraciones políticas temporales. De allí que sea necesario conocer la génesis de la teoría política medieval que culmina en la donatio para poder percibir con claridad el lugar que, dentro de esa teoría, ocupaba la donatio y para **captar las peculiaridades** de esa genial invención del pontificado creada como hecho histórico pero con veladas consecuencias de carácter teórico implícitas en ella.

En consecuencia, la estructura de nuestro trabajo será la siguiente: en primer lugar reconstruiremos brevemente las ideas políticas medievales que, en sus vertientes occidental y oriental, preceden a la aparición de la donatio y se desarrollan hasta el siglo VIII. En segundo lugar caracterizaremos las notas propias de la donatio haciendo incapié en su carácter atípico, es decir, en sus diferencias respecto de los otros argumentos de que disponía el Papado para apoyar sus pretensiones in temporalibus. En tercer lugar nos referiremos a la evolución de las implicaciones teóricas contenidas en la donatio entendida como argumento fáctico e histórico; ello significará referirse a la doctrina imperial que -curiosamente!- estaba sugerida en ese documento que era de origen curialista. Esta doctrina imperial suele atribuirse erróneamente a Carlomagno, pero parece más bien haber sido elaborada en ámbito papal e insinuada precisamente en el Constitutum con el aparente propósito de legitimar, en el momento oportuno, el traspaso del poder político del Imperio al Papado. Aunque la teocracia papal había comenzado a gestarse a partir del siglo V, es precisamente en la donatio donde esa teocracia tiene su nacimiento formal. Es por ello que la donatio tiene que ser considerada como la primera expresión abierta de la teocracia en el Occidente latino.

Ahora bien, puesto que el argumento del traspaso histórico de la soberanía del Emperador de los romanos al Papa, tal como lo acreditaba la donatio, irritaba y contradecía los contenidos teóricos del pensamiento político de los autores que defendían la independencia y la legitimidad del poder temporal, éstos, en virtud de su posición defensiva del derecho del Imperio al ejercicio de la autoridad y del poder político extra Ecclesiam, reaccionaron contra este argumento. Esta reacción, que es el tema de nuestro análisis, se tradujo en diversas interpretaciones que esos autores efectuaron del hecho histórico del que la donatio pretendía dar testimonio. En efecto, estos autores, que no dudaban de la historicidad de los hechos a que se refería la donatio, reaccio-

naron frente a esos hechos, y su reacción se tradujo en una interpretación.

De esos autores imperialistas hemos escogido solo a tres que consideramos como los representantes más destacados de la línea defensora de la independencia del poder temporal. Aunque no se cuenta entre nuestros objetivos la exposición detallada del pensamiento imperialista, sino que solo pretendemos mostrar el modo como ese pensamiento se confronta con la donatio y como la interpreta, será necesario presentar una síntesis del pensamiento político de cada uno de esos autores para luego exponer el lugar que sus interpretaciones de la donatio ocupan dentro de su pensamiento. A partir de esas interpretaciones podremos concluir la tesis adelantada más arriba: la actitud formal de esos tres autores frente a la donatio es sorprendentemente coincidente entre sí y coincide además con la actitud del inventor del documento de donación. Esa actitud consiste en transformar el significado y el contenido curialista del hecho histórico de la donatio, tal como había salido de la pluma del falsificador, para atribuirle un significado y un contenido imperialista, acorde con la doctrina política sostenida por cada uno de esos tres autores.

Dante, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham, pués, no hicieron otra cosa que reiterar la conducta del inventor de la famosa falsificación. "tambien ellos adecuaron el hecho "histórico" de la donación a la doctrina política que cada uno de ellos sostenía como verdadera. Sin duda, esa adecuación implicaba una atribución del carácter de "más verdadera" a la doctrina construída con la razón que al hecho histórico relatado por el documento de donación. Es por ello, precisamente, que procedieron a la tarea de acomodamiento del factum a la ratio. Este trabajo procura poner de manifiesto la opción por la razón tal como dicha opción ha sido ratificada por las interpretaciones de la donatio presentes en los textos políticos de los tres autores elegidos como hilo conductor de este estudio. Ninguno

de ellos pudo escapar a la urgencia de amoldar la historia a las prescripciones de la razón, Sus lecturas de la donatio son una evidente prueba de ello.

La necesidad de poner un límite a una investigación que por sí ya es extensa y que invita a examinar una a una las interpretaciones de la donatio realizadas por cada autor político de la Edad Media ha exigido acotar el marco de este trabajo reduciéndolo a tres autores. Esa reducción, sin embargo, no quiere significar ni insinuar la ausencia, en otros autores políticos medievales de la misma actitud y de la misma opción por la razón. Estas páginas quieren ser un estímulo que haga extensiva la hipótesis de trabajo que hemos aplicado en ellas hacia la multitud de textos políticos medievales que, desde su reposo de siglos, aún esperan pacientemente la curiosidad de un lector.

P R I M E R A P A R T E: EL CAMINO

HACIA LA DONATIO CONSTANTINI.--

I.-El tránsito del Imperio Romano desde  
la antigüedad hasta la Edad Media

La donatio Constantini decía, entre otras cosas, que el emperador Constantino había cedido al Papa Silvestre I la soberanía sobre las regiones occidentales del Imperio. Por otra parte, si bien la donatio no lo decía explícitamente, ella por lo menos sugería que si Constantino se había trasladado hacia Bizancio para instalarse allí como cabeza de la parte oriental del Imperio, había podido hacerlo porque el Papado así se lo había permitido. En efecto, el gesto relatado en el documento de donación, según el cual Constantino habría intentado entregar su corona imperial al Papa y el rechazo por parte de éste de esa corona permitiendo con ello al Emperador llevarla consigo hacia Oriente<sup>(1)</sup>, no quería significar otra cosa que el consentimiento papal al hecho de que Constantino fuera Emperador de la parte oriental del Imperio Romano. El gesto del consentimiento quería insinuar pues, que si Constantino seguía siendo Emperador en Oriente lo era por voluntad papal<sup>(2)</sup>. En última instancia el Constitutum quería dejar bien claras dos cosas: la primera, que no solo la soberanía sobre la parte occidental del Imperio sino también la soberanía sobre su parte oriental pasaban antes por el Papa que por el Emperador; la segunda, que si éste era soberano, lo era gracias al placet del Papa Silvestre I. En otros términos, las implicancias de la donación constantiniana no solo concernían a la parte occidental del Imperio sino que también afectaban a su parte oriental. El alcance de esas implicaciones era que la sede originaria

(1) Cfr. Constitutum Constantini (ed. H. Fuhrmann), Fontes Iuris Germanici Antiqui (MGH) X, Hannover, 1968, p. 92, 253/5.

(2) v. Illmann, W., A Short History of the Papacy in the Middle Ages, Londres, 1972 (en la trad. ital. Il Papato nel Medioevo, Roma-Bari, 1975, p. 85).

de la soberanía sobre todo el Imperio Romano estaba primero en el Papa y recién después en el Emperador.

Las alusiones del Constitutum al Imperio muestran que éste constituía, prácticamente, el tema central del documento. Ello obliga, pues, a organizar toda exposición orgánica acerca de la donatio y de sus consecuencias filosófico-políticas comenzando por una sumaria presentación de la génesis de ese Imperio. La comprensión del periplo seguido por el Imperio Romano desde sus antecedentes griegos, pasando luego por su desarrollo en el mundo romano y culminando finalmente en su evolución medieval, resulta imprescindible para entender de qué hablaba la donatio cuando se refería al Imperium Romanum. Solo una clara formulación de la problemática que gira en torno de la historia de ese Imperio, es decir de la primera institución política que aparece en el mundo occidental, permitirá acceder a la inteligencia cabal de los objetivos que se planteó el inventor de la donatio cuando puso en circulación la supuesta transferencia de la soberanía imperial en beneficio del Papado.

El problema del Imperio puede ser presentado comenzando con una referencia preliminar a la Política de Aristóteles. Si nos atenemos al contenido de ese texto, la política y lo político se resuelven dentro de la pólis, es decir, en el ámbito de la ciudad-estado griega. De hecho, la tarea del estagirita consistió en formular, teóricamente, la concepción latente en la época acerca del lugar natural de la política. Ese lugar natural, esa pólis, aún no había logrado ser expresada conceptualmente, y es por esa razón que Aristóteles se transformó en un excelente intérprete de la concepción dominante acerca de la función y de la naturaleza de la pólis.

Con todo, mientras Aristóteles escribía la Política, los supuestos básicos contenidos en ese libro estaban aproximándose a su crisis. La pólis griega, en efecto, estaba comenzando a dejar de ser considerada como el lugar natural de la política y ese lugar estaba comenzando a ser sustituido por

una nueva concepción y por una nueva idea cosmopolita de lo político. El lugar de la política pasa así desde la ciudad-estado hacia el mundo y, de ese modo, la entidad política que a partir de esa sustitución exige una justificación teórica no es más la pólis sino el Imperio. Las aspiraciones de este Imperio no se limitaban al ámbito de la ciudad sino que se extendían a escala mundial. La pólis deja así paso al mundo. El fundamento teórico de la nueva concepción lo suministra la nueva filosofía, el estoicismo, y el protagonista político principal de la realización fáctica de esta nueva unidad política fue Alejandro Magno. El cambio político cualitativo introducido por el Imperio helenístico consistió, pues, por una parte en el hecho de que lo político ya no será concebido en términos de ciudad-estado sino en términos mundiales; por la otra en el hecho de que el ámbito en que se encontrará colocado el hombre no es más la ciudad sino que el hombre será en lo sucesivo ciudadano del mundo. El ideal político helenístico coincide así con la filosofía estoica y el núcleo alrededor del cual se constituye la nueva entidad política es el mundo mediterráneo.

Sin embargo, la hegemonía y el brillo del Imperio helenístico no perdura. Luego de la muerte de Alejandro en el 323 AC el Imperio queda en manos de sus sucesores y, como suele suceder con toda institución que llega al cenit de su esplendor y de su desarrollo, también ese Imperio conoce la decadencia y la disgregación. Entre los siglos III y II AC la hegemonía que había ejercido el Imperio helenístico y que se irradiaba hacia el mundo conocido desde el núcleo mediterráneo, comienza a pasar de manos griegas a manos romanas. Mientras el apogeo de la hegemonía de lo que en el futuro será el Imperio Romano coincide con la gran personalidad política de Augusto y con la aparición histórica de Cristo, la necesidad que este nuevo Imperio tenía de justificarse históricamente la satisface Virgilio. Así es como al mismo tiempo que Augusto logra consolidar el dominio romano sobre una gran extensión territorial, Virgilio otorga

a ese dominio la justificación que Roma necesitaba para legitimar su tarea política. El gran mito que Roma estaba exigiendo para encontrar su lugar histórico como caput mundi lo encuentra en la Eneida de Virgilio. Allí, en efecto, el poeta pone en boca de Júpiter una promesa de eternidad en el tiempo y de ilimitación en el espacio en favor de los romanos: "a ellos no les pongo límites ni en el tiempo ni en el espacio, les concedo un Imperio sin fin"<sup>(3)</sup>. De ese modo Roma adquiere, por muchos siglos, la seguridad de que será eterna y de que su Imperio perdurará en el tiempo. Cristo, Augusto y Virgilio constituyen así el tríptico histórico-político-cultural que se identifica con la era romana del apogeo y del triunfo.

La promesa de Júpiter, que expresada poéticamente Virgilio había incorporado a la epopeya romana, no era más que la autoconciencia que el nuevo Imperio tenía de sí mismo. Roma estaba tan convencida de su papel como potencia mundial que Virgilio no hace otra cosa que poner ese convencimiento en la poesía y entregarlo a sus contemporáneos. Con todo, la promesa de Júpiter tampoco fue duradera. Luego de su apogeo, también el Imperio Romano, que abarcaba extensísimas zonas en Oriente y en Occidente, comienza a conocer su decadencia, conocida e identificada con la época del bajo Imperio. El ocaso comienza a fines del siglo II y principios del siglo III por razones simples. Roma, que era la cabeza del Imperio, empieza a perder espacio y prestigio políticos que comienzan a ser ganados por las provincias. En efecto, tan pronto como éstas logran una victoria militar sobre alguno de los pueblos lindantes con el Imperio, el jefe militar de esa victoria solía ser colocado por sus subordinados al frente de esa provincia. De ese modo, las victorias militares dejaban de ser victorias de Roma para serlo de sus provincias satélites. Paulatinamente Roma pierde la capacidad de designar los gobernantes de sus provincias y esa capacidad es asumida por éstas. Ésto era lo mismo que decir que el Imperio comenzaba a

---

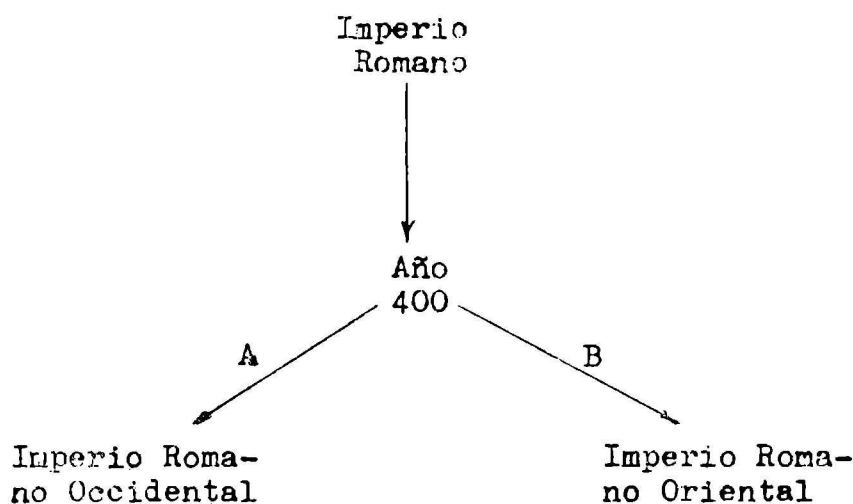
(3) Eneida, I, 278/9.

disgregarse.

Simultáneamente con este proceso, el Cristianismo, que había comenzado siendo una insignificante secta religiosa de origen oriental, se difunde en todo el mundo romano y se beneficia, a principios del siglo IV, con un edicto de tolerancia. Culminando una carrera que no puede sino calificarse de exitosa, el Cristianismo es declarado, a fines del siglo IV, en el año 380, religión oficial del Imperio. Pocos años después, y luego de la muerte del Emperador Teodosio, el Imperio se divide. Aunque aún no consagrada, esa división ya existía. El Imperio estaba constituido por una parte oriental y por otra occidental. Ahora, con la institución oficial de un Emperador en cada una de esas partes, la división es ratificada. Honorio queda en Occidente y Arcadio en Constantinopla, es decir en la ciudad que en el 326 había fundado Constantino y que será la que acogerá, pocos años más tarde, lo que reste del Imperio Romano después de la caída de Roma.

La división del Imperio coincide con dos hechos relevantes. Por una parte comienzan las rivalidades y las luchas entre sus dos partes. Ello contribuye sensiblemente al debilitamiento de lo que hasta ese momento había sido una gran unidad. Por la otra, pocos años más tarde, en el 406, los bárbaros comienzan a invadir Occidente violando la frontera del Rin. Tanto las luchas entre las dos partes del Imperio como las presiones que Occidente recibe de los invasores que vienen del norte hacen que el Imperio Romano quede reducido exclusivamente a su parte oriental. En efecto, en el año 476 Rómulo Augustulo, último Emperador romano de Occidente es depuesto por un rey bárbaro que, pomposamente, asume el título de Emperador. Con ello queda definitivamente consagrada la desaparición del Imperio occidental. En Europa solo quedan pueblos bárbaros gobernados por pequeños reyes que, con su gente, bajan del norte y se instalan en las distintas zonas del continente. El Imperio Romano, continuador del gran Imperio Romano de Oriente y Occidente y conocedor de la plenitud de que gozó en la época de Augusto, se refugia en Constantinopla.

Entre la caída de Roma en el año 410 y la coronación de Carlomagno en el año 800, es decir durante casi cuatro siglos, se suceden en Occidente los llamados "siglos oscuros". Teniendo en cuenta que tanto la bifurcación del Imperio Romano a fines del siglo IV como la desaparición de la parte occidental de ese Imperio a comienzos del siglo V fueron ambos hechos históricos que tuvieron lugar en fechas que pueden ser consideradas casi coincidentes, es decir en torno del año 400, podemos esquematizar la trayectoria que hemos reconstruido hasta aquí del siguiente modo:



Para poder llegar a la donatio Constantini es necesario seguir los pasos que precedieron a su aparición histórica. Es por ello que los capítulos siguientes no solamente deberán dar cuentas del desarrollo del pensamiento político cristiano que tuvo lugar en cada uno de los períodos representados por los fragmentos A y B del gráfico, sino que además ellos deberán establecer los vínculos existentes entre cada uno de esos fragmentos con los otros. De hecho, el significado histórico de la donatio no se entenderá si no se logra relacionar esos fragmentos entre sí. De allí que, en primer lugar, habrá que esquematizar brevemente la géne-

sis del pensamiento político cristiano desde la aparición histórica del Cristianismo hasta la división del Imperio. En segundo lugar se deberá presentar el pensamiento político cristiano tal como se desarrolló en Occidente a partir de la división del Imperio; en este caso habrá que referirse a la génesis del pensamiento político del Cristianismo occidental y dentro de ella habrá que señalar los pasos a través de los cuales se desarrollaron, a partir del siglo V, las ideas políticas que culminaron con la donatio. Y en tercer lugar habrá que exponer brevemente el pensamiento político cristiano, pero propio del Imperio Oriental, pues entre los motivos que dieron lugar al surgimiento de la donatio se cuentan, entre otros, los choques entre las ideas políticas cristianas de Oriente y de Occidente. Resulta, pues, de fundamental importancia para entender las causas de la aparición de la donatio, conocer las relaciones entre los fragmentos A y B del gráfico anterior.

A modo de resumen introductorio a lo que deberá ser explicitado más detalladamente en los capítulos siguientes, puede adelantarse que desde la aparición histórica de Cristo y durante los dos primeros siglos de nuestra era, no hubo un pensamiento político cristiano propiamente dicho. Hubo sí algunas referencias, que buenamente pueden ser llamadas políticas, en los escritos de los apologistas y de los primeros padres de la Iglesia. En ellas, sobre la base de algunas ideas que ya habían sido enunciadas en el Evangelio, esos primeros cristianos apuntaban a señalar el carácter puramente religioso del Cristianismo y la apoliticidad de un movimiento que ellos concebían solamente como espiritual. Luego de una rápida reconstrucción del panorama de las ideas políticas del Cristianismo de los dos primeros siglos, correspondiente al capítulo II, el capítulo III se ocupará de Orígenes, que fue quien posiblemente insinuó por vez primera un cambio de rumbo en la orientación originaria del Cristianismo primitivo. Ese cambio, que sin embargo no defina-

taba aún explícitamente el propósito de llevar el Cristianismo hacia el Estado, fue asumido, además, por Juan Crisóstomo en Oriente y por San Ambrosio y San Agustín en Occidente. Es verdad que en todos ellos no se percibe todavía una voluntad expresa y formal de legitimar el Estado a través de una ratificación eclesiástica, pero sí hay en ellos una clara tendencia hacia la justificación de ese Estado y de la autoridad política recurriendo a una confirmación que debe provenir del poder eclesiástico. De la verdadera ruptura con el carácter estrictamente espiritual del Cristianismo primitivo anterior a la división del Imperio se ocupa el capítulo IV, que estudia la irrupción en Occidente de las ideas teocráticas introducidas por Gelasio I en el siglo V y que culminan en el siglo VIII con la aparición de la donatio e inmediatamente después con la coronación de Carlomagno como Emperador. Es en este período de tres siglos que se verifica la construcción de los fundamentos del monumental edificio teórico de la teocracia; ella comienza con la atribución gelasiana de mayor importancia (gravius pondus) a la autoridad espiritual respecto de la autoridad temporal. Antes de Gelasio, en efecto, el Cristianismo nunca había pretendido avanzar formalmente sobre el poder temporal. Dentro de este proceso, el capítulo V presentará la concepción político-religiosa del Imperio Oriental y la idea acerca del Cristianismo que se desarrolla en Constantinopla. Precisamente, las ideas que acerca del Cristianismo se desarrollaron en Occidente y en Oriente llegan a una dura confrontación que, por un lado, es el origen de la donatio y que por el otro constituye la más remota causa del pensamiento político medieval en el sentido estricto del término.

A efectos de reconstruir los antecedentes que dieron lugar a la aparición histórica de la donatio es necesario, en consecuencia, tener en cuenta una situación histórica que, comprometiendo a Oriente y a Occidente, abarca funda-

mentalmente tres problemas. El primero tiene que ver con la nueva corriente "política" del Cristianismo. Esta aparece bien identificada recién con Gelasio I y surge casi inmediatamente después de la división del Imperio Romano. El segundo problema concierne al hecho de que esa división coincide prácticamente con el comienzo en Occidente de lo que la historiografía canónica llamó "años oscuros". Y el tercero se relaciona con la desaparición, durante esos años oscuros, del Imperio Romano de Occidente y con su refugio en Oriente.

A la luz de esta triple situación puede percibirse fácilmente que el análisis del período histórico previo a la aparición de la donatio exige, por un lado, revisar la situación del Cristianismo y de sus relaciones con el poder político antes de la división del Imperio y en cada una de las partes del Imperio dividido y, por el otro, establecer las relaciones existentes entre cada una de esas partes. En nada queda disminuida la importancia de dicho análisis por el hecho de que el Imperio hubiera desaparecido en Occidente, pues lo que se analiza en este caso no es el Imperio mismo sino la situación política y religiosa occidental después de esa desaparición. De allí que una rápida revisión de la trayectoria política del Cristianismo dentro del Imperio Romano resulte un elemento clave para entender los motivos de aparición y el significado histórico de la donatio Constantini. Esta, en efecto, no tenía otro objetivo que resolver, desde la perspectiva eclesiástica, un problema imperial: el de la soberanía del Imperio. Por ello no es superfluo insistir permanentemente sobre la estrecha relación entre la donatio Constantini y la estructura política del Imperio Romano. No en vano la donatio tenía un rico contenido doctrinario -si bien aún implícito y no desarrollado- acerca de lo que el Papa lo consideraba que eran la naturaleza y particularmen-

### te el alcance de la soberanía imperial.

Se trataba, sin duda, de una situación peculiar. Mientras que en Occidente había desaparecido el Imperio, el Cristianismo subsistía allí a través del Papado, es decir, fuera del Imperio. En Oriente, en cambio, mientras subsistía el Imperio, el Cristianismo no subsistía en el Papado, sino dentro del Imperio. Sucedió, pues, que en Occidente -que desde el punto de vista político era un conglomerado de pueblos que paulatinamente se fueron convirtiendo al Cristianismo mediante la paciente tarea del Papado- el Cristianismo buscó refugio en una institución que, aunque era todavía débil, fue promovida para que albergara a ese Cristianismo que, entretanto en Oriente, estaba bien protegido dentro del Imperio. Así fue como en Occidente, el Cristianismo se identificó cada vez más con una institución como el Papado que, aunque carecía del carácter netamente político que tenía el Imperio Oriental, evolucionaba cada vez más rápidamente hacia la adquisición de dicho carácter.

Este panorama resulta suficiente para percibir con claridad que el Cristianismo occidental posterior a la caída del Imperio mostraba rasgos absolutamente diferentes del Cristianismo de Oriente. En efecto, en Bizancio el Imperio había heredado del Imperio Romano pagano el doble carácter de institución política y simultáneamente religiosa. Convertido el Imperio al Cristianismo, ese doble carácter asume la forma de Imperio Cristiano. En Oriente, pues, el Cristianismo subsiste dentro del Imperio, es decir dentro de una institución político-religiosa cuya máxima autoridad, el Emperador, aparece también como jefe de una institución y de una religión. Esta concepción oriental, que puede resumirse con la fórmula Iglesia dentro del Imperio, atraviesa toda la historia bizantina desde los comienzos, durante su plenitud en la época justiniana en el siglo VI, hasta su caída en el siglo XV<sup>(4)</sup>.

(4) v. Ullmann, W., Principles of Government and Politics in the Middle Ages, London, 1961 (trad. esp. Principios de Gobierno y Política en la Edad Media, Madrid, 1971, p. 111).

Como habrá podido percibirse, un rápido examen de la historia del Imperium Romanum muestra que, luego de su división y después de la desaparición de su parte occidental, la continuidad jurídica de ese Imperio estaba en Oriente. El Imperio con sede en Constantinopla era, pues, el heredero directo del Imperio Romano pagano. Para justificar esta situación, es decir para fundamentar tanto su legitimidad en cuanto entidad política como también para fundamentar su estructura político-religiosa, ese Imperio solo necesitaba recurrir a un título histórico. En otros términos, al Imperio de Oriente solo le bastaba recordar que él mismo era la versión cristiana del Imperio Romano pagano. Por ello el Imperio de Oriente era el resultado de la historia, mientras que en cambio, el resultado de esa misma historia, pero en Occidente, era la desaparición del Imperio. Así pues, del mismo modo como el Emperador romano pagano había sido Emperador y supremo sacerdote, así también ahora el Emperador cristiano en Oriente era supremo jefe político y religioso. En ese doble carácter él gobernaba una gran organización política dentro de la cual estaba la Iglesia. Esta, pues, formaba parte del Imperio. De allí que no solo correspondiera al Emperador llevar a cabo su política de gobierno temporal sino también tareas tales como la organización eclesiástica, el control de la doctrina de la Iglesia e incluso la creación de su derecho. El capítulo V se ocupa de describir la situación político-religiosa del Imperio Oriental.

Es obvio que esa situación que se verificaba en Oriente era rechazada por el Papado romano que, por una parte no aceptaba que las funciones religiosas fueran ejercidas por el Emperador, y que por la otra avanzaba tan rápidamente hacia su transformación en una institución política que con el tiempo pretendió estar no solo religiosamente sino incluso políticamente por encima del Emperador. El Papa en Occidente, en efecto, no solo aspiraba a ser jefe de una Iglesia universal -y por ello pretendía extender su auto-

ridad religiosa sobre todos los cristianos, los de Oriente incluidos- sino que además habría de reclamar jurisdicción temporal sobre todos los cristianos -y por ello reclamaría posteriormente un lugar de preeminencia en relación con el Emperador oriental-. Sin duda, la no aceptación papal de la situación bizantina y el simultáneo rechazo bizantino de las pretensiones papales constituiría, durante toda la Edad Media, una fuente de conflictos. Particularmente el problema se presentaba al Papado de Roma el que, todavía a fines del medioevo, en 1302, a través de la Bula Unam Sanctam del Papa Bonifacio VIII seguía insistiendo sobre la necesidad de que los graeci -como la Bula llamaba a los orientales- se sometieran a la autoridad jurisdiccional de Pedro y de sus sucesores romanos<sup>(5)</sup>.

Tal era, pues, a grandes rasgos, la situación que dió origen al desarrollo del pensamiento político medieval y tal era, además, el preludio de la aparición, en el año 800, de una institución que, curiosamente, duplicaba la existencia de otra. No deja de resultar curioso que, existiendo en Oriente un Imperio Romano -es decir un Imperio que comenzó siendo uno y que se autoconcebía como único<sup>(6)</sup>- se constituyera en Occidente otro Imperio cuya estructura interna no era totalmente idéntica a la de su gemelo oriental pero que, en cuanto a sus aspiraciones -o por lo menos en cuanto a las funciones que le atribuía el Papado- no acusaba grandes diferencias respecto de aquél. Ambos Imperios querían ser, en efecto, Imperio Romano Cristiano y ambos tenían las mismas pretensiones de universalidad.

---

(5) La Bula calificaba como "no cristianos" a quienes no se sometieran a Pedro y a sus sucesores: "Si en consecuencia, los griegos y los otros afirman que ellos no están sometidos a Pedro y a sus sucesores, habiendo dicho el Señor en [el Evangelio de San] Juan "habrá un solo rebaño y un solo pastor"...etc", cfr. Unam Sanctam, en Corpus Iuris Canonici (ed. Friedberg), Leipzig, 1879, vol. II, col. 1245.

(6) Sobre el carácter uno y único del Imperio v. Blichner, K., "Imperium nullum nisi unum", en L'ideologie de l'imperialisme romain, Publications de l'Université de Dijon, XLVI, Paris, 1974, pp. 134/145

Esta es, pues, la interesante y paradójica herencia que la Edad Media recibe del Imperio Romano. Por una parte, en Oriente, un Cristianismo encabezado por un Emperador que se autoconcebía como jefe político y religioso. Por la otra, en Occidente, un Cristianismo encabezado por un Papa que se autoconcebía como jefe religioso y que, paulatinamente, quiere ser además jefe político. Y por fin, en ese mismo ámbito occidental, aparece con Carlomagno un Imperio que, instituido presumiblemente por el Papado, debía actuar a instancias de éste como contrafigura que debía debilitar la fuerza política de un Imperio Oriental que no aceptaba las pretensiones religioso-políticas del Papado. Las controversias entre dos concepciones tan distintas acerca del Imperio y acerca del Cristianismo no podían tardar en aparecer. Ellas son las que darán origen a un encuentro frontal entre ambas instituciones. Es ese encuentro, precisamente, el que señala el verdadero comienzo de las "ideas políticas" de la Edad Media. No resulta superfluo agregar, para terminar, que todo intento de colocar el origen del pensamiento político medieval en las disputas entre la Iglesia y el Imperio occidentales implica desconocer totalmente el verdadero origen de esas disputas. Si se acepta el juicio corriente según el cual la problemática política medieval por excelencia se resuelve en las luchas entre Papado e Imperio, ese juicio debe ser entendido en el sentido de que esa lucha no comenzó en Occidente, sino que tuvo lugar ante todo en las desinteligencias político-religiosas entre el Papado de Roma y el Imperio bizantino. Los enfrentamientos entre el Papado y el Imperio de Occidente son, sin duda, un problema solo derivado de aquella lucha inicial y ellos aparecen con bastante posterioridad a la confrontación originaria entre Oriente y Occidente. La donatio Constantini debe su existencia a la necesidad del Papado romano de disponer de un argumento que lograra demostrar fácticamente que la soberanía del Emperador oriental tenía su legitimidad gracias a la Iglesia de Roma. Esta es, en efecto,

la razón por la que a comienzos de este capítulo se ha señalado que la donatio insinuaba que el Emperador Constantino, luego de haber cedido al Papa la soberanía sobre el Imperio Occidental, se trasladó a Bizancio, llevando hacia allá la corona imperial con el consentimiento papal. Este gesto consensual del Papado, relatado en el documento de donación, sugería de ese modo que el fundamento de la soberanía del Imperio Oriental "disidente" residía, en última instancia, en la Iglesia Romana.

---

## II.-La reflexión política en los dos primeros siglos del Cristianismo

La aparición histórica de la donatio no es un hecho aislado ni casual. Dentro del marco de una larga serie de argumentaciones políticas de distinto origen, la donatio surge en el siglo VIII como culminación de un largo proceso coincidente con la prolongada cadena de graduales intentos que, desde el siglo V, el pontificado de Roma había llevado a cabo para avanzar sobre el poder político temporal. Por ello, a partir del hecho de que la donatio haya coronado una etapa del pensamiento político cristiano<sup>(1)</sup> no

---

(1) Quizá convenga, desde ahora, hacer una importante salvedad aclaratoria concerniente al valor y al alcance de expresiones de uso frecuente en nuestro texto: teoría política, pensamiento político, filosofía política, son utilizadas aquí para hacer referencia a las ideas acerca del poder y de la autoridad resultantes de las reflexiones acerca del problema que tuvieron lugar durante un período que aún no reflexionaba "políticamente", es decir en el sentido que hoy atribuimos a ese término. En efecto, hasta el momento en que lo político no dispone de un ámbito independiente respecto de la teología no puede hablarse aún de "filosofía política" propiamente dicha. Sí podemos hacerlo recurriendo a las otras dos expresiones, teoría o pensamiento político, cuyo carácter más amplio permite aludir con ellas a las ideas políticas de una época que aún no reflexionaba filosóficamente acerca de la política. La filosofía política aparecerá recién cuando lo político y la política tomen conciencia de su posibilidad de desarrollarse en forma independiente del dato revelado, y este fenómeno se verifica en el mundo cristiano después de la lectura occidental de la Política de Aristóteles, a partir del año 1260. Con todo, y a pesar del carácter manifiestamente impropio de la expresión "filosofía política" para referirse a las especulaciones acerca del poder y de la autoridad de esta primera época del Cristianismo, cuando ella sea utilizada debe entenderse que ella alude en sentido amplio a las ideas políticas cristianas anteriores al momento en que la política comienza a desarrollarse independientemente de la teología. Esta aclaración no pretende emitir un juicio de valor acerca de la legitimidad de una "teología política" que fue, en rigor, la reflexión a través de la que el Cristianismo se expresó acerca de la política hasta la primera mitad del siglo XIII. Solo

puede concluirse que en la donatio haya culminado todo el pensamiento político que se había desarrollado desde los primeros siglos del Cristianismo. El contenido ideológico de la donatio, en efecto, no puede ser identificado rápida y superficialmente con todo el pensamiento político cristiano y menos aún con el pensamiento político del Cristianismo primitivo. Las ideas políticas cristianas correspondientes al largo período que se extiende entre el siglo I y el siglo VIII no se desarrollaron en forma tan homogénea y sin solución de continuidad en cuanto a sus contenidos como para poder ser presentadas de modo lineal. Sucedió más bien lo contrario. Las escasas referencias que entre la época apostólica y el siglo II la inteligencia cristiana hizo a temas vinculados con la política, sufren entre los siglos III y IV su primer cambio de rumbo. Se trató, con todo, solamente de una ligera transformación, pero ella señala el momento cronológico a partir del que el pensamiento cristiano, orientado a partir del siglo V cada vez más sensiblemente desde el Papado, comienza a preparar el camino que conduce a la donatio. Esta constituye la culminación del pensamiento teocrático elaborado desde el Papado.

Para facilitar la comprensión de la función que el autor de la donatio atribuyó a su invención dentro del conjunto de las argumentaciones que el pensamiento político desarrollado en el mundo cristiano había producido a partir del siglo V es necesario reconstruir en sus grandes líneas el camino recorrido por ese pensamiento político desde sus comienzos hasta la aparición histórica del documento de donación. Pero puesto que, como ya se adelantó,

---

hemos querido precisar el contenido semántico de expresiones usadas para hacer referencia a toda especulación sobre lo político que es dependiente directa o indirectamente del dato revelado y, por ello, más definida como teología que como filosofía política.

ese pensamiento presenta fracturas que afectan la homogeneidad de su continuidad, habrá que reconstruir ese camino en varias etapas. En este capítulo presentaremos la primera de ellas, correspondiente a las ideas políticas cristianas que aparecieron entre los siglos I y II y que fueron propias de un período en el que el Cristianismo careció de pretensiones en el orden temporal.

El nacimiento del pensamiento político cristiano coincide con el nacimiento del Cristianismo. De éste, sin embargo, no debe esperarse una "teoría política" propiamente dicha. Los escritos del Cristianismo primitivo solo contienen algunas ocasionales y salpicadas referencias al problema del poder político y otras al tema de la autoridad y al de la ley. Todas estas referencias apuntaban, desde el principio, a ratificar el origen divino del poder político, a confirmar la legitimidad de la autoridad natural y a establecer el carácter puramente religioso de la lex christiana que, en su origen, nunca quiso transformarse en lex publica. En todos los casos se percibe con absoluta claridad en el pensamiento de los primeros cristianos que su propia concepción del Cristianismo tendió a deslindar netamente las jurisdicciones de lo espiritual y de lo temporal. Esos problemas, que aparecen ya en el texto evangélico, se desarrollaron posteriormente entre los apologistas griegos y latinos hasta comienzos del siglo III con admirable homogeneidad en lo que hace a la ausencia de toda intención de invadir o absorber el orden público.

Debe llamarse la atención sobre el hecho de que, de los tres temas "políticos" que aparecen en los escritos de esta primera época -poder, autoridad, ley- es el último el que se desarrolló con mayor intensidad, y por ello puede afirmarse, sin temor a errar, que el pensamiento político de esos primeros años se resolvió, principalmente -aunque no exclusivamente- en una concepción acerca de la lex christiana entendida como lex data, es decir como ley dada por Dios a los hombres. De allí la necesidad de referirse brevemente a la idea de la ley y a algunos presupuestos

fundamentales exigidos por su examen. En primer lugar debe tenerse en cuenta que toda ley, sea ella divina o humana, recibe su carácter de ley, por una parte, del hecho de que ella es un precepto de carácter coactivo, y por la otra en virtud de que ella aspira a la realización de determinados fines mediante su aplicación al ámbito al que está destinada. La ley es, pues, en cuanto coactiva, vinculante, y en cuanto que ella se propone lograr ciertos fines es teleológica. Tales son los constitutivos formales de la ley, independientemente de su fundamentación última, es decir, dejando de lado el problema concerniente a la justicia o no de la ley. Si atendemos ahora al carácter teleológico de la ley podemos percibir que toda ley es promulgada siempre a partir de una determinada idea o concepción acerca de la sociedad o del grupo que la ley pretende ordenar. Ello significa que tan pronto como examinamos su componente formal teleológico pasamos casi automáticamente al examen de sus componentes materiales, y ello es así porque el fin de la ley está indefectiblemente orientado por una definida concepción de lo que debe ser el ámbito al que la ley se aplica. Más aún, cuando se trata de una ley que debe aplicarse a un ámbito humano concreto, detrás de ella hay siempre supuestos políticos que actúan como normativos respecto del ámbito que la ley tiene como fin. La ley es pues normativa en cuanto que ella es un precepto de carácter instrumental, pero ideológicamente dotado de una carga doctrinaria que concierne al ámbito al que se aplica la ley. De allí que toda consideración puramente formal de la ley entendida como precepto coactivo y teleológico exija, si se la coloca dentro del contexto de las ideas políticas, el paso inmediato hacia la consideración de sus contenidos. De lo contrario, la formalidad de la ley resulta infructuosa para la teoría política y nada dice acerca de los ideales socio-políticos que han motivado su promulgación.

Puesto que todo pensamiento jurídico está siempre orientado por un pensamiento político o, por lo menos, debe ser entendido dentro de dicho marco, no es concebible una ley que carezca de pretensiones referidas al ámbito al que ella debe aplicarse. También en el caso del período que nos toca analizar resulta imprescindible tener en cuenta ese sustrato "político" que precede a cada doctrina acerca de la ley. También aquí se verifica el fenómeno de que las ideas acerca de la ley y acerca de su función dependen estrechamente de una concepción previa acerca de lo que debe ser la sociedad que es el fin de la ley. Dicho planteo exige, pues, preguntarse inmediatamente por lo que nuestro período pensó acerca de la sociedad y, recién después, indagar lo que pensó acerca de la ley.

La respuesta a la pregunta acerca de la idea de sociedad política que sostuvo el pensamiento cristiano en sus orígenes llega con rapidez y desilusiona a quien espera de ella una formal y explícita teoría política o social. Tratándose de un pensamiento casi exclusivamente religioso, sus consideraciones políticas e inclusive jurídicas fueron puramente marginales. Y porque el Cristianismo de esta época fue mayormente apolítico y carecía de interés por lo que podríamos llamar el derecho público, sus ideas acerca de la sociedad quedaron limitadas a las ideas acerca de una sociedad solo religiosa como lo era la Iglesia de esos años. La doctrina de la ley propia de este período aparece como una doctrina que se refiere exclusivamente a la ley que rige una sociedad sobrenatural no organizada aún como cuerpo público. Por ello no existen contribuciones relevantes concernientes al tema político. En otros términos, la lex christiana de los primeros siglos tuvo un carácter casi exclusivamente salvífico, y dicha tendencia se verifica a partir del mismo texto evangélico. De acuerdo a dicho carácter de la lex, Dios es el legis-lator, es decir, el dador de la ley, ésta es lex data, su alcance es la vida eterna y su función es organizar una comunidad espiritual que debe contribuir a alcanzar esa vida eterna.

La evolución de la doctrina cristiana acerca de la lex y de los problemas vinculados con ella se articula en varios momentos. El primero de ellos es un momento evangélico y en él se verifica un deslinde de jurisdicciones entre el poder espiritual y el poder temporal que deja libre el camino para el posterior desarrollo de la doctrina de la lex entendida como ley salvífica. Pero además en este momento queda claramente afirmada una doctrina acerca del origen del poder político natural, es decir, de la autoridad política no cristiana. En efecto, el comienzo de la reflexión cristiana acerca de la política está en dos textos del Evangelio. En el primero de ellos Cristo resuelve el problema de la legitimidad del pago del tributo a la autoridad temporal. En una afirmación tajante, que puede ser señalada como el origen más remoto de las referencias cristianas al tema político, Cristo dice: "dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios"<sup>(2)</sup>. Es verdad que con ello aún no se establecía qué era del César y qué de Dios, pero por lo menos, y con el claro propósito de separar el dominio político del religioso, Cristo ratificaba el derecho de la autoridad temporal a exigir de sus súbditos el cumplimiento de sus obligaciones como tales y al mismo tiempo legitimaba al Emperador en cuanto autoridad competente para exigir tributo.

En un segundo texto conocido como la respuesta al tercer interrogatorio de Pilatos, Cristo se dirige al gobernante romano afirmando ahora el origen divino del poder político natural. En efecto, frente a las propias manifestaciones de Pilatos referidas a su propia facultad de liberarlo o condenarlo, Cristo le dice: "No tendrías ningún poder sobre mí si no te hubiera sido dado de lo alto"<sup>(3)</sup>. En una evidente aceptación del poder de Pilatos de decidir su destino, Cristo reconoce que aunque no se trata de una autoridad cristiana, no por ello esa autoridad es menos legítima. Y lo mismo sucedía con la autoridad de César: tan legítima era que ella merecía que se le rindiera el tributo debido.

---

(2) Mateo, XXII, 21

(3) Juan, XIX, 11

Según surge de ambos pasajes, la legitimidad que Cristo reconoce a la autoridad romana es la legitimidad propia de una autoridad natural, no cristiana. Con todo, dicha legitimidad es similar a la que habría de tener la Iglesia en su esfera, con la diferencia de que mientras el origen de la autoridad temporal es puramente natural el origen de la autoridad de la Iglesia es sobrenatural. Ambas son, sin embargo, autoridades de origen divino, y es precisamente de este origen de donde proviene su legitimidad. Ambas han sido dispuestas así por Dios: una para que sea sobrenatural, la otra para que sea natural. Por otra parte, y puesto que cada autoridad es propia de un ámbito u orden determinado, cada una de ellas es soberana en su propio dominio y ninguna se confunde con la otra: ni la autoridad natural tiene ingerencia en la Iglesia, ni ésta en aquélla. Tal es el testimonio evangélico acerca de las expresiones de Cristo acerca del problema.

Este primer momento del desarrollo del pensamiento político del Cristianismo primitivo permite extraer una relevante conclusión respecto a la actitud del pensamiento evangélico frente al poder temporal. Del texto del Evangelio resulta, en efecto que desde sus orígenes el Cristianismo careció de toda intención de bautizar la autoridad temporal o de legitimarla a partir de su sujeción o de su subordinación a la autoridad de la Iglesia; la cuestión jurisdiccional concerniente a la soberanía de los dos poderes quedaba así bien aclarada, por lo menos, en el orden de los principios, y con ello quedaban deslindados los ámbitos propios de cada uno de ellos. El Evangelio no solo no ofrece ninguna prueba referida a la necesidad de que la potestas temporalis deba buscar su legitimidad fuera de lo temporal sino que tampoco sugiere ningún motivo que insinúe que el cristiano pueda obviar su sujeción a la autoridad política.

A partir de las mencionadas referencias evangélicas quedaba abierto el camino para el segundo momento, es decir para el desarrollo de la doctrina paulina acerca de la legitimidad de la autoridad natural y acerca de la ley. Es a partir de este

segundo momento que comienza a desarrollarse plenamente el tema de la lex como ley salvífica.

En primer lugar Pablo se refiere a la revelación de Dios en una naturaleza que, en virtud de dicha revelación, se transforma en teofanía. No se trata en este caso de una revelación directa de Dios a través de su palabra sino de una revelación indirecta a través de sus obras y de su creación. Pablo se refiere aquí a la presencia en las creaturas de vestigios de su Creador que permiten conocerlo a partir de aquéllas: "lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad son conocidos mediante las creaturas"<sup>(4)</sup>. Con ello el apóstol alude a toda la naturaleza. Es en ella y a partir de ella que los hombres pueden conocer algo de Dios aún cuando no hayan llegado a Él a través de su revelación directa y formal.

En segundo lugar Pablo habla de esa misma presencia de Dios en la conciencia de quienes carecen de la revelación directa pero que, a pesar de ello, llevan la ley divina en su corazón: "Cuando los gentiles sin ley, pero guiados por la razón natural, cumplen los preceptos de la ley aún careciendo de ella, son para sí mismos la ley y muestran así que los preceptos de la ley están inscriptos en sus corazones"<sup>(5)</sup>. La referencia paulina alude aquí a quienes no han llegado a la revelación explícita de Dios y de su ley pero que, sin embargo, llegan a conocer algo del orden legal universal cuando, guiados por la razón natural, cumplen, sin saberlo, con la ley divina.

Finalmente Pablo se ocupa del problema de la autoridad en un pasaje de su Epístola a los Romanos que puede ser estudiado dentro del contexto de su doctrina de la lex entendida como lex data. En efecto, exhortando a los cristianos a aceptar la autoridad política, Pablo insinúa la presencia de la autoridad de Dios en la autoridad política natural. La legitimidad de esta última reside, precisamente, en su pura naturalidad, es decir, en el hecho de que esa autoridad ocupa un lugar en el

(4) ibid., II, 14-15

(5) ibid., XIII, 1-2

orden natural dispuesto por Dios como natural. Obedeciendo a la autoridad natural se obedece a la autoridad divina, pues "...no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que hay, por Dios han sido ordenadas de suerte que quien resiste a la autoridad resiste a la disposición de Dios"<sup>(6)</sup>. Se trata de un texto que confirma aquél en el que Cristo reconocía legitimidad a la autoridad no cristiana en virtud de su origen divino. Constituiría, en efecto, un grave error de interpretación toda lectura que quiera ver en este texto una afirmación de la presencia de la religión en la vida moral o en el orden ético. Se trata, al contrario, de una clara definición en favor de la independencia del poder político natural respecto de la autoridad eclesial. No hay en el pasaje de Pablo ninguna referencia a la legitimación de dicho poder gracias a la penetración en él de una autoridad religiosa o sobrenatural ni tampoco hay allí ninguna alusión a la necesidad de que ese poder político natural sea ratificado por la Iglesia. Una interpretación como la que mencionamos malentendiendo el sentido del texto paulino<sup>(7)</sup>,

---

(6) ibid., XIII, 1-2

(7) Es la interpretación que encontramos en Lyonnet (Les épîtres de Saint Paul, trad. par. S. Lyonnet, París, 1959, p. 123, nota e). Para este autor, en efecto, el significado de las palabras de Pablo sería que "la religion pénètre non seulement la vie morale mais toute la vie civile elle-même". Parecería, en cambio, más adecuado, decir que los dos órdenes, moral y político, están como asumidos por el orden divino -no por el religioso-. La legitimación de dichos órdenes proviene del hecho de que ellos son órdenes pensados y queridos por la inteligencia divina para que existan naturalmente y no para que la religión los penetre, penetración que implicaría una grave confusión entre la moral y la religión. La naturaleza es colocada por Pablo dentro de un orden más amplio que actúa como fundamento de los órdenes moral y ético. El planteo paulino parece referirse aquí exclusivamente al binomio Dios-naturaleza y no al binomio Cristo-naturaleza. Ese binomio Dios-naturaleza se hace extensivo así hasta los otros dos textos de Pablo que hemos analizado. En el primero Dios está en la naturaleza en que se revela; en el segundo Dios está en la conciencia como ley del obrar moral; en el tercero Dios está en la autoridad natural. Pero es Dios quien está presente en la naturaleza como su causa, y no la religión. Naturalmente, consentir la interpretación de Lyonnet implicaría aceptar aún más toda ingerencia de la Iglesia en lo temporal y rechazar automáticamente toda delimitación de jurisdicciones.

Los pasajes de Pablo son importantes por dos razones. La primera de ellas es que a través de dichos pasajes el apóstol sugiere una referencia escalonada y gradual a la posibilidad de entrever algo del orden divino mediante el orden natural. Es por ello que Pablo comienza por lo más general, las creaturas, después continúa con las creaturas racionales y termina aludiendo a la organización racional de esas creaturas en su vida social y política en torno de una autoridad. Del mismo modo como Dios está presente en todas las creaturas y del mismo modo como la ley divina está presente en la razón natural, así también está presente la autoridad divina en la autoridad política natural. El criterio de Pablo es obrar de acuerdo a la naturaleza, pero no porque ella se agote en sí misma o porque ella encuentre en sí misma su explicación, sino porque respetar la naturaleza significa respetar el orden divino. Y ese orden es ley. En la medida en que Pablo tematiza el modo como la naturaleza testimonia en cada uno de sus ámbitos el orden dispuesto por Dios y en la medida en que piensa la naturaleza como una dimensión divina, Pablo se presenta y aparece como el primer teólogo de la naturaleza o, mejor aún, como el primer teólogo del derecho natural <sup>(8)</sup>. Para Pablo Dominus legem dat, y lo hace a través del orden natural de las creaturas (Rom., I, 20), a través del orden político creado y constituido por los hombres (Rom., II, 14-15) y a través del orden moral de la razón natural (Rom., XIII, 1). En suma, para Pablo Dios da la ley a través de las distintas expresiones de su suprema racionalidad, y ésta es fundamento de los tres órdenes a través de los que El se manifiesta.

La segunda razón que motiva la importancia de los pasajes paulinos se relaciona estrechamente con el nuevo fundamento que el apóstol atribuye a la ley. Para Pablo, en efecto, del mismo modo como no puede haber una physis independiente de

(8) La expresión ha sido acuñada por H. X. Arquillière en "Réflexions sur l'essence de l'augustinisme politique", en Augustinus Magister, T. II, Études Augustiniennes, Paris, 1954, p. 993.

Dios, el nomos, que para los griegos era la ley establecida convencionalmente, se transforma en una instancia dependiente de Dios que abandona de ese modo su carácter convencional. Con ello se produce la ruptura de la antinomia physis-nomos sobre cuya base la filosofía griega había planteado el problema de la ley<sup>(9)</sup> y así aquél binomio pierde su carácter antinómico para encontrarse armónicamente en su fundamento común.

Por otra parte, y en relación ahora con la doctrina de la lex que se desarrolla en contexto postpaulino, se encuentran en Pablo tres aspectos que merecen ser puestos de manifiesto porque ellos marcan el pensamiento cristiano posterior acerca del problema reiterándose en los autores que lo tratan hasta principios del siglo III. Se trata de la influencia del pensamiento estoico, de la superación del estoicismo y de la clara distinción entre el orden político natural y la autoridad eclesial. En relación con la influencia estoica, ella resulta más que evidente en Pablo a través de su afirmación de la existencia de una ley natural y racional que es común a todos los hombres (Rom., II, 14-15). Dicho carácter universal de la ley paulina estaba bien presente en la exposición del problema formulada por Cicerón<sup>(10)</sup>. El segundo es el propósi-

(9) cfr. Pohlenz, M., Die Stoa, Göttingen, 1946, T. I, p. 403

(10) El estoicismo tiene en Cicerón uno de sus mejores expositores del tema de la ley. Cicerón parte de la afirmación de un conocimiento anticipado e incoativo del bien y del mal que está en la base de todo juicio moral ("inchoatae intelligentiae similiter in omnibus imprimuntur", cfr. De legibus, I, 10, 30). Este conocimiento incoativo permite hablar de una moralidad cuya regla es vivir de acuerdo a la naturaleza ("naturam sequi et eius quasi lege vivere", ibid., I, 21, 56). Cicerón propone, además, la existencia de una ley eterna, no escrita y no convencional ("legem neque hominis ingenii excogitatum nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam quod universum mundum regeret", ibid., II, 4, 8). Esta ley eterna no es necesario aprenderla porque es innata y se identifica con la naturaleza (ibid., I, 15, 42) y con el Logos cósmico del que cada hombre participa (De republica, III, 22, 23). De allí que ella sea la misma para todos y en todo lugar y que esté por encima de las leyes escritas (Pro Milone, 10).

to de superar la autonomía del nomos estoico. En la medida en que con Pablo el nomos pasa a formar parte de la ley divina que pueden conocer todos los hombres que obran siguiendo el dictado de su razón natural y en la medida en que ese nomos pasa a tener un fundamento divino, él deja de ser fuente de moral autónoma y deja de tener su explicación en sí mismo<sup>(11)</sup>. Y el tercer aspecto -y quizá el más importante en relación con la orientación que queremos dar a nuestro análisis del tema de la ley- es la ausencia de la pretensión de imponer la lex christiana a la sociedad política y civil y al mundo ético moral. Dicho respeto por el mundo de la naturaleza resulta tanto de la exhortación paulina a aceptar la autoridad política natural (Rom., XIII, 1-2) como de su mención a la legitimidad de la ley natural-racional del hombre que ignora la revelación cristiana (Rom., II, 14-15). La lex christiana es pues para Pablo una ley de salvación que no pretende ni trasladar al Estado una idea religiosa de la vida pública ni disolver la moral natural en una moral religiosa. La moral y la política naturales tienen para él una legitimidad propia en su propio ámbito. La lex christiana es, pues, una lex salvífica que no se confunde ni con la ley moral ni con el orden político.

Dicho carácter salvífico de la lex christiana es ratificado por un motivo presente en inscripciones encontradas en antiguos sarcófagos cristianos. Este motivo señala el tercer momento del desarrollo verificado en el pensamiento cristiano acerca de la lex. La exégesis de este motivo ha sido controvertida, pero su significado inmediato y primero constituye una segura confirmación del carácter que asume la lex data en el contexto cristiano de los primeros siglos. Según este motivo, Cristo, colocado entre Pedro y Pablo y desde una posición elevada respecto de ellos, alza su mano derecha y con la izquierda entrega un rollo a Pedro, que éste re-

---

(11) Cfr. Pohlenz, loc. cit.

cibe y conserva<sup>(12)</sup>. Este motivo, constituido por una figura que aparece y que transmite una revelación, tiene sus antecedentes en varios textos del Antiguo y en otros del Nuevo Testamento<sup>(13)</sup>, y en todos ellos parece querer significar lo siguiente: el origen de la revelación transmitida es divino; de ese origen proviene tanto la legitimidad de esa revelación como la de la autoridad que la transmite y la sabe leer, y de ese origen se deriva el carácter profético del primer receptor de esa revelación<sup>(14)</sup>.

A la luz de los textos neo- y veterotestamentarios, el motivo de los primitivos sarcófagos cristianos ha sido interpretado así: en la medida en que es Cristo quien revela y en la medida en que lo revelado por Él es una Nueva Ley, el motivo asume el nombre de traditio legis, es decir, de la transmisión de la Ley. Cristo da la ley y por ello es el legis lator, el dador de la ley<sup>(15)</sup>. Su mano derecha señala el origen divino -y por ello legítimo- de la ley que, con su mano izquierda, transmite a Pedro. Este, al recibir la ley, se convierte en punto de unión entre el cielo y la tierra. Pero puesto que este punto de unión recibe una doctrina de salvación, él se transforma en autoridad doctrinal referida al orden salvífico<sup>(16)</sup>.

(12) V. Berger, K., "Der traditionsgeschichtliche Ursprung der 'traditio legis'", en Vigiliae Christianae, 27 (1973), p. 104.

(13) V. por ejemplo Ezequiel, 2, 9: "Miré y ví que se tendía hacia mí una mano que tenía un rollo. Lo desenvolvió ante mí y ví que estaba escrito"; también en Apocalipsis, 5, 1 y en particular 10, 1-2: "Ví otro ángel poderoso que descendía del cielo... y en su mano traía un pequeño libro abierto".

(14) Cfr. Berger, op. cit., p. 110

(15) ibid., p. 104

(16) ibid., p. 112. No puede pasar desapercibida la fuerza con que el motivo de la traditio legis ratifica la interpretación que el Cristianismo primitivo tenía de sí mismo como comunidad espiritual, apolítica, salvífica y escatológica, caracteres todos ellos afirmados de manera casi expresa por el lugar -referido más adelante (cfr. infra, nota 17) escogido por el intérprete del tópos de la traditio legis para su ubicación.

Este carácter exclusivamente salvífico de la revelación transmitida por Cristo parece haber sido la interpretación de la lex christiana por parte de quienes crearon el motivo de la traditio legis y lo colocaron en los sarcófagos cristianos. En relación con el problema de la lex data entendida como ley puramente salvífica es necesario poner de manifiesto aquí la importancia que asume el hecho de que ese motivo haya sido colocado en ese lugar. Ello no parece tener otro objetivo que significar que quien vive en la ley puede tener la seguridad, como la tiene el muerto que yace en el sarcófago, de la conservación de la vida eterna que le ha sido prometida<sup>(17)</sup>. Es precisamente por ello que la exégesis cristiana primitiva de esa inscripción era: vivir en la ley de Cristo y seguirla implicará tener la vida y la salvación eternas. El motivo de la traditio legis se transforma de ese modo casi en un motivo escatológico de carácter paradigmático que carece de cualquier connotación referida a la pretensión de trasladar la ley cristiana a la vida política o al ámbito civil. La ley de Cristo es una ley de salvación y no otra cosa, y por ello el motivo de la lex data ha sido colocado donde yacen aquellos que aspiran a la salvación.

Los tres aspectos que hemos señalado como sobresalientes en la doctrina paulina de la lex -influencia estoica, superación del estoicismo a través del Cristianismo y, sobre todo, la ausencia del intento de imponer la lex christiana en el orden público- se perciben también en la primera literatura cristiana de los apologistas griegos y latinos. Ellos señalan el cuarto y último momento de la primitiva reflexión acerca de la política.

Justino, por ejemplo, en el siglo II, retoma el Logos de los estoicos -que rige el cosmos y la vida moral- y lo transforma en Logos cristiano. Con ello puede justificar los aciertos de filósofos y legisladores que no conocieron la verdad traída por la revelación cristiana pero que, a pesar

---

(17) ibid., p.107

de no haberla conocido, tuvieron certeras intuiciones acerca de la verdad y de la justicia. ¿Cómo fue posible que esos hombres anteriores a Cristo llegaran a conocer ciertas verdades si la Verdad fue revelada recién por Cristo? Justino lo explica así: "Cuanto de bueno y justo dijeron y hallaron filósofos y legisladores fue por ellos elaborado según la parte de Logos que les cupo"<sup>(18)</sup>. Las leyes justas dictadas por los legisladores y las verdades encontradas por los filósofos fundamentan pues su justicia y su verdad en su participación del Logos. No se trata sin embargo del Logos natural y racional de los estoicos sino del Logos cristiano. Por ello esa sabiduría jurídica y filosófica parcial y anterior al Cristianismo tiene su culminación en la llegada de la ley última y definitiva: "he leído... que habría de venir para todos una ley última y un testamento principal que ahora tienen que guardar todos los hombres que aspiren a la herencia de Dios. Porque la ley dada sobre el monte Horeb es ya vieja y os atañe solo a vosotros. ahora bien, una ley puesta contra otra ley anula la primera, y un testamento puesto con posterioridad deja igualmente sin efecto al primero. Y a nosotros, Cristo, nos ha sido dado como ley eterna y última y como testamento fiel después del cual ya no hay ni ley, ni ordenación, ni mandamiento"<sup>(19)</sup>.

Con todo, y a pesar del carácter último de la ley cristiana, Justino no quiere transformarla en ley pública, sino que respeta las leyes del Imperio y no duda en obedecer las disposiciones civiles y políticas del estado en que vive. Más aún, si eso hace, lo hace conciente de que se trata de una enseñanza y de una exhortación del mismo Cristo: "En cuanto a tributos y a contribuciones, nosotros los cristianos procuramos pagarlos antes que nadie a quienes vosotros tenéis para ello designados en todas partes, tal como fuimos por El enseñados. Porque por aquél tiempo se acercaron a preguntarle

(18) Apología, II, 10

(19) Dialogus, 11

si había que pagar tributo al César, y Él respondió: "...al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" (20).

Atenágoras, otro apologista perteneciente también al siglo II, vuelve casi sobre las mismas ideas de Justino cuando alude al carácter no humano, sino divino -de allí su justicia- de la ley cristiana: "nosotros no tenemos que ver con las leyes humanas... sino que tenemos una ley y un mandamiento que nos dió por medida de justicia" (21). Esta ley cristiana llega, bajo la forma de providencia, a todos los hombres, pero de distinto modo. A unos ella llega formalmente y en sentido propio, es decir, por medio de la revelación sobrenatural. A otros, en cambio, ella llega como ley de razón: "la providencia llega en verdad y no en apariencia a los que son dignos y los otros son proveídos conforme a la común constitución de las cosas por ley de razón" (22).

Más allá de la presencia estoica que acusa esta presencia de la ley divina en una razón natural que Atenágoras llama "común constitución de las cosas", merece ser subrayada la distinción que el apologista introduce entre la ley humana y la providencia. En efecto, en la medida en que la ley divina llega por medio de la razón a quienes no llega mediante la revelación, esa ley de razón es también divina y en ella está la justicia. Con ello queda bien marcada la diferencia entre la ley revelada formalmente y la ley revelada en la razón (o providencia) por una parte y la ley humana por la otra. En esta última, en efecto, puede verificarse la burla de la justicia, y no en aquella (23). Con todo, y a pesar de la superioridad de la ley-providencia sobre la ley humana, Atenágoras no rechaza esta ley sino que acepta su sumisión a la ley del Imperio de la que es súbdito. Así es como dirigiéndose a su emperador le dice: "...nosotros [los cristianos] rogamus por vuestro Imperio para que... crezca y se acreciente por la sumisión de todos los hombres" (24).

(20) Apología, I, 17

(21) Legatio pro christianis, 32

(22) ibid., 25

(23) ibid., 32

(24) ibid., 37

En el mismo siglo encontramos también el reconocimiento de la autoridad natural del Imperio en Teófilo de Antioquía. Teófilo se rehúsa a adorar al Emperador: "... más bien honraría yo al Emperador, si bien no adorándole, sino rogando por él. Solo adoro al Dios real y verdaderamente Dios, pues sé que el Emperador ha sido creado por El". Teófilo fundamenta su actitud en el hecho de que el Emperador no es Dios sino un hombre instituido por Dios: "Me dirás entonces: '¿porqué no adoras al Emperador?'. Pues no ha sido puesto para que se le adora, sino para que se le tribute el legítimo honor. Y, en efecto, él no es Dios sino un hombre instituido por Dios, no para ser adorado sino para juzgar con justicia. En cierto modo una administración le ha sido confiada por Dios..."<sup>(25)</sup>. El testimonio de Teófilo, aparece, sin duda, como uno de los más representativos del pensamiento cristiano primitivo acerca de la legitimidad de la autoridad temporal: el Emperador merece ser honrado en cuanto hombre instituido por Dios para cumplir una función en el orden natural, la administración de justicia. Y esta administración es tanto más legítima cuanto que ha sido así dispuesta por Dios aún cuando no se trate de una gestión cuya justificación provenga de su carácter cristiano.

Y por fin, siempre dentro del ámbito de los apologistas, aunque no entre los griegos sino entre los latinos, puede llegar a sorprender que un hombre cuya actividad cubre gran parte del siglo III y que atribuye valor casi exclusivo y excluyente al Nuevo Testamento, al que entiende como lex aeternalis<sup>(26)</sup>, considere legítima la autoridad natural del Emperador. Tertuliano, en efecto, era un hombre muy poco inclinado a reconocer las virtudes de la sabiduría y del conocimiento filosófico naturales, y por

(25) Cfr. Ad Autolycum, I, 11 (subrayado nuestro)

(26) Cfr. Adversus Iudaeos, 6

ello consideraba la ley cristiana sobrenatural como la única verdadera. Tertuliano concibe al Cristianismo como una lex y solo como una lex: "la regla está contenida en los preceptos de la fé, ella abarca la ley y mediante la observancia de la ley, lo sagrado"<sup>(27)</sup>. En un extremo esfuerzo de distanciamiento respecto del mundo llega a afirmar que nada está más lejos de los cristianos que el orden público: "para nosotros nada hay tan ajeno como la cosa pública"<sup>(28)</sup>. Con todo, a pesar de tal separación respecto del siglo que haría esperar un absoluto rechazo de la autoridad política temporal, Tertuliano no niega la legitimidad del poder imperial sino que reconoce su soberanía y lo respeta en el ámbito en el que él se ejercita, es decir en el orden natural. Es así que, en coincidencia con los apologistas griegos, este fervoroso defensor de la exclusividad de la ley cristiana afirma, en primer lugar, que el Emperador debe su lugar a Dios: "César está sobre nosotros porque allí ha sido colocado por nuestro Dios"<sup>(29)</sup> y en segundo lugar, que el Emperador es el primero después de El: "[los emperadores] están colocados por el poder de Dios", "están en segundo lugar", "después de El, son los primeros"<sup>(30)</sup> Tertuliano sostiene pues el origen divino del poder político del Imperio y la primacía de César como autoridad terrena. Podría objetarse que el gran esfuerzo del apolo-gista por fijar el lugar del Emperador como el primero, pero después de Dios, no se origina tanto en su intención de

---

(27) Cfr. De praescriptione haereticorum, 14. El tema de la ley en Tertuliano ha sido estudiado siguiendo una orientación sensiblemente distinta de la nuestra, pero en forma excelente por G. Bray en "The legal concept of ratio in Tertullian" en Vigiliae Christianae, 31 (1977), pp. 94/116

(28) Cfr. Apologeticum, 38

(29) ibid., 33

(30) ibid., 30 (subrayado nuestro)

establecer la primacía terrena del Emperador sino en su propósito de desdivinizarlo y distinguirlo con nitidez respecto de Dios. Es verdad que la representación romana del divus Imperator implicaba la idea divina del Emperador que molestaba a todos los apologistas. Con todo, a pesar de estos atenuantes, Tertulliano ha explicitado -independientemente de los motivos que lo han llevado a hacerlo- una clara doctrina acerca del origen divino -y por ello de la legitimidad- del poder imperial y acerca del lugar del Emperador como sede de dicho poder.

Volvemos a encontrar pues, también en Tertulliano, la misma legitimidad de la autoridad política que los otros apologistas habían fundamentado recurriendo, no a la ejecución imperial de una política cristiana sino al ejercicio de actos políticos puramente naturales. Y lo que es aún más importante de su discurso es que encuentra sus argumentos para defender dicha legitimidad dentro de su Cristianismo: Dios quiso que la autoridad política fuera natural para que ella desempeñara tareas naturales, distintas de las cristianas. Es la misma concepción cristiana de la realidad la que sirve a Tertulliano para reconocer que la legitimidad del poder político natural reside en una disposición divina. El apologista latino se enrola, también él, en la línea del pensamiento paulino ratificando con ello la doctrina evangélica acerca del problema. A pesar de su desdén por la sabiduría pagana y de su negación del poder de la razón natural, no obstante su constante prédica en favor de una atención exclusiva al Evangelio, cuando Tertulliano tuvo que determinar el alcance de la autoridad secular supo atribuir su justa competencia a la soberanía imperial. Curiosamente, un hombre que se equivocaba cada vez condenaba el siglo en virtud de su desmedida valoración del texto sagrado, fue atinado cuando debió ocuparse del delicado tema jurisdiccional.

Para todos estos autores la lex por excelencia es la ley cristiana, es decir la ley evangélica que tiene carácter sobrenatural. Si existen leyes positivas opuestas a ella el cristiano resiste su cumplimiento como en muchos casos lo ha hecho hasta el martirio. Sin embargo, el cristiano primitivo nunca ha intentado transformar esa ley cristiana en un cuerpo jurídico de vigencia pública. Hubo, en efecto, entre los primeros cristianos quienes incluso conocieron la persecución. Pero a pesar de ello no modificaron la doctrina de la lex que se remontaba hasta el texto evangélico. Ireneo de Lyon, por ejemplo, consideraba que la ley es un precepto moral colocado por Dios en el corazón de los hombres<sup>(31)</sup>, es decir, la consideraba una ley natural común a todos los hombres a pesar de su institución divina. A pesar de ello, cuando comenta la exhortación paulina a aceptar la autoridad política, Ireneo fundamenta la existencia del poder político en el pecado y en la maldad consecuente a la caída del primer hombre, maldad que ese poder debe reprimir; la autoridad aparece así a Ireneo como una consecuencia del pecado, pero ello no le impide afirmar que ese poder debe ser obedecido, ya que su existencia se justifica, sea para bien de los hombres, sea para su castigo, según el mérito de cada uno: "Algunos [poderes] son puestos para el bien, otros para temor y castigo, según lo que los hombres merezcan"<sup>(32)</sup>.

De este modo la autoridad temporal y el poder político se convierten, de consequentia peccati en remedium peccati, es decir en correctivo de una situación pecaminosa que padece la humanidad y que resulta de la caída adánica. No quedan dudas, pues, de que en el caso de Ireneo la dependencia directa del poder y de la autoridad política respecto del pecado parece anular su carácter natural. La estrecha relación entre la politicidad y un

(31) Cfr. Adversus haereses, IV, 15

(32) ibid., V, 24

hecho de la historia sagrada no permite ya sostener la existencia del carácter natural de la autoridad política<sup>(33)</sup>. Con todo, lo que interesa aquí no es tanto esta ausencia de naturalidad sino la exigencia puesta por Ireneo de que la autoridad, cualquiera sea su carácter, y a pesar de no ser cristiana, sea obedecida porque se trata de una autoridad resultante de una disposición divina.

Podría quizá objetarse que tanto la actitud casi marginal respecto del siglo que se percibe en el Cristianismo primitivo como también su concepción acerca de la lex y su exhortación a someterse a los poderes establecidos fueron todas conductas condicionadas por una situación histórica y por una determinada concepción acerca del Cristianismo, propia de una época. Podría argumentarse, en efecto, que el proceso reconstruido sumariamente hasta aquí —que podría resumirse diciendo que el Cristianismo y su lex optaron por mantenerse en un plano exclusivamente religioso— fue el resultado de una coyuntura histórica que aconsejaba a los cristianos no aspirar a que su lex fuera pública y no pretender que ella se transformara en ley del orden temporal. Como presupuesto de dicha actitud se encontraría la concepción dominante entre los primeros cristianos que habrían entendido su propia religión y su fé en sentido escatológico y que habrían visto como muy cercanos los acontecimientos que deberían poner punto final a una historia que, precisamente por su fugacidad y su transitoriedad, no merecía que se tomara parte en ella. Siempre según la misma objeción, el Cristianismo, perseguido en estos primeros siglos por un Imperio que no solamente era identificado con lo político sino que incluso lo agotaba, veía en ese poder de hegemonía casi mundial una instancia que poco le interesaba bautizar. Precisamente por ello los cristianos primitivos se mantuvieron distantes de un Imperio secular y efímero.

(33) Acerca de la pérdida del carácter natural de la política, pp. 89 ss.

Para responder a esta objeción de carácter histórico resulta tentador recurrir a los pasajes evangélicos en los que Cristo recuerda que su reino no es de este mundo <sup>(34)</sup>. Sin duda, el fundamento de esta distancia entre el reino de Dios y el mundo no reside en el hecho de que el mundo sea concebido como algo opuesto a aquel reino y, por ello, malo. Simplemente el reino es de otra naturaleza. El Cristianismo, en efecto, nunca se dejó tentar por un maniqueísmo que veía en el mundo un sinónimo del mal, sino que fue más bien el celo por mantenerse distante y distinto del mundo lo que movió a los cristianos primitivos a insistir en mantener una concepción religiosa de la lex y lo que hizo que no se dejaran seducir por un juicio de valor absolutamente negativo acerca del mundo. Eso fue, también, lo que motivó que los cristianos concibieran su fé como una religión de los corazones y que no pretendieran transformarla en una religión del poder. Fué, pues, el carácter universal de un Cristianismo que convocaba a todos, y al mismo tiempo el carácter uno que esa diversidad de pueblos asumía en Cristo lo que impidió que, desde sus orígenes, la nueva religión se concibiera como algo distinto que como una gran comunidad mística <sup>(36)</sup>. Estas razones, y . . . otras, fueron las que incitaron a delimitar tan prolijamente el ámbito en el que el Cristianismo debía moverse.

---

(34) Juan, XVIII, 36

(35) "No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo", Gal., III, 26/8

(36) "Haciendo de todos los fieles los miembros de un mismo Cuerpo Místico esta doctrina fijaba de una vez para siempre la naturaleza de la nueva sociedad. No una sociedad nacional, ya que el Evangelio estaba en todas las naciones; ni una sociedad internacional, ya que no había para ella ni griego ni judío; ni tampoco una sociedad supranacional... el nuevo reino no era de este mundo..." (cfr. Gilson, E., La philosophie au Moyen Age, Paris, 1947, p. 165)

La articulación y presentación del pensamiento "político" cristiano de esta primera época en los cuatro momentos utilizados como hilo conductor de nuestra exposición -momentos correspondientes, (1) a los testimonios de Juan y Mateo acerca de las palabras de Cristo, (2) a la doctrina de Pablo sobre la autoridad y sobre la ley, (3) al significado implícito en el motivo de la traditio legis y (4) a las ideas de los primeros cristianos sobre la lex christiana y sobre la aceptación de la autoridad política- no pretende ni puede agotar la riqueza ofrecida por este período. Esta época ya ha recibido parcialmente un merecido estudio, independiente y más completo <sup>(37)</sup>. Por ello no puede ser tratada en este capítulo con el detenimiento que ella requiere. De hecho, solo se trata aquí de realizar una reconstrucción sumaria del período para poner de manifiesto la tendencia general que se verifica en el pensamiento cristiano de los primeros años. Dicha tendencia, que hemos caracterizado como de respeto por las jurisdicciones de los órdenes natural y sobrenatural y como de ausencia de la intención de transformar la lex christiana en lex publica, cambiará su orientación hasta culminar en una definitiva ruptura que se hace manifiesta en el texto de la donatio. Hasta ahora la Iglesia y el Imperio son, en el pensamiento del Cristianismo primitivo, soberanos en su propio orden. Y lo son con todo el significado y la fuerza implicados en el término soberanía, es decir, se trata de la

(37) Entre los estudios generales dedicados a los cuatro primeros siglos merecen ser mencionados los trabajos de Salin, E., Civitas Dei, Tübingen, 1926; Carlyle, A. J. y R. W., A History of Medieval Political Theory in the West, vol. I, London-Edinburgh, 1903; Morrison, K. F., "Rome and the City of God. An Essay on the Constitutional Relationships of Empire and Church in the Fourth Century", en Transactions of the American Philosophical Society, N. Series, 54, part. 1, Philadelphia, 1964, pp. 3/55; Williams, G. H., "Christology and Church-State Relations in the Fourth Century", en Church History, XX (1953), pp. 87/101; Zeiler, J., "Le royaume de Dieu et l'unité terrestre aux premiers siècles du Christianisme", en Revue Apologétique, LXIV (1937) y Beskow, P. Rex Gloriae. The Kingship of Christ in the Early Church, Estocolmo, 1962.

supremacía en su propio dominio y no reconocimiento de superior en ese dominio específico. A partir de este momento el Cristianismo comienza a recorrer un camino triunfante que culminará, en el siglo XIV, con el apogeo de la doctrina papal de la plenitudo potestatis. La sustitución de la concepción primitiva del Cristianismo como comunidad mística por una concepción religioso-política del Cristianismo constituye la instancia que permite pasar desde la concepción de la ley espiritual hacia la concepción de una ley espiritual que debe ser lex publica. El Cristianismo comenzó a autointerpretarse de modo distinto y esa solución de continuidad comenzó con Orígenes. La ciudad celeste como ciudad mística comienza a dar con Orígenes sus primeros pasos hacia su transformación en ciudad terrestre.

### III.-Desde Orígenes hasta San Agustín

Es obvio que las persecuciones de que fueron objeto los cristianos de los dos primeros siglos ocasionaron problemas con el Imperio. Con todo, esos problemas no solo no llegaron a convertirse en conflictos de carácter doctrinal entre el Imperio y la Iglesia sino que ellos tampoco llegaron a promover la intención de cristianizar el poder político natural. Para el Cristianismo de esta época el Imperio no solo era una institución distinta de la Iglesia sino incluso soberana. El testimonio de Tertuliano, mencionado en el capítulo anterior, según el cual los emperadores son los primeros después de Dios, es una elocuente expresión del pensamiento cristiano de esta primera época: a pesar del carácter natural de la autoridad, ello no alimentó el propósito de que la Iglesia bautizara esa autoridad imperial.

Resulta difícil determinar con exactitud el momento histórico a partir del que la lex christiana comienza a programar su propia metamorfosis en lex publica. Se trató más bien de un proceso que de un hecho puntual. De hecho la lex christiana logró transformarse en lex publica antes en el Imperio de Oriente que en el de Occidente, pues mientras en el siglo V en el Imperio de Oriente el Cristianismo estaba ya institucionalizado en el Imperio Cristiano, en esos años el Papado de Roma recién comenzaba a dar los primeros pasos del camino que, recién en el año 800, llevaría a la transformación efectiva de parte de Europa en un Imperio también cristiano.

Sin embargo, como ya se expresó, por más que en Oriente la lex christiana haya alcanzado precozmente el status de lex publica, la diferencia radical entre el camino que Oriente y Occidente recorrieron hacia esa situación reside en el hecho de que el carácter público que alcanza la lex christiana en Oriente no es el resultado del avance de la Iglesia sobre el poder político sino más bien el resultado del cam-

bio de religión de ese poder político que, desde siempre, había sido un poder político y religioso. En Oriente, pues, la metanoríosis de la lex christiana en lex publica no reflejaba otra cosa que la transformación de un Imperio Romano que dejaba su religión pagana para convertirla en cristiana. Debe quedar, pues, absolutamente claro, que no se trata en este caso de que el Cristianismo en Oriente haya logrado sustituir los objetivos político-naturales del Imperio por metas de carácter religioso-cristiano. Sucedió más bien que ciertas metas religioso-paganas fueron sustituidas por otras metas religioso-cristianas. Es por ello que el presupuesto básico para la comprensión del proceso que se verificó durante la cristianización del Imperio de Oriente es el hecho de que éste no era un Imperio solo político ni sus metas políticas eran exclusivamente naturales. El Imperio oriental era una entidad política y religiosa que, al oficializarse el Cristianismo, adecuó los objetivos político-religiosos paganos a objetivos político-religiosos cristianos. La misma unidad político-religiosa que dejaba su religión pagana asumía otra religión, la cristiana.

Nuestro interés, sin embargo, no se orienta tanto hacia la determinación del modo como las metas religioso-paganas de Oriente dejaron su lugar a metas cristianas sino a la verificación del modo como el Cristianismo logró sustituir en Occidente los objetivos puramente naturales de la sociedad política por objetivos religiosos cristianos. Sin duda, esa sustitución se llevó a cabo, no en el Imperio de Oriente, cuya estructura interna acusaba un fuerte componente religioso, sino en Occidente, cuyos pueblos, organizados sobre la base de una estructura política de carácter tribal, conocieron el paso de esa estructura política puramente natural hacia una estructura política que fue religiosa y además cristiana.

Durante el período que corre entre Orígenes en el siglo III y San Agustín a principios del siglo V el Cristianismo sigue respetando la soberanía del Imperio. A pesar de ello, comienza a percibirse ya a partir de Orígenes —es decir antes de la división del Imperio e incluso antes del

llamado siglo constantiniano o edad de oro del Cristianismo- la aparición de una tendencia que puede ser señalada como un tímido antecedente -pero solo como un antecedente- del pensamiento teocrático. En coincidencia con lo que había sucedido en los dos primeros siglos, tampoco se contaba entre los intereses de la intelectualidad cristiana de los siglos III y IV la elaboración de un "pensamiento político". Pero a pesar de ello comienza ya a anunciarse en estos dos siglos una suerte de presagio de lo que, formalmente y de manera expresa, se desarrollará en Occidente a partir de fines del siglo V con Gelasio I. En efecto, Orígenes constituye un tímido antecedente de la inclinación hacia la teocracia que se inicia con Gelasio y que pasando por la donatio en el siglo VIII, culminará en la teocracia expresa de los siglos XIII y XIV. Esta inclinación iniciada por Orígenes tiende -aunque aún no con la decisión con que lo hace a partir de Celasio- hacia la transformación de las metas naturales de la sociedad política en metas sobrenaturales y eclesiológicas. Se trata pues solo de una tendencia cuyo punto de partida parece ser Orígenes y cuyo punto de llegada es San Agustín.

Con Orígenes comienza formalmente la especulación cristiana que intenta llegar a una síntesis entre dos cursos históricos a los que atribuye el mismo grado de realidad: la historia sagrada y la historia profana. De allí que la supuesta huida de la historia que suele asignarse a la urgencia escatológica y salvífica del Cristianismo primitivo resulte óptimamente desmentida por este filósofo y teólogo que fue el primer cristiano conciente de la necesidad de convertir a la historia en objeto de reflexión teórica (1).

(1) Muestra opción por Orígenes como el primer cristiano que reflexiona formalmente sobre el sentido de la historia no implica un olvido de la importancia de Justino, a cuya teoría del Logos y de "la parte de Logos que les cupo" a las verdades anteriores a Él constituye, de hecho, un meritorio programa de revalorización de la historia no cristiana y un primer intento de incorporar a esta última a la historia sagrada (v. supra, p. 45). Con todo, Justino no parece haber tenido una conciencia expresa del problema.

Hasta Orígenes, en efecto, la inteligencia cristiana había tomado una considerable distancia respecto de un Imperio romano -y de su historia- cuyas leyes y cuya autoridad, si bien eran respetados como legítimos, al mismo tiempo eran considerados como ajenos al Cristianismo. Orígenes quiso acercar ambos ámbitos y para hacerlo recurrió a una gigantesca intuición que el Cristianismo solo verá reaparecer con Dante<sup>(2)</sup>: se trataba de procurar que la historia sea solo una, a través de la reconducción del curso de la historia profana hacia el de la historia sagrada. Para lograrlo, Orígenes retoma el Salmo 71,7 y recuerda que el nacimiento de Cristo coincidió con una época en la que "floreció... la justicia y hubo abundancia de paz". Esa coyuntura, en la que coincidieron la plenitud de la historia profana con uno de los hechos más importantes de la historia sagrada, fué, para Orígenes, una situación preparada por Dios, pues la unidad del Imperio de Augusto facilitó el cumplimiento del mandato de Cristo "id y enseñad a todos los pueblos". De hecho, agrega Orígenes, fué gracias a la unidad del Imperio augustal -un designio divino- que el Cristianismo pudo extenderse y difundirse en todo el ámbito de ese Imperio<sup>(3)</sup>. Mediante esa reconducción del curso histórico del Imperio hacia el de la Iglesia, el Imperio quedaba incorporado a la historia sagrada. Ello, con todo, no significaba que el Imperio se confundiera con la Iglesia. El acercamiento solo apuntaba a la incorporación de lo político en un ámbito religioso en el que el alejandrino esperaba ver superada la atomización propia de la multiplicidad de los estados políticos para alcanzar la unidad de una comunidad espiritual.

A su intento de acortar la distancia entre Imperio e Iglesia mediante la superación de la separación entre ambos, Orígenes agrega otro intento consistente en salvar las distancias entre lex romana y lex christiana a través de la asimilación de la primera a la segunda. Así distingue entre

---

(2) V. infra, pp. 279 ss.

(3) Cfr. Contra Celsum, II, 29

la ley de la naturaleza -cuyo autor es Dios- y las leyes políticas. Si éstas contradicen la ley natural, Orígenes no llama a la resistencia, sino que dice simplemente que es la ley natural la que debe ser cumplida<sup>(4)</sup>. Más aún, en un intento por salvar la ley del Imperio y para mostrar su cercanía respecto del plan divino, Orígenes agrega que cuando la ley política no contradice la ley natural, esa ley imperial es parte de la ley natural, es decir, de la ley divina<sup>(5)</sup>.

Los intentos origenianos de acercar el Imperio a la Iglesia no deben ser interpretados como ensayos de resolución de la naturaleza de lo político en la sobrenaturaleza del Cristianismo. En primer lugar, la inclusión del Imperio en una suerte de plan providencial que habría dispuesto que ese Imperio se encontrara en una determinada situación para recibir mejor al Hijo de Dios no parece querer significar que el Imperio debe abandonar su especificidad como tal. En segundo lugar, la identificación entre la ley divina y la ley política tiene como objetivo salvar la legitimidad de la ley política y no convertir la ley religioso-cristiana en ley política. Orígenes no parece orientarse hacia la transformación de la ley cristiana en ley del Estado.

Sin embargo, aunque sus propósitos no son extensivos a la metamorfosis de la religión en política y aunque Orígenes no quiere que lo cristiano neutralice la política, es obvio que la incorporación del Imperio en el marco más amplio de un plan divino aparece como un presagio del propósito cristiano posterior de que la Iglesia abrace el Imperio y de que éste se resuelva en aquella. En este sentido, aunque en Orígenes no puede señalarse aún el surgimiento de un pensamiento teocrático en el sentido estricto de la palabra, sí puede afirmarse que él dió pie, quizá sin quererlo  
(4) ibid., V, 37

(5) Cfr. Commentarium in epist. ad Romanos, III, 6 y especialmente IX, 28: "iudices mundi partem maximam Dei legis implere"

-como tambien lo dieron más tarde las erróneas interpretaciones de La Ciudad de Dios de San Agustín- para que quedara inaugurada la tendencia a concebir esa ciudad como un reino espiritual y cristiano, pero que debía tener una realización terrena. No hay dudas de que para Orígenes no se trataba de contribuir a la instauración de una ciudad espiritual solo celeste. Inspirado seguramente en una lectura de la República de Platón que no veía en ella solamente un programa político sino un proyecto tendiente a realizar en la tierra un régimen espiritual, Orígenes lamenta frecuentemente las oportunidades perdidas que podrían haber sido aprovechadas para la realización y efectivización terrena de la "ciudad celeste" -así la llama el mismo Orígenes- descrita por Platón<sup>(6)</sup>. No en vano se ha señalado con acierto -aunque en un contexto distinto de éste, pero que bien puede ser vinculado con él- que el estadio que Orígenes indica como previo a la caída que pone en movimiento la constitución y formación de este mundo material e histórico es concebido por el alejandrino -siguiendo el modelo platónico- como una "república de espíritus"<sup>(7)</sup>. Esta ciudad espiritual o comunidad de almas es el paradigma y el tólos, el alfa y el omega de la cosmogonía origeniana. Pero esta república espiritual solo en cuanto extrahistórica es presentada por Orígenes como modelo y paradigma. Tan pronto como Orígenes la quiere transformar en una realidad esa ciudad parece perder su carácter ejemplar para transformarse de inmediato en un programa que debe ser realizado en la historia. Por ello, el modelo de la república espiritual, "no solo posee la verdad del mito sino la realidad de la historia...ella es ejemplo y fin, idea e ideal de la ciudad terrena"<sup>(8)</sup>.

(6) Cfr. Contra Celsum, I, 43

(7) Cfr. Cadiou, R., Introduction au système d'Origène, Paris, 1932, p. 24

(8) Cf. Salin, E., Civitas Dei, Tübingen, 1926, p. 118

¿Qué pretendió, pues, realmente Orígenes? ¿Quiso que la ciudad cristiana fuera una ciudad política terrena o quiso salvar la especificidad de cada una de ambas ciudades conservando para la ciudad celeste el carácter meta-histórico que le atribuyó el Evangelio, es decir, reino extraño a este mundo? En Orígenes se encuentra la misma ambigüedad que en San Agustín. Por una parte el respeto por el Imperio y su distinción respecto de una ciudad espiritual que es extrahistórica en cuanto a su origen y meta-histórica en cuanto a su fin. En este sentido la naturaleza de la república celeste es para Orígenes bien distinta de la naturaleza de la ciudad terrena. Pero, por otra parte, la insatisfacción frente a una ciudad terrena -es decir, frente a un Imperio- que no agota todas las expectativas que ofrece la ciudad celeste, urge a Orígenes a anticipar en la historia lo que debería ser extrahistórico. La interpretación del pensamiento origeniano en relación con este segundo aspecto tropieza a su vez con otra dificultad: ¿cuando Orígenes propone adelantar la realización histórica de la ciudad celeste, habla como cristiano o como platónico? O, en otros términos: ¿es el paradigma de la ciudad celeste y terrena un paradigma platónico o una doctrina cristiana? Orígenes responde: se trata, según el texto del Contra Celsum de la ciudad descrita por Platón. De allí que, aunque no pueda responderse aquí a la ambigüedad origeniana planteada frente al binomio legitimidad del Imperio-inclusión del Imperio en el plan histórico cristiano, sí puede resolverse **el problema del origen del modelo de la república espiritual que Orígenes quiere adelantar históricamente.** Se trató, sin duda, de una enseñanza platónica; la ciudad celeste, que Orígenes interpretaba como la situación de la humanidad en Adán -es decir, tal como el hombre había salido de las manos de Dios- antes de la caída, no era para Orígenes solo un ideal filosófico-religioso sino un proyecto político, una verdadera ciudad de Dios en este mundo. Orígenes es, antes de San Agustín, el primer cristiano que canonizó

la realización de una república espiritual en la historia y que quiso que la comunidad espiritual, que el Evangelio propone como metahistórica, comenzara a realizarse antes en la tierra como ciudad política. Con Orígenes comienza, pues, la tendencia hacia una confusión varias veces secular entre el ámbito espiritual y el ámbito temporal.

A causa de su carácter osado y a veces heterodoxo, la suerte corrida por las ideas de Orígenes, en particular por las contenidas en su tratado De Principiis, fue funesta. Es por ello que ese libro no pudo ser citado como autoridad por el pensamiento cristiano posterior aunque de hecho haya ejercido una notable influencia sobre él. De allí que Orígenes haya sido llamado, con acierto, "el gran desconocido de la Edad Media", pues aunque no aparecía su nombre, sí aparecían sus ideas. Es posible que el juicio acerca de la heterodoxia del pensamiento origeniano se haya hecho extensivo incluso hasta sus otras obras y hasta sus ideas "políticas" contenidas en el Contra Celsum y en el Commentarium in epistolam ad Romanos y que por esa razón tampoco haya tenido la fortuna de ser considerado como fuente por el pensamiento político cristiano que lo sucedió. A pesar de ello y aunque Orígenes no había expuesto formalmente una doctrina acerca del problema, la tendencia hacia la confusión entre Iglesia e Imperio que, Orígenes inauguró a comienzos del siglo III, inicia con él un camino exitoso hacia su formulación doctrinaria.

Quizá convenga insistir sobre el hecho de que, a pesar de Orígenes, hasta ese momento no existían problemas doctrinarios de conflicto. Si había problemas entre la Iglesia y el Imperio, se trataba de problemas prácticos de convivencia. Ellos se resolvían empíricamente, pero no mediante el recurso a una doctrina. Curiosamente, los problemas doctrinarios aparecen cuando la Iglesia empieza a carecer de dificultades para vivir en el Imperio. Los problemas, en efecto, comienzan en el siglo IV y lo que hasta ese momento había sido un paralelismo entre Iglesia e Imperio, comienza a delatar los orí-

genes, pero solo los orígenes, de una verdadera confusión doctrinaria. El respeto que hasta aquí el Cristianismo había mostrado frente a la jurisdicción del poder temporal comienza a declinar -paradójicamente, en la edad de oro del Cristianismo- cuando la Iglesia reacciona contra ciertas ingerencias imperiales en cuestiones eclesiásticas<sup>(7)</sup>. El celo cristiano por deslindar jurisdicciones motiva el desarrollo de algunas teorías que delatan la pérdida del respeto inicial y señalan el comienzo de la formulación de algunas doctrinas que pretenden justificar el avance de la Iglesia sobre el Imperio. Parecería, pues, que el acta de nacimiento de las confusiones acerca de la función de la Iglesia y de su lugar en relación con el poder temporal fue redactada en plena época de la Iglesia triunfante. Fue como respuesta a esas intromisiones imperiales que algunos hombres de Iglesia se dedicaron a establecer las correctas relaciones entre la Iglesia y el Imperio, y fué en esa tarea -que estuvo a cargo de San Ambrosio en Occidente y de San Juan Crisóstomo en Occidente- que se gestó la confusión doctrinaria.

Ambrosio, en su trabajo de distinción de ámbitos, cumple tres pasos importantes. En primer lugar saca los asuntos propios de la Iglesia de la esfera del Imperio. En segundo lugar reconoce los derechos del Emperador como gobernante civil y afirma la necesidad de que se someta a su autoridad todo súbdito del Imperio. Y en tercer lugar determina el alcance de la jurisdicción de la Iglesia incluyendo dentro de dicha jurisdicción al Emperador cuando se trata de asuntos religiosos. En estos casos, afirma Ambrosio, el obispo "tiene derecho a ser escuchado"<sup>(8)</sup> y, más aún, "el

(7) Se trataba, fundamentalmente, de ingerencias en cuestiones doctrinarias. Atanasio recuerda, al respecto, las advertencias recibidas por el emperador Constantino contra una excesiva intromisión imperial en el Concilio de Nicea. Sobre el problema v. Carlyle, R.W. y A.J., A history of medieval political theory in the West, vol. I, Edimburg-London, 1903, p.177.

(8) Cfr. Ep. XVII, 6, en PLM, XVI, 1005.

emperador no está sobre la Iglesia sino dentro de ella"<sup>(9)</sup>. Ambrosio resume su pensamiento en una fórmula que puede ser considerada una suerte de paráfrasis de las palabras de Cristo transmitidas por el Evangelio de Mateo<sup>(10)</sup>: "al Emperador corresponden los palacios, a los sacerdotes las iglesias"<sup>(11)</sup>. A pesar del esfuerzo de Ambrosio por colocar a cada institución en su esfera específica y aunque él nunca llegó a afirmar que el Imperio está bajo jurisdicción de la Iglesia, la formulación del principio según el cual el Emperador, cuando cristiano, debe subordinarse a la Iglesia en todo aquello que concierne directamente a cuestiones religiosas condujo al obispo de Milán a confundir los ámbitos en un histórico caso. Los cristianos habían quemado una sinagoga y el emperador ordena que ella sea reconstruida. Esta reconstrucción debía ser asumida por el obispado del lugar. Ambrosio argumenta contra la decisión imperial esgrimiendo el principio de que no se puede usar el patrimonio cristiano para reconstruir una sinagoga. Más aún, intina a Teodosio, en plena Iglesia, a desdecirse de su orden antes de presentar la ofrenda imperial. Frente a la exhortación de Ambrosio, Teodosio se decide aceptando de ese modo la sustitución de la justicia natural por la justicia eclesiástica. Este parece ser el primer episodio manifiesto que delata una absorción del orden natural por el orden sacerdotal<sup>(12)</sup>.

(9) "El Emperador está dentro de la Iglesia, no sobre ella", (Sermo contra Auxentium, cap. 36, en PLM, XVI, 1018)

(10) Cfr. Mateo, XXII, 21

(11) Cfr. p. XX, 19, en PLM, XVI, 1041 s.

(12) Acerca de este episodio y del pensamiento político ambrosiano v. Arquillière, H. X., L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age, Paris, 1972<sup>2</sup>, pp. 104/114. Una resumida y excelente presentación del pensamiento político de Ambrosio ha efectuado también K. F. Morrison en "Rome and the City of God. An Essay on the Constitutional Relationships of Empire and Church in the Fourth Century", en Transactions of the American Philosophical Society, New Series, 54 part. 1 (Philadelphia), 1964, pp. 40/51.

San Juan Crisóstomo, por su parte, también reconoció la independencia del Imperio respecto de la Iglesia y afirmó tanto la autonomía de ésta respecto de aquél como su derecho a oponerse a toda autoridad temporal que quisiera asumir funciones de carácter religioso. Particularmente interesante y novedosa para nuestra reconstrucción del periplo que conduce hacia la aparición de la idea teocrática resulta su doctrina acerca de la superioridad del sacerdocio sobre el reino formulada en el texto que dice: "Al rey han sido confiados los cuerpos, al sacerdote las almas... Aquél impone, éste exhorta... Uno posee las armas materiales, el otro las espirituales. Este principado es mayor que el primero. Esta es la razón por la que el rey inclina su cabeza sobre las manos del sacerdote. Y vemos a través de todo el Antiguo Testamento que los sacerdotes ungían a los reyes" (13).

Es obvio que por más que de este pasaje pudieran sacarse consecuencias de carácter teocrático, considerado en sí mismo -y teniendo en cuenta que Juan Crisóstomo se había esmerado en afirmar la independencia y legitimidad del Imperio- el texto nada tenía aún de teocrático. Pues, en efecto, hasta tanto no se sostenga que el Estado debe post-poner sus fines naturales en favor de fines religiosos, no puede hablarse de teocracia en sentido estricto. Juan Crisóstomo no solo nunca había llegado a afirmar dicha postergación de los fines naturales del Imperio sino que, en rigor, había bregado por la independencia de esos fines. El problema del texto y del pensamiento contenido en él residía, en cambio, en dos aspectos implicados en él. En primer lugar, a partir de la superioridad del sacerdocio sobre el reino se concluía que, precisamente en virtud de dicha superioridad, en el Antiguo Testamento los sacerdotes ungían a los reyes. En otros términos, se pasaba de la superioridad a la un-  
ción y se justificaba esta última en cuanto consecuencia necesaria de la primera. Pasar de allí a la afirmación de una

---

(13) Cfr. PGM, LVI, 125 s. (subrayado nuestro)

doctrina de la negación de la legitimidad natural del poder secular era fácil. Sabemos que, de hecho, la unción a la que Juan Crisóstomo exhorta en el texto logró su efectivización durante el reinado de los francos en Occidente, época en la que las unciones reales no solo se hacen frecuentes sino que incluso son exigidas por los mismos reyes que veían en ellas una forma de legitimar su autoridad como proveniente de la divinidad<sup>(14)</sup>. En segundo lugar, la afirmación de la superioridad del sacerdocio sobre el reino era una afirmación que si bien no contenía una explícita pretensión de que el primero absorbiera al segundo, constituía sin embargo un presagio teocrático en la medida en que, a partir de dicha superioridad, podía concluirse la superioridad de lo espiritual sobre lo temporal. En consecuencia, del mismo modo como a partir de la unción era posible pasar a la negación de la legitimidad natural del poder secular, así también el texto abría el camino para que a partir de la superioridad del sacerdocio se pudiera pasar a la superioridad de lo espiritual sobre lo temporal. Y ello constituía, sin duda, un sensible avance del poder religioso sobre el poder real.

Sin embargo, y a pesar de este avance, el pensamiento de Juan Crisóstomo no constituía aún un pensamiento teocrático. En un artículo que estudia la formación de la teocracia medieval<sup>(15)</sup>, E. Bernheim atribuye a San Agustín la responsabilidad de haber contribuido y dado nacimiento a la absorción total de lo natural por lo sobrenatural. Agustín sería, según Bernheim, el gran maestro y promotor de la idea teocrática. Es sin embargo dudoso que se pueda atribuir

---

(14) V. Ullmann, W., A History of Political Thought: The Middle Ages (en la ed. esp. cit., pp. 63 s.)

(15) "Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins", en Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, 1896, pp. 1/25

a San Agustín la gravosa carga de haber sido el promotor de la teocracia occidental. Al mismo tiempo, sin embargo, habría que admitir que si bien su contribución a ella no parece haber sido decisiva, la teocracia tal vez puede haber tenido su origen en la ambigua valoración agustiniana del poder político natural cuyo paradigma era, para Agustín, nada menos que Roma. Cualquiera haya sido la verdadera posición agustiniana frente al problema -a ello nos referiremos de inmediato-, el hecho es que el rédito dejado por la polémica que Arquillièrè ha sostenido con Bernheim y su escuela -polémica cuyo objetivo fundamental era, para Arquillièrè, demostrar la inocencia agustiniana respecto de la génesis de la teocracia- consiste en haber contribuido a aclarar gran parte de los problemas que conciernen a lo esencial del pensamiento político medieval.

E. Bernheim<sup>(16)</sup> estudia la formación de las doctrinas teocráticas medievales a partir de dos ideas de su presunto inspirador, San Agustín. Sobre la base de ellas sería posible percibir la resolución absoluta de lo natural en lo sobrenatural y la negación de su ámbito propio al Estado no cristiano. La primera idea que analiza Bernheim es la de pax, la segunda la de iustitia. La pax es examinada a partir del siguiente texto de La Ciudad de Dios: "Así pues, la paz del cuerpo es la ordenada armonía entre sus partes, la paz del alma sin razón es el reposo bien regulado de sus apetitos, la paz del alma racional es el acuerdo bien ordenado del pensamiento y de la acción, la paz del alma y del cuerpo es la vida y la salud bien ordenada del ser animado, la paz del hombre mortal con Dios es la obediencia bien ordenada en la fé bajo la ley eter-

(16) Arquillièrè polemiza con Bernheim en los siguientes trabajos: "Sur la formation de la 'théocratie pontificale'", en Mélanges d'histoire du Moyen Âge offerts a M. Lot, Paris, 1925, pp. 1/25; L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge, Paris, 1972<sup>2</sup> y en "Réflexions sur l'essence de l'augustinisme politique", en Augustinus Magister, T. II, Paris, 1954, pp. 991/1001.

na, la paz de los hombres es su ordenada concordia, la paz de la casa es la ordenada concordia de sus habitantes en el mando y en la obediencia, la paz de la ciudad es la ordenada concordia de los ciudadanos en el mando y en la obediencia, la paz de la ciudad celeste es la comunidad perfectamente ordenada y armoniosa en el gozo mutuo de El, la paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden. El orden es la disposición de los seres iguales y desiguales que atribuye a cada uno el lugar que le corresponde" (17).

La pax, por otra parte, es examinada en el siguiente pasaje del mismo libro: "Puesto que el hombre está dotado de un alma racional, él somete a la paz de ese alma racional todo lo que tiene de común con las bestias, de manera que algo sea contemplado por la mente y obre de acuerdo a ello realizando así esa conformidad bien ordenada entre el pensamiento y la acción que hemos llamado paz del alma racional. Para ello él debería desear ser libre de las molestias del dolor, de las perturbaciones del deseo, de la corrupción de la muerte para conocer algo útil y regular de acuerdo con ello su vida y sus costumbres. Pero para que su sed de conocimientos no lo haga caer -en virtud de la debilidad del espíritu humano- en el error, tiene necesidad [tanto] de la enseñanza divina para obedecerle con certeza [como] del socorro divino para someterse a él libremente. Y puesto que él está en este cuerpo mortal, está lejos de Dios, sin ver directamente, sino creyendo, por ello él refiere toda la paz del cuerpo, o la del alma, o ambas a la vez, a la paz que une al hombre mortal con el Dios inmortal para lograr así la obediencia bien ordenada en la fé bajo la ley eterna" (18).

Para Agustín habría pues una doble exigencia. Según el primer texto, la paz del hombre con Dios es la obediencia bien ordenada en la fé y bajo la ley eterna. Según el segundo, para que la paz sea alcanzada, el hombre debe subordinar

(17) Cfr. De Civitate Dei, XIX, 13 (subrayado nuestro)

(18) ibid., 14 (subrayado nuestro).

la paz de su alma y la de su cuerpo tanto al misterio divino -es decir a la Iglesia- como al socorro divino -es decir a la gracia que es administrada por la Iglesia-. No es necesario llamar la atención sobre el carácter esencialmente religioso de la pax, que se desprende de estos textos. Fuera de las condiciones puestas por San Agustín, fuera de la Iglesia, no habría posibilidad de gozar de una verdadera paz, y los únicos capaces de acceder a ella serían, en última instancia, como lo ha concluido Bernheim, "los ciudadanos de la Ciudad de Dios"<sup>(19)</sup>.

Esta forma de pensar que resuelve lo natural en lo sobrenatural se haría tanto más clara, según Bernheim, a través del análisis de la concepción agustiniana de iustitia. El carácter teológico de esta última conduciría a Agustín, en efecto, a negar al Imperio Romano y consecuentemente al Estado puramente natural, el derecho a ser llamado "república". Según Agustín: "Si la república es la cosa del pueblo, si solo hay pueblo donde se constituye una sociedad por el consentimiento a un derecho, y si no hay derecho donde no hay justicia la conclusión se impone: donde no hay justicia no hay república. Ahora bien, la justicia es la virtud de dar a cada uno lo suyo: ¿cuál es entonces la justicia del hombre que sustrae a otro hombre de su verdadero Dios...? ¿Es eso dar a cada uno lo suyo?"<sup>(20)</sup>.

En este texto -que indica, por otra parte, la transformación del ideal estoico ciceroniano de iustitia en un ideal cristiano de esa virtud<sup>(21)</sup> - Agustín fundamenta la

(19) cfr. "Politische Begriffe...", cit., p. 5

(20) Cfr. De Civitate Dei, XIX, 21

(21) Agustín toma la idea estoica de iustitia tal como ella está expuesta en el De legibus de Cicerón: el derecho y la ley no se basan ni en la convención ni en el arbitrio, ni en las opiniones de los hombres (cfr. supra, cap. II, nota 10). Con todo, hay en Agustín una velada crítica a la concepción del maestro: mientras que para éste la justicia es "un determinado tipo de relación entre los hombres, Agustín la considera la recta relación en-

idea de república en la de pueblo, ésta en la de derecho y a su vez el derecho en la justicia. Sin justicia no hay república. De allí su anuncio, a principios del capítulo: "nunca hubo república romana porque en ella no hubo res populi"<sup>(22)</sup>. En otros términos, solo un Estado, solo un orden socio-político cristiano, solo un ámbito en el que reine la verdadera justicia, es decir la justicia cristiana, puede llevar el nombre de república. Solo una comunidad en la que no se sustraiga al hombre de su verdadero Dios merecerá ser llamada res publica. Con ello, siempre según Bernheim, Agustín no haría más que volver a negar -como ya lo habría hecho en su larga exposición de su concepción de la pax- las funciones y la legitimidad puramente naturales del Estado. Este quedaría, pues, totalmente absorbido por fines sobrenaturales. De este modo Agustín habría introducido en el pensamiento político cristiano, desde el comienzo mismo de la Edad Media, los primeros argumentos para la elaboración de la idea teocrática. Esta, en efecto, comenzaría con San Agustín.

---

tre Dios y el hombre...el primero se maneja en una dimensión horizontal, la que se da exclusivamente en el mundo, el segundo lo hace en una dimensión vertical, la que se da entre el mundo y lo trascendente... Cuando Agustín alude a este concepto [de justicia] tiene presente al 'justo' en sentido bíblico, o sea al santo", cfr. S. Magnavacca, "La crítica de San Agustín a la noción ciceroniana de república", en Patristica et Mediaevalia, III (1982), p. 51. Este artículo puede consultarse con provecho para el problema de las relaciones de Agustín con Cicerón en torno de la idea de republica y iustitia. Debe llamarse la atención sobre el hecho de que, si el 'justo' agustiniano es el santo, no habría, pues, para Agustín, otra posibilidad de establecimiento de una comunidad de justos fuera de la de los integrantes de la Civitas Dei. Aunque el problema en Agustín no es claro, su crítica a Cicerón forma parte de los argumentos a los que puede recurrir cómodamente Bernheim -como se verá de inmediato- para incorporar al Santo dentro de la línea teocrática.

Arquillière ha rechazado la atribución que Bernheim hace a Agustín del carácter de maestro de la teocracia medieval y ha revisado el análisis de las ideas de pax y iustitia llevado a cabo por aquél. En relación con la primera Arquillière afirma que aunque es verdad que Agustín define la pax fundamentándola sobre una base preponderantemente eclesiológica, con todo, la idea fundamental a la que debe ser retrotraída la pax agustiniana es la de ordo, entendido éste como "disposición de los seres iguales y desiguales que atribuye a cada uno el lugar que les corresponde"<sup>(23)</sup>. Ese orden, agrega, nada tiene de sobrenatural y, por ello, la pax agustiniana "n'exclut pas le sens naturel ou philosophique du mot"<sup>(24)</sup>. En relación con la idea de justicia, agrega Arquillière, aunque Agustín niega que pueda haber justicia en un Estado no cristiano, sin embargo, para salvar la legitimidad del Estado natural, recurre a una definición de pueblo a través de la que Roma, castigada poco antes en el De Civitate Dei, vuelve a recuperar su carácter de república: "pueblo es la multitud de seres racionales vinculados entre sí por las cosas amadas en común... según esta definición, el pueblo romano es un verdadero pueblo y su cosa es sin duda una república"<sup>(25)</sup>.

Sobre la base de la presencia en San Agustín de una idea de orden que no necesita recurrir a lo sobrenatural para legitimarse y sobre la base de una definición de pueblo que permite a San Agustín legitimar a Roma como verdadera república, Arquillière reconoce en aquél una región intermedia entre el único verdadero Estado, es decir el Estado cristiano y la absoluta negación del Estado natural. Esta región intermedia defendida por Agustín sería el derecho natural del Estado. Este Estado natural ofrecería la posibilidad de encontrar en él una justicia y una paz natura-

(23) V. supra, nota 17

(24) Cfr. Arquillière, "Sur la formation de la théocratie...", cit., p. 12

(25) Cfr. De Civitate Dei, XLIX, 24

les, es decir, no necesariamente cristianas, pero a pesar de ello, legítimas. Con ello Agustín se enrolaría dentro de la tradición paulina y patrística que reseñamos más arriba (26).

Quizá sería necesario llamar la atención sobre el hecho de que para San Agustín parece ser el carácter racional de los seres vinculados entre sí lo que le permite hablar de república y, en consecuencia, lo que legitima un estado natural. Es pues la racionalidad de seres que aman algo en común y no su fé lo que está en la base de la sociedad política natural y los miembros de ésta no deben ser necesariamente cristianos sino que pueden ser solo hombres. Ello permite reconocer la legitimidad del orden socio político puramente natural y fundamentar dicho reconocimiento en el carácter natural de aquel orden y no en su inspiración sobrenatural y cristiana. De allí que Agustín pueda llegar a decir que su definición de república, aplicada al pueblo romano, puede hacerse extensiva a cualquier otro pueblo que cumpla con esas condiciones: "Lo que digo de este pueblo y de esta república, lo creo y afirmo también del pueblo y de la república de los atenienses -o de cual quiera de los pueblos griegos- de los egipcios y de la antigua Babilonia..." (27).

El problema que parece imponerse ahora, una vez despejadas las dificultades referidas a la presunta negación agustiniana de legitimidad al Estado no cristiano, concierne a la coexistencia, en el pensamiento de San Agustín, de dos tendencias contradictorias. Como ya fue señalado, por una parte crítica acerbamente al Estado no cristiano, por la o-

(26) "D'un coup d'aile, on le voit, l'auteur du De Civitate Dei rejoint saint Paul et toute la tradition patristique antérieure" (Arquillière, "Réflexions sur l'essence de l'augustinisme politique", cit., p. 993); "le grand docteur, à la suite de toute la tradition, a su discerner le caractère légitime des anciennes constitutions politiques" (Arquillière, L'augustinisme politique, cit., p. 119)

(27) V. De Civitate Dei, XIX, 24

tra lo admite, llegando incluso a incluir a Babilonia en su admisión. ¿Porqué estos simultáneos rechazo y defensa en un mismo pensamiento, más aún, dentro de una misma obra? La respuesta a esta dificultad puede encontrarse en las particulares circunstancias en las que escribe Agustín. Ellas explican su recurso a las virtudes cristianas de pax y iustitia para juzgar a Roma. Brevemente, Agustín juzga a Roma como cristiano porque el Cristianismo es atacado por los romanos. En su reacción contra esos ataques Agustín ha recurrido a argumentos cristianos para defenderse de las recriminaciones que desde Roma eran lanzadas contra el Cristianismo. Conocidas son, en efecto, las quejas de quienes lamentaban el abandono de la religión romana y su reemplazo por el Cristianismo. Ellos veían, en efecto, en ese reemplazo, la causa de la decadencia y de la caída de Roma: "Entretanto, Roma fue destruída por los godos y su invasión conducida por el rey Alarico condujo a un gran desastre. Los adoradores de los falsos dioses, que llamamos normalmente paganos, se ocuparon de atribuir ese desastre a la religión cristiana y comenzaron a blasfemar al verdadero Dios acerba y duramente. Esta es la razón por la que, encendido por el celo de la casa de Dios me decidí a escribir contra los blasfemos y sus errores los libros de la Ciudad de Dios" (28).

La reacción de Agustín contra los adoradores de los falsos dioses es, pues, la reacción de un cristiano atacado. En cuanto tal usa argumentos cristianos contraponiendo a los vicios de sus atacantes las virtudes cristianas de pax y iustitia (29). Pero ello no excluye la admisión de una pax y de una iustitia naturales. Aunque la exigencia agustiniana de que imperen la iustitia y la pax cristianas señale una tendencia hacia la confusión del orden natural

(28) cf. Retractationes, II, XLIII, I

(29) V. Arquillière, L'augustinisme politique, cit., p. 119

con el sobrenatural y aunque dicha exigencia tienda a la absorción del primer orden por el segundo, sin embargo en Agustín esos dos órdenes aún no acusan la absorción y la confusión propia de la teocracia. En este sentido el pensamiento de Agustín permanece en la línea paulina y sigue sosteniendo la misma doctrina sostenida por sus predecesores. Como ellos (aunque tienda y quizá contribuya a una confusión que aún no llega a sostener en forma explícita) reconoce el carácter obligante de las leyes políticas respecto del cristiano, admite el derecho natural del Estado y nunca afirma que el poder secular debe recibir su legitimación de la Iglesia <sup>(30)</sup>.

A pesar de estos aspectos del pensamiento político agustiniano puestos de manifiesto por Arquillière en su polémica con Bernheim, habría que señalar que las dificultades que presenta una correcta valoración del pensamiento agustiniano o no parecen pasar solamente por su presunta negación del derecho natural del Estado. En efecto, si los obstáculos que impiden considerar las ideas de Agustín como una contribución al pensamiento político se limitaran a su concepción de la pax y de la iustitia como virtudes esencialmente y exclusivamente cristianas, esos obstáculos ya han sido removidos por Arquillière cuando mostraba que Agustín había reservado, a pesar de todo, el carácter de república para Roma. Quizá habría que buscar las dificultades que impiden que el pensamiento de Agustín pueda ser valorado como "político" y no solo como "cristiano" en su inclusión del origen del Estado natural dentro de la historia sagrada, porque San Agustín identifica ese origen con el origen de la humanidad que comienza con el pecado. En otros términos, quizá la contribución agustiniana a la formación del pensamiento teocrático no esté tanto en su caracterización teológica de

(30) Cfr. Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos, 72: "...conviene... que nos sometamos al poder de los hombres que administran lo humano... Si alguno piensa que por ser cristiano no debe pagar tributo ni acatar los poderes que cuidan de estas cosas, está equivocado".

la pax y de la iustitia sino en su consideración del Estado como consequentia peccati, es decir, como resultado del pecado adánico. Si así fuera, se habría tratado de una contribución indirecta a la formación de la idea teocrática.

En efecto, como hemos visto, por más que Agustín juzgue a Roma, a la que considera como el paradigma del Estado natural, como un teólogo cristiano, ello no le impide admitir un espacio para ese Estado natural que, en su concepción, tiene una legitimidad y una justificación a pesar de tratarse de un Estado pagano. El problema es, más bien, la justificación y la legitimación de ese Estado que, aunque no responde al modelo del Estado óptimo —es decir, del Estado cristiano— puede seguir llamándose Estado o, en el lenguaje de San Agustín, república. Es precisamente en la respuesta a esa pregunta donde se podrá percibir que Agustín sigue pensando políticamente como un teólogo y en ese sentido, su contribución es mayor a la historia de la teología política que a la de la filosofía política.

Para Agustín tanto Adán como la humanidad que se desarrolla en la historia a partir de él no son aislados sino considerados en una dimensión social. De hecho, nada hay, por naturaleza, tan social como el hombre: "El Creador del universo es también autor de todo lo que tiene vida, es decir, de las almas y de los cuerpos. Sobre la tierra, el hombre, hecho a imagen de Dios, ocupa el primer rango, y aunque ha sido hecho solo no ha sido dejado solo. Ninguna raza está tan sujeta a la discordia a causa del vicio y ninguna es tan sociable por naturaleza"<sup>(31)</sup>. Sin embargo, por más que ese carácter social del hombre corresponda a su naturaleza y no lo pueda perder, si perderá el carácter armonioso y no compelido de las relaciones con sus semejantes, previo al pecado adánico. La felicidad implicada en esa vida paradisíaca habría sido eterna y el plan de Dios se habría cumplido en el paraíso y en las condiciones que allí se daban de no haber mediado el pecado de Adán. Este, pues, no habría conocido la politicidad, y su feliz y armoniosa so-

(31) De Civitate Dei, XII, 28 (subrayado nuestro)

ciabilidad habría sido eterna: "Quién osaría negar, en efecto, que los primeros hombres en el paraíso han sido felices antes del pecado aunque fueran ignorantes de la duración de su felicidad o de su eternidad? Pues si no hubiesen pecado, su felicidad habría sido eterna" (32).

El mal uso de la libertad por parte del primer hombre significó, pues, una caída que ocasionó su miseria y que obligó tanto a él como a su descendencia a un peregrinaje a través de una condición ajena a su condición originaria. Esta verdadera alienación respecto de su verdadero ser implica la sujeción a la discordia a causa del vicio y tiene como consecuencia la miseria de la humanidad a causa del pecado. Esa discordia y aquél vicio hacen que las comunidades políticas, es decir las formas gregarias del hombre posteriores al pecado estén caracterizadas por la ausencia de la verdadera justicia y que, por ello, sean simplemente grandes latrocinios: "En consecuencia, suprimida la justicia, qué son los reinos sino grandes latrocinios? ¿Pues los latrocinios qué son sino pequeños reinos? ¿No es acaso un grupo de hombres encabezados por un jefe y ligados por un pacto social, compartiendo el botín según una ley aceptada por todos? Si ese mal se agranda por la afluencia de muchos malefactores que llegan a ocupar lugares, a establecer sedes, a ocupar ciudades y a subyugar pueblos y llega a arrogarse el título de reino, ese título no confiere a los ojos de todos el renunciamiento a la codicia sino una manifiesta impunidad. Es lo que respondió elegantemente a Alejandro Magno un pirata por él apresado. Cuando se le preguntó qué pensaba, devastando los mares, respondió: 'lo mismo que tu piensas devastando el universo, pero porque yo actúo con un pequeño navío se me llama ladrón, tú, porque actúas con una gran flota, eres llamado Emperador'" (33). De allí que la politicidad que tiene lugar durante el peregrinaje humano en la tierra y que es posterior a la caída adámica

(32) Cfr. De Civitate Dei, XI, 2

(33) Cfr. De Civitate Dei, IV, 4

sea concebida por San Agustín, en primer lugar, como una suerte de mal necesario, una consequentia peccati, y de allí que, en segundo lugar, esa consequentia peccati pueda transformarse -en virtud de su inclusión dentro del plan divino- en un correctivo de la naturaleza humana caída, es decir en un remedium peccati. Por ello, a pesar de tratarse de un hecho consecuente a un episodio de la historia sagrada, la vida política terrena e histórica -que de ninguna manera debe ser identificada con la civitas diaboli- no escapa a las leyes de la providencia divina<sup>(34)</sup>. La incorporación agustiniana de "reinos, servidumbres y dominaciones" dentro de un plan providencial apunta, precisamente, a facilitar el paso de una consideración absolutamente negativa del Estado consequentia peccati a una valoración positiva de ese Estado que se convierte en un remedium o en un sustitutivo de las relaciones armoniosas entre los hombres que tuvieron lugar previamente al pecado adánico. De este modo las instituciones humanas en todos sus grados -desde la familia hasta la ciudad-, la propiedad y todo el orden político y legal cumplen, dentro de ese plan divino, una función correctiva respecto de una humanidad afectada por los efectos del pecado. Por ello, ellas son un remedium de la condición pecaminosa del hombre, y ese remedium debe ser administrado a partir de las instituciones más elementales, pues ellas son el principio de la politicidad de la ciudad y ellas contribuyen al logro del orden de esa ciudad: "Si en la casa alguno altera la paz doméstica con su desobediencia, se lo corrige... mediante todo castigo justo y legítimo, según lo que autoriza la sociedad humana... se debe pues prevenir y castigar las faltas, sea para corregir al que es castigado, sea para advertir a los otros con el ejemplo. Pero como la familia debe ser

---

(34) Cfr. De Civitate Dei, V, 11.

el principio o la célula de la ciudad y puesto que todo principio se relaciona a un fin de su orden, toda célula tiene la integridad del todo al cual ella pertenece. De allí se sigue que la paz de la familia esté referida a la paz de la ciudad" (35).

La ciudad política, es decir el Estado histórico en el que viven y se relacionan los hombres no agota, según Agustín, el ideal de la vida en común. Ese Estado es solo una figura de la ciudad espiritual (36). Esta -civitas Dei o civitas diaboli- es la única ciudad en la que se definen las verdaderas relaciones entre los hombres, y la ciudad histórica es solo una prefiguración de aquella ciudad espiritual que comienza antes de la historia, que se constituye durante la historia y que culmina después de la historia. Es en este contexto que reaparece la ya citada definición agustiniana de pueblo, cuyo vínculo son las cosas amadas en común. Fácil es percibir que el objeto de dicho amor será el elemento determinante de cada pueblo y que "será tanto mejor el pueblo vinculado por el amor de mejores cosas y tanto peor el vinculado por el amor de cosas peores" (37). Es verdad, pues, que podrá haber tantos pueblos como hombres reunidos por vínculos de amor hacia determinados objetos. Pero puesto que en última instancia los hombres son movidos por dos amores fundamentales, los pueblos -o las ciudades-, aunque numerosos, serán fundamentalmente dos pueblos espirituales: la ciudad de Dios, cuyo vínculo es el amor Dei y la ciudad terrena cuyo vínculo es el amor sui: "Dos amores constituyeron dos ciudades: el amor de sí hasta el rechazo de Dios constituyó la ciudad terrena, el amor de Dios hasta el rechazo de sí constituyó la ciudad terrestre" (38).

(35) C fr. De Civitate Dei, IV, 16. Acerca del carácter consecuente al pecado del Estado histórico v. Dean, H.A., The political and social ideas of St. Augustine, N. York, 1966, p. 96 s.

(36) fr. De Civitate Dei, XV, 2

(37) ibid., XIX, 24

(38) ibid., XIV, 28

Es en este punto donde la reflexión agustiniana del De Civitate Dei se revela como esencialmente apolítica. La importancia del Estado natural pierde peso en el pensamiento agustiniano en la medida en que el vínculo de cada una de ambas ciudades es un vínculo espiritual y místico y en la medida en que se trata de un vínculo cuya inteligencia solo es posible a partir de la historia bíblica. Así, el Estado natural -que según la interpretación del pensamiento agustiniano realizada por Arquillièrre había sido recuperado por Agustín- sigue existiendo, pero esa existencia parece diluirse frente a la irrupción de una historia cuya esencia se resuelve en la confrontación entre dos ciudades puramente espirituales que luchan entre sí dentro de un Estado natural inmerso en la historia. Estas dos ciudades estaban prefiguradas ya en la elección angélica anterior a la historia, ellas se despliegan en forma invisible en el interior de los hombres que viven en el Estado natural y ellas se definirán como dos ciudades distintas recién después del fin de la historia. El Estado natural resulta ser así solo un episodio de la lucha entre la civitas Dei y la civitas diaboli.

Así, del mismo modo como frente a la irrupción de estas dos ciudades espirituales queda eclipsado y diluído el Estado natural, así también, frente a la aparición de una historia entendida como curso temporal de acontecimientos que reciben su unidad y su sentido desde un polo extrahistórico, quedará eclipsado lo que suele llamarse el pensamiento "político" de San Agustín. En efecto, el pensamiento político y su objeto, el Estado natural, comienzan a esfumarse tan pronto como hace su entrada un conocimiento histórico cuya interpretación es efectuada a partir de los datos de la Revelación, es decir, a partir de los datos que Dios ha hecho conocer acerca de la historia. El pensamiento histórico-político

contenido en el De Civitate Dei se revela pues, ante todo, como una reflexión teológica acerca de la historia: su dimensión no es el tiempo sino el tiempo como instante de la eternidad. Como atinadamente lo ha señalado Gilson<sup>(39)</sup>, dentro de este contexto la filosofía moral se abre a la filosofía de la historia. A ello debería agregarse que la filosofía de la historia y la filosofía política se abren a y son absorbidas por la teología de la historia.

Nos encontramos así frente a una historia espiritual de dos ciudades cuyo hilo conductor son dos amores. Entre los errores más frecuentes en la interpretación de la doctrina contenida en el De Civitate Dei suele hallarse la identificación de la civitas Dei con la Iglesia y la civitas diaboli con el Estado. Dicha identificación, sin embargo, es rápidamente desmentida tan pronto como San Agustín atribuye una cierta legitimidad al Estado natural. Más aún, en la medida en que Agustín afirma explícitamente que el Estado natural, político e histórico no reúne necesariamente a todos los ciudadanos de la civitas diaboli y que tampoco la Iglesia reúne necesariamente a los ciudadanos de la civitas Dei, aquella identificación queda tajantemente desmentida. De hecho, agrega, los actuales integrantes de una de ellas pueden, en el futuro, ser excluidos e integrar la otra: "entre los más evidentes enemigos de la ciudad de Dios están ocultos muchos de sus futuros ciudadanos"<sup>(40)</sup>. Las ciudades, pues, no están conformadas en la historia sino que se van constituyendo a lo largo de ella a partir de la elección angélica y prehistórica que configuró su estructura, pero que no determinó su constitución. Ellas recién se perfilarán claramente al final de la historia: "Las dos ciudades están entrelazadas y mezcladas en este mundo hasta que ambas sean separadas en el último juicio"<sup>(41)</sup>.

(39) V. Gilson, E., Introduction a l'étude de Saint Augustin, Paris, 1969<sup>4</sup>, p. 227

(40) fr. De Civitate Dei, I, 35

(41) ibid.

Hecha la salvedad de que un programa referido "solo" a una ciudad celeste nunca sería entendido por San Agustín con carácter limitativo, sino más bien ampliatorio y extensivo de "solo" terrestre, se debe tener en cuenta que, de hecho, las críticas de Agustín contra Roma por haber sustraído al hombre de su verdadero Dios constituyen, al mismo tiempo, exhortaciones a que la verdadera justicia, es decir la justicia cristiana, sea instaurada en el orden político. Sin embargo, las referencias agustinianas a lo que debería ser un orden político histórico son escasas y resultan abrumadas por las abundantísimas alusiones a la formación y forma de constitución de la ciudad celeste. Además, mientras que por una parte la teoría política suele aceptar en general y casi como un axioma que el Estado es el ámbito dentro del que el hombre realiza sus potencialidades en cuanto hombre, para San Agustín, en cambio, el Estado -justo o injusto, no importa aquí- es el ámbito dentro del que el cristiano actualiza sus potencialidades mediante el ejercicio del amor Dei. Dicha actualización puede llevarse a cabo aún dentro de un Estado natural e injusto, pues en él vive en cristiano ante todo no en cuanto ciudadano del Estado histórico sino como ciudadano de una civitas Dei que espera la plenitud de su realización cuando hayan caducado todas las instancias históricas, incluido el Estado natural.

El amor Dei, pues, como único vínculo a través del que es posible actualizar una relación plena y armoniosa entre los hombres, es una actitud interior y puramente espiritual. Por ello, cuando San Agustín define las comunidades sustitutivas de la verdadera república como pueblos, lo hace cuidándose bien de usar un término que no sea equivalente al término que designa aquello que, según él, no se realizará nunca en la historia. Pueblo, pues, como comunidad natural y legítima, equivalente al Estado natural, no agota el ideal social y político de San Agustín. Para agotarlo sería necesario que el pueblo tuviera como vín-

culo un amor común, el amor Dei. Para Agustín, pues, una república, una civitas, un pueblo reunido en torno del amor Dei, parecen tener un carácter paradigmático y teológico. Se trataría, quizá, más de un desideratum que de una realidad. De allí que, por más que Agustín admita la existencia de pueblos, no parece admitir la posibilidad de existencia de un verdadero Estado terreno en el que el hombre pueda actualizar las potencialidades cuya realización solo es posible y alcanzable mediante el amor Dei. Es precisamente el pesimismo agustiniano acerca de dicha posibilidad lo que explica su desatención de la realización política del hombre en la tierra. Utilizando un lenguaje que, para calificar el pensamiento agustiniano es algo inadecuado pero que contribuye a la comprensión moderna del propósito de San Agustín, podría decirse que la civitas Dei es apolítica y que no se contó entre los objetivos del obispo de Hipona el desarrollo de una teoría acerca del Estado histórico. La civitas Dei, como paradigma de comunidad humana, no es realizable en este mundo.

Aunque fue apolítico el pensamiento propiamente agustiniano, no fueron apolíticas sus consecuencias, pues la apoliticidad del De Civitate Dei fue interpretada políticamente en el medievo. En efecto, la lectura medieval de la civitas Dei como ciudad posible en este mundo ha dado lugar al nacimiento del llamado agustinismo político. Si recordamos que San Agustín criticaba a la Roma pagana el haber impedido la realización terrena de la verdadera justicia, es decir, por haber sustraído al hombre de su verdadero Dios, no puede extrañar la aparición de un intento de realización terrena de un Estado que, en lugar de promover esa sustracción, haya procurado fomentar, en cuanto Estado cristiano, el acercamiento entre el hombre y el verdadero Dios. Es así como el pensamiento agustiniano, que no quiso ser una reflexión política, si-

no solamente una descripción del movimiento y del curso prehistórico, histórico y metahistórico de una ciudad exclusivamente espiritual, fue interpretado como programa de realización histórica de la ciudad cristiana.

No es necesario agregar que un programa de dichas características implicaba, de por sí, la absorción total de los fines naturales del Estado por sus fines sobrenaturales y cristianos. El pensamiento de Agustín, que desalentaba la realización de un Estado terreno óptimo -es decir, cristiano- fue transformado en programa de realización de ese Estado en la tierra. Ese giro copernicano del pensamiento agustiniano operado por los sucesores de Agustín constituye el paso formal hacia la teocracia. De ese modo, lo que en San Agustín solo había sido hasta ese momento una tendencia hacia la confusión entre el orden sobrenatural y el orden natural -tendencia implicada en la negación agustiniana a Roma del carácter de república- sufre a partir del siglo V una metamorfosis que transforma a esa tendencia en teocracia efectiva. Esta consiste en la absorción del orden natural por el sobrenatural y en la confusión entre los fines políticos del Estado con sus fines religiosos. El paso desde la tendencia hacia la confusión fue dado por el agustinismo político que sustituye los fines naturales del Estado por fines sobrenaturales. El Estado que Agustín no había querido político sino solo espiritual es asumido por el medievo como arquetipo de la vida política y, desde Gelasio hasta el siglo XIV, el pensamiento teocrático hará su camino lentamente, pero con firmeza, hacia la instauración terrena de la ciudad celeste. Un momento de ese camino lo constituirá la donatio Constantini.

#### IV.-El "agustinismo político" y el nacimiento de la teocracia en Occidente

Arquillièrre ha caracterizado el agustinismo en general, es decir como orientación del pensamiento aún no vinculada con las ideas políticas, como una corriente que tiende a resolver y a disolver el orden natural en el sobrenatural<sup>(1)</sup>. Ese agustinismo, aplicado al orden político, tuvo a su vez, como consecuencia, otra tendencia: la absorción del derecho natural del Estado por el derecho sobrenatural<sup>(2)</sup>. Aunque, como se ha señalado en el capítulo anterior, en el mismo Agustín ambas tendencias siguieron conservando su carácter puramente tendencial sin llegar a transformarse en doctrinas propiamente dichas que sostuvieran explícitamente la absorción de lo natural por lo sobrenatural, esas tendencias se acentuaron en los sucesores del maestro y, lo que comenzó siendo una simple inclinación culminó, por una parte en la formal eliminación del derecho natural del Estado es decir, en la negación de fundamentos exclusivamente políticos que justificaran su existencia y por la otra en su sustitución por el derecho y la ley sobrenatural. De allí que, si en todo el pensa -

(1) Para ello se apoya en algunas caracterizaciones del pensamiento agustiniano. Una de ellas es de P. Mandonnet: "Ausencia de una distinción formal entre el dominio de la filosofía y el de la teología, es decir entre el orden de las verdades racionales y el de las reveladas" (cfr. Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe. siècle, Louvain, 1911, p. 55). Otra es de Gilson: "la naturaleza explorada por Santo Tomás es una esencia metafísicamente indestructible cuya necesidad intrínseca resiste a la corrupción del mismo pecado original... Agustín [en cambio] describe bajo el nombre de naturaleza el estado de hecho determinado por el pecado [y] reduce la historia del mundo a la del pecado y de la gracia..." (cfr. Introduction a l'Étude de Saint Augustin, ed. cit., 315 s.). Con todo, la indistinción por parte de Agustín entre la revelación y la razón no habla de la inexistencia de un pensamiento agustiniano exclusivamente filosófico, que es otro problema ajeno al tema que nos ocupa aquí.

(2) Cfr. Arquillièrre, "Réflexions sur l'essence...", ed. cit., 992

miento cristiano que culmina en San Agustín no es posible verificar la formal aparición del fenómeno de la metamorfosis de la función de la lex christiana y de su transformación en lex publica, se debe determinar ahora el momento a partir del que esa lex christiana comienza a abandonar su carácter salvífico para concretar su avance sobre el orden público.

Artífice de dicho avance fue el agustinismo político, es decir la doctrina política que, inspirada en una particular interpretación del pensamiento de Agustín, resuelve la legitimidad del Estado natural en su legitimación eclesial. El agustinismo político se desarrolló en Occidente durante el período que comienza inmediatamente después de San Agustín y que se extiende hasta Carlomagno inclusive. A lo largo de esos siglos se verificó una transformación radical en la concepción cristiana acerca de la ley que actuó como preparación de la teocracia pontificia. Ese giro copernicano se produce cuando la tímida formulación agustiniana según la cual Roma no había sido una verdadera república, se transformó en la abierta exigencia de que Roma —es decir el régimen temporal por excelencia— se convirtiera en una república verdadera. Ello era lo mismo que reclamar que el poder temporal se metamorfoseara en un poder cristiano. Pero puesto que el único y verdadero intérprete de lo que era y no era cristiano era el Papa, si se lograba que la civitas temporalis deviniera una res publica christiana estarían dadas todas las bases necesarias para fundamentar las aspiraciones papales in temporalibus.

Aunque no fue San Agustín el artífice de esta exigencia, su ambigüedad al respecto puede, quizá, haberla inspirado. Sin embargo esa inspiración no alcanzó en el Santo la intensidad con la que, a partir de fines del siglo V el agustinismo político promovió activamente y en forma gradual, hasta el siglo IX, la realización de la ciudad cristiana en la tierra mediante la transmutación de la lex

christiana en ley del orden político y mediante la transformación del precepto religioso en norma inspiradora de la actividad del príncipe secular. Sin duda, tanto los motivos como el mismo proceso de cristianización de ese orden político fueron distintos en Oriente y en Occidente. Sin embargo, como se verá, a pesar de dichas diferencias, el Cristianismo logró con Carlomagno los mismos objetivos que ya antes había logrado en Oriente, es decir la concentración en la figura del Emperador de funciones políticas y religiosas. Aunque este césaropapismo no parece haber sido el objetivo último del agustinismo político, debe tenerse en cuenta de todos modos que tanto en Bizancio como en Occidente fue la activa inspiración cristiana del orden público la que logró que se consolidara un césaropapismo en cada una de las partes del viejo Imperio Romano. Las diferencias estructurales entre ese orden público cristiano en Oriente y en Occidente serán puestas de manifiesto en el capítulo siguiente, dedicado a la presentación de la concepción político-religiosa del Imperio Oriental. Nuestro interés en éste se limita a la explicitación del proceso histórico a través del que se produjo la cristianización progresiva de las instituciones occidentales entre fines del siglo V y principios del siglo IX cuando, identificado con la persona de Carlomagno, aparece esa curiosa factura que se llamó Imperio Romano Occidental.

La historiografía clásica transmitió una pesada herencia a la investigación histórica moderna; en efecto, bajo el canónico mote de "dark ages" aquella presentó esos trescientos años de historia europea como una época de "sueño profundo" y de "intervalo entre la destrucción del imperio romano y el surgimiento, a partir del caos, de nuestra sociedad occidental"<sup>(3)</sup>. Actualmente, y a pesar del escepticismo que esos términos reflejan respecto de la historia europea de ese período, la investigación se ha volcado hacia él para descubrir sus peculiaridades. Así es como, dentro de esa é-

(3) Cfr. A. J. Toynbee, A Study of History, Londres, 1956<sup>7</sup>, vol. I,

poca hasta hace poco efectivamente oscura -pero a causa de la ignorancia acerca de ella- se ha logrado reconstruir el proceso a través del que el Cristianismo abandonó el carácter exclusivamente religioso de su lex para comenzar a pensarla como inspiradora del orden político. En primer lugar, pues, habrá que identificar aquí el momento en que la ciudad cristiana comienza a transformarse en programa político -y no solo celeste-, y en segundo lugar habrá que reconstruir ese proceso a partir de su momento inicial, para seguirlo en su génesis de transformación de la ciudad celeste en ciudad terrestre.

Mucho antes de que el pensamiento político medieval hubiera despertado el interés casi masivo de la investigación científica, Gilson ya había percibido que este proceso de cristianización de la comunidad política pudo verificarse gracias a la extensión de los principios constitutivos de la Iglesia hacia el orden temporal. Esos principios, válidos para un cuerpo de origen e institución divinos, como lo era la Iglesia, lograron que las concepciones sociopolíticas del mundo antiguo sufrieran una "transmutación de valor radical"<sup>(4)</sup>. En efecto, si recordamos que los antiguos identifican el origen de la sociabilidad y de la politicidad o bien con una necesidad de la naturaleza humana o bien con una convención entre los hombres; y si tenemos en cuenta que esos principios constitutivos de la Iglesia fueron aplicados a la sociedad secular, ello será suficiente para comprender las razones que motivaron la sustitución de los elementos "naturaleza" y "convención" por el elemento "voluntad divina" para fundamentar la politicidad. De hecho, el cambio señalado por Gilson se verificó en el mismo fundamento de la vida política, es decir en su origen.

Sin embargo, debería quizá agregarse a lo señalado por Gilson que no fue el pensamiento político antiguo -con sus

---

(4) Cfr. Gilson, E., La philosophie au moyen âge, Paris, 1947<sup>2</sup>, 172

nociones de naturaleza y convención- el único que sufrió aquella transmutación, sino que fueron ante todo y sobre todo las formas concretas de la vida política las que resultaron verdaderamente afectadas en forma inmediata y directa por la nueva concepción sociopolítica que el Papado introducía entre los pueblos que ahora habitaban el espacio geográfico del Imperio. Se trató, pues, más de un problema que afectaba la praxis política y por ello, de una cuestión eminentemente práctica más que teórica. En efecto, la gran influencia cristiana en Occidente comenzó a tener lugar recién después de las primeras invasiones. Esa influencia no afectó ideas ni doctrinas filosófico-políticas, pues éstas estaban ausentes de un mundo convulsionado por la coyuntura histórica. Fue en cambio la misma vida política de pueblos organizados en formas elementales y tribales -y por ello más naturales que las formas de organización resultantes de la teoría- y con los que el Papado tuvo un contacto directo a partir de fines del siglo V la que resultó transformada radicalmente por la cristianización. La sustitución de la realeza electiva por la realeza absoluta, la fundamentación de ese carácter absoluto en su origen divino, la consiguiente transformación de la institución real en realeza teocrática y, por fin, la atribución al monarca supremo -es decir, al Papa- de la función de administrar los bienes y favores de origen divino -el poder político entre ellos- constituyen algunas de las consecuencias del proceso de cristianización del orden político llamado "agustinismo político" (5).

(5) Al respecto resulta ilustrativo un texto de H. Pirenne referido a la organización política de los germanos y a la transformación sufrida por ella a partir del siglo VI: "Nada muestra mejor la transformación que se opera a este respecto, en el transcurso de los siglos V y VI, que un rápido vistazo sobre la situación de la realeza. Los germanos, como se sabe, tenían reyes. Pero el poder real estaba entre ellos completamente subordinado a la asamblea del pueblo que, por otra parte, disponía de él, puesto que era electivo. Después de la conquista no quedó nada de esto. Colocado por encima de todos gracias al poder que le fue conferido, el rey posee de hecho una autoridad absoluta. Solo existe un poder en el Estado: el suyo; la constitución se reduce

La vida política, pues, se transformó en Occidente en forma radical, y así lo hizo cuando el origen de la sociedad y de la politicidad, acerca de las que los germanos no teorizaron, pero que fácticamente identificaron con actos convencionales y electivos de la voluntad humana, fue explicado recurriendo a un acto de voluntad divina. Es por ello que a partir del momento en que se atribuyó un mismo e idéntico origen tanto a la politicidad como al vínculo que une a los miembros de la sociedad "Iglesia", ésta absorbió a la sociedad política y la sociedad política quedó identificada con aquélla. De este modo la política asumió caracteres exclusivamente eclesiológicos. Extendido así el alcance del cuerpo "Ecclesia", el vínculo que unía a los miembros de esta corporación se convirtió en el mismo vínculo que unía a los miembros de la sociedad política. Por esa razón, esta sociedad política no solamente dejaba de existir sino que incluso carecía de toda politicidad. Puesto que el vínculo que unía entre sí a los hombres, miembros ahora de una sociedad de institución divina, era una expresa disposición de Dios, ese vínculo sacaba a la politicidad del ámbito de la naturaleza y la colocaba dentro de un plan divino cuya realización en el tiempo era la historia sagrada. De este modo, la vida política de los pueblos que a partir de su instalación en el antiguo ámbito imperial pasarían a cons-

---

al simple ejercicio de la gobernación personal. El rey no conserva nada de su origen primitivo. En realidad ya no se asemeja a sus antepasados germánicos, sino al emperador romano. Por lo menos se halla en posesión de su irresponsabilidad y de su autocracia" (cfr. Pirenne, H., Histoire de l'Europe des invasions au XVIIe. siècle, Paris, 1936<sup>7</sup>, en la trad. esp. de J. J. Domenchina, Historia de Europa. Desde las Invasiones hasta el siglo XVI, México, I, 144, p. 25, subrayado nuestro). La transformación de la organización política ascendente de los germanos (es decir, desde la asamblea política hacia el rey) por una estructura descendente (desde el rey hacia la asamblea), ha sido explicada por Ullmann recurriendo a la influencia, sobre los nuevos habitantes del Imperio, de la interpretación papal de algunos pasajes de la versión Vulgata de la Biblia, leídos como "principios de gobierno" (cfr. Ullmann, W., Principles of Government..., en la trad. esp. Principios de Gobierno..., cit., pp. 23 ss.)

tituir lo que después fue Europa, se transformó en vida eclesiológica.

En consecuencia, la primera transformación sufrida por esos pueblos, consistente en la sustitución sea del elemento humano -convencional o natural- de los antiguos, sea del elemento electivo de los germanos, por un elemento providencial, fue sucedida por otra, decisiva para comprender el modo como se gestó la teocracia. Esta segunda transformación, que fue resultante de la primera, consistió en la "integración de las sociedades temporales particulares en la sociedad universal Iglesia"<sup>(6)</sup>. La conversión de la sociedad política posterior a la caída del Imperio en sociedad eclesiológica es lo que explica la escasa existencia, entre los siglos V y VIII de tratados de filosofía política. La fundamentación del origen de la vida social y política lo ofrecía, durante este período, la teología, más precisamente, la teología política. En un mundo absolutamente cristianizado no podía ser otro el recurso teórico para justificar una concepción que disolvía al Estado natural en el Estado cristiano y que veía la razón de ser de las instituciones antes en su carácter cristiano que en su misma naturaleza de instituciones sociales y políticas.

La tarea de reconstrucción del agustinismo político -cuya evolución es, como con razón lo ha señalado Arquillière, el reflejo del movimiento de la cristianización de Occidente<sup>(7)</sup>- exige volver sobre los textos originados en el pensamiento cristiano a partir de Gelasio I, es decir sobre los documentos doctrinarios cuya aparición histórica coincide prácticamente con el comienzo del medioevo. Esta tarea, que ya ha sido realizada en forma excelente, ha mostrado el camino seguido por la lex christiana desde la aparentemente inofensiva afirmación de la mayor importancia de la autoridad eclesiástica respecto de la

(6) Cf. Gilson, op. cit., loc. cit.

(7) Cf. Arquillière, L'augustinisme politique..., cit., 46

autoridad temporal hasta la exigencia de que sea aquella autoridad eclesiástica la que, mediante la consagración de los reyes legitima el poder de la realeza. Los sucesivos protagonistas de dicho proceso fueron Gelasio I en el siglo V, Gregorio Magno en el siglo VI, Isidoro de Sevilla en el siglo VII y finalmente las órdenes de coronación y la misma donatio Constantini en el siglo VIII.

El papel del iniciador del agustinismo político, el Papa Gelasio I, consistió en enunciar un principio jurídico que, aunque en sí mismo no era aún teocrático, favoreció sensiblemente la posterior extensión del poder papal. En una fórmula que se transformó en una suerte de canon de todos los sucesivos intentos medievales de determinación de las relaciones entre el poder espiritual y el temporal, Gelasio atribuyó mayor peso o importancia a la autoridad sacerdotal sobre la real fundando dicha atribución en la responsabilidad que compete al pontífice frente a la conducta y a la acción del poder secular: "Dos poderes han sido instituidos para el gobierno entre los hombres, la sagrada autoridad de los pontífices y el poder real. Pero la responsabilidad de la autoridad sacerdotal es tanto mayor<sup>(8)</sup> puesto que los pontífices deben responder por los mismos reyes en el juicio supremo"<sup>(9)</sup>.

Aunque el propósito aparente de Gelasio era distinguir los dos poderes, resultaba claro a partir de su formulación que ese propósito no se limitaba a una simple distinción sino que apuntaba también a establecer las relaciones entre ambos. Es por ello que Gelasio insinuaba que, puesto que el Papa debía responder ante Dios por el poder temporal, su autoridad estaba, de alguna manera, por encima del poder real. No en vano su formulación empleaba el término auctoritas para referirse a la autoridad papal y el término potestas para referirse al poder real.

(8) El texto dice gravius pondus, cuya traducción literal, mayor peso, hemos obviado prefiriendo acercarnos más al sentido político del original, mejor expresado por mayor responsabilidad.

(9) Cfr. PLM, LIX, 42

Se trataba, sin duda, de una distinción llena de contenido<sup>(10)</sup>. En resumen, la aún tácita subordinación del poder del rey a la autoridad del pontífice que estaba insinuada en la fórmula de Gelasio tenía un fundamento objetivo: el sacerdote debía responder no solamente por su alma sino también por la de los reyes, y por ello el gravius pondus de su autoridad se apoyaba en la misión salvadora que el sacerdote tenía que ejercer respecto de la realeza.

(10) En relación con el texto de Gelasio que hemos transcrito, Ullmann ha formulado un comentario esclarecedor acerca de las diferencias entre auctoritas y potestas que creemos necesario transcribir para la mejor comprensión del sentido de la fórmula gelasiana: "Estas definiciones de Gelasio equivalían a definir la superioritas del Papa, su soberanía en toda materia referida fundamentalmente al carácter cristiano de la sociedad y, en consecuencia, la inferioridad del Emperador, su sujeción a las leyes papales en lo referente a tales materias". Como se percibirá, la interpretación de Ullmann ratifica nuestra exégesis del significado del agustinismo político, al que entendemos como un movimiento que introdujo un cambio cualitativo en la concepción de la lex christiana. Gelasio, de hecho, como iniciador de este proceso, no hacía otra cosa que poner —aún cuando todavía implícitamente— el carácter legislativo del Papa por encima del carácter legislativo del poder temporal. De ese modo la lex christiana no solo era entendida como superior a la lex temporalis sino que además absorbía a esta última. En su comienzo mismo, pues, el agustinismo político orientaba su avance sobre el poder temporal procurando ganar terreno sobre el ámbito más radical de la soberanía, la capacidad legislativa y transformaba al Papa en un supremo legislador. Ullmann continúa: "Este status soberano del Papa quedaba también claramente enunciado en una de las afirmaciones mejor conocidas de Gelasio en las que aludía a la auctoritas del Papa y a la simple regia potestas del Emperador. En realidad, ambos términos eran propios de la constitución romana en la que la 'autoridad' del gobernante estaba más allá y por encima del simple poder. La 'autoridad' del gobernante consistía en su prominente calificación y constituía la facultad de crear y moldear normas vinculantes. El 'poder se refería a la ejecución de lo establecido por la 'autoridad'" (cfr. Ullmann, A History of Political Thought..., cit., 42). Obsérvese nuevamente que, quien poseía la auctoritas decidía cuál sería ley vigente en una sociedad, es decir, determinaba cómo debía ser esa sociedad.

Con todo, por más que lo insinuara, Gelasio no llegaba a afirmar que el pontífice debía salir de su ámbito estrictamente espiritual. Sugería, sin embargo, que la responsabilidad del Papa frente a lo que hiciera el rey implicaba la superioridad de aquél sobre éste<sup>(11)</sup>. De allí que los efectos de la fórmula gelasiana en la Edad Media fueran numerosos, pero entre ellos el más importante fue el hecho de que ella abrió el camino hacia una concepción de la sociedad que, si bien admite que ésta está regida por dos poderes, también afirma que ella está unida por la misma fé. Por ello, tanto el sacerdote como el rey se mueven, en tanto sacerdote y -lo que es más grave- en tanto rey, en la misma esfera religiosa. Esta unión de la sociedad en la fé lograba establecer una peculiar relación entre los dos poderes, pués si

(11) M. Pacaut considera a Gelasio uno de los primeros expositores de una via media en las relaciones entre los poderes espiritual y temporal, si bien reconoce que los partidarios de la teocracia pudieron hacer posteriormente uso de los argumentos gelasianos gracias a una cierta ambigüedad o insuficiente claridad del pontífice (cfr. "La permanence d'une via media dans les doctrines politiques de l'Eglise médiévale", en Cahiers d'histoire III, Lyon, 1958, 329). La via media señalada por Pacaut consiste en el establecimiento de un dualismo de poder y en el respeto de la independencia de cada uno de ellos (cfr. ibid., 331). Sin embargo, como señalamos, Pacaut reconoce que ciertas lecturas del pensamiento de Gelasio se han apartado de lo que sería el pensamiento del pontífice, por ejemplo la que afirma que "para el pontífice, el emperador debe esencialmente consagrar su actividad a la organización, en su dominio, del marco material dentro del cual los hombres cumplirán más fácilmente su salvación. Dicho de otro modo, también el poder temporal tiene un fin religioso, lo que arriesga a vaciar al Estado de su contenido propio y a someter finalmente al príncipe a la autoridad eclesiástica... Se debe admitir que, quizá inconscientemente, éste es el verdadero ideal de Gelasio" (cfr. ibid., 332/3). De hecho, debe reconocerse que a pesar de las dificultades de Pacaut para admitir cual fue el verdadero pensamiento del pontífice, él mismo concluye afirmando que detrás de la distinción gelasiana entre ambos poderes, puede haber alguna "segunda intención" (ibid., 334), y termina reconociendo que los frutos de esa doctrina se percibieron, por ejemplo, cuando Gregorio VII cita el texto de Gelasio para fundamentar su posesión de derechos sobre el Emperador (cfr. ibid., 334).

éstos estaban subordinados a un mismo fin religioso, esa subordinación posibilitaba la inmediata transformación de la autoridad religiosa en correctiva, normativa y rectora del poder temporal. En efecto, la subordinación de ambos poderes a un fin religioso coloca de inmediato al sacerdote por encima del rey pues corresponde al intérprete y custodio de la religión la última palabra acerca del fin al que, en última instancia, están vinculados ambos poderes. Por ello, si el Papa debía rendir cuentas de lo que hiciera el rey, no podía menos que aconsejarle y sugerirle reglas de acción políticas que serán las mejores a efectos de alcanzar el fin religioso. De este modo, el Papado comienza a convertirse en tutor indirecto de la moral y de la religión cristianas cuyo control directo corresponde al gobernante temporal.

Precisamente este papel promotor del Cristianismo en el orden temporal es el que asumirá en el siglo siguiente el Papa Gregorio I. Gregorio no hace más que explicitar lo que estaba implícito en el propósito de su antecesor; para ello adopta el principio gelasiano según el cual el Papa debe rendir cuentas ante Dios de la conducta de los reyes. Para comprender el avance que el papado gregoriano logra sobre el poder temporal es de importancia saber que el pontífice no se limitó a adoptar el principio gelasiano sino que lo transformó en su propia regla de acción política. Para llevarla a cabo, Gregorio asumió una estrategia distinta frente al Emperador Oriental y frente a los nuevos pueblos que habitaban en Occidente. Arquillièrè ha puesto de manifiesto ese carácter bifronte de la actitud del pontífice frente a ambos poderes seculares: por una parte se dirige casi reverencialmente al Emperador con todo el respeto con que lo habría hecho un ciudadano de la antigua Roma<sup>(12)</sup>, y así lo hace para recordarle la subordinación del poder político a metas religiosas; por la otra, frente a los nuevos reinos occidentales, y para extender su empresa hacia esas jóve-

(12) Cfr. Arquillièrè, "Réflexions...", 995; L'augustinisme..., 121s.

nes naciones bárbaras, exhorta a la realeza germánica -y lo hace paternalmente, no como súbdito de la autoridad imperial- a que ella controle la observancia fiel de las virtudes cristianas por parte del clero occidental<sup>(13)</sup>. En ambos casos se trataba de una atribución al poder político de funciones religioso-cristianas que señalaban el comienzo de una confusión de funciones que culminará en Carlomagno.

La ambigüedad de Gregorio no puede extrañar si se tiene en cuenta el sabio y experimentado pasado de este Papa que no solo había sido diplomático en Bizancio -y que por ello conocía bien a los orientales- sino que además, como viejo funcionario romano, estaba muy familiarizado con el derecho romano vigente en Oriente. De allí que estuviera bien al tanto de cómo debía actuar frente a una ideosincracia imperial bizantina celosa aún de la legislación romana y de allí que, no existiendo aún el estado pontifical, tuviera ideas muy claras acerca de cuál debía ser su posición y su actitud frente al Imperio. Como ya lo hemos señalado, el Imperio de Oriente era una entidad política constituida sobre la base de una estructura césaro-papista, es decir se trataba de un estado político-religioso a cuya cabeza se encontraba la autoridad política del Emperador. Precisamente el ordenamiento jurídico romano, vigente en Oriente, negaba la doble soberanía y sostenía la unión de la autoridad temporal y religiosa en el Emperador<sup>(14)</sup>. Ello impedía toda pretensión de autonomía por parte del

(13) Cfr. ibid., 995 s. y 131 s. respectivamente.

(14) Como lo ha señalado G. Le Bras, Oriente defendía "el principio antiguo de la estrecha solidaridad del Imperio y del Sacerdocio bajo la dirección del príncipe" (cfr. "Le droit romain au service de la domination pontificale", en Revue historique de droit français et étranger, XXVII, 1949, 383). La donación de Constantino y la creación de un Emperador "paralelo" en Carlomagno serán los recursos papales para romper la unidad de la soberanía del Emperador oriental que, por su parte, no quería reconocer la "soberanía" papal.

Papado. Por esas razones el Papado actuaba, a través de Gregorio, frente al Emperador, como un súbdito más, y por ello no pretendía -pues de hecho lo impedía la legislación vigente- independizar su soberanía respecto de la del Emperador. Todo ello explica la lealtad de Gregorio frente a una institución cuyo prestigio él atribuía, por una parte, a su antigua tradición y a su glorioso pasado romano y por la otra -y sobre todo- a su carácter cristiano.

Observemos pues, más de cerca, esta doble actitud de Gregorio. Primero, frente a un régimen temporal como el bizantino en el que, desde el siglo IV, el Cristianismo ya se había identificado con el poder político. Después, frente a un régimen como el de las naciones germánicas cuyos reyes eran, en su mayoría, cristianos, pero que aún no habían identificado política y Cristianismo y, por ello, aún no se consideraban, como sucedía en Oriente, tutores del Cristianismo.

La actitud de Gregorio frente a Bizancio es de admiración. Allí se había logrado efectivizar una realidad de la que Occidente estaba aún lejos. En efecto, allí el gobernante temporal desempeñaba funciones tutelares respecto del Cristianismo: cuidaba la Iglesia, se preocupaba por su contenido dogmático y difundía su fé. En otros términos, el Emperador era el encargado de llevar adelante el programa cristiano. Frente a dicha situación, que entusiasma a Gregorio, el Papa propugna la resolución de la función política del gobernante temporal en una función religiosa y promueve la subordinación de la primera a la segunda. Es así como en un texto en el que se dirige al Emperador, Gregorio formula su pensamiento acerca de las relaciones entre el poder espiritual y el temporal diciendo: "El poder sobre todos los hombres ha sido dado a mis gobernantes desde lo alto para ayudar a quienes quieren hacer el bien, para... que el reino terrestre esté al servicio del reino de los cielos"<sup>(15)</sup>. Se ha señalado que en este texto Gregorio ha ido más allá de la afirmación del primado del sacerdocio

(15) Cfr. Gregorii I papae Registrum Epistolarum, Libri I-VII (en MGH, Epistolae) Reg. III, 61, en T. I, p. 220

sobre el reino y que, de hecho, ha llegado a afirmar que el objetivo esencial del poder temporal es la salvación de las almas. Queda claro que, en última instancia, con su formulación, Gregorio ha consagrado doctrinariamente y por primera vez la transformación de las funciones estrictamente políticas del Emperador atribuyéndole, como esenciales a su cargo, funciones religiosas. La afirmación de que el poder temporal está al servicio del reino celeste expresa de la mejor manera la concepción ministerial del Imperio cristiano y del poder temporal en general sostenida por Gregorio<sup>(16)</sup> según la cual el poder temporal debe cumplir o desempeñar una función u oficio para el cual ha sido designado, en este caso la salvación de las almas<sup>(17)</sup>.

Esta función ministerial del poder político que Gregorio recuerda al Emperador inclinándose ante él como un súbdito no queda limitada a Oriente, sino que el Papa la hace extensiva a Occidente, pero en este caso se permite un tono más exhortativo que el de un súbdito, indicando ahora en forma decidida cuáles son sus deberes en cuanto reyes cristianos: reprimir irregularidades eclesiásticas, cuidar la moral de los clérigos, oponerse a la práctica de los cultos paganos, impedir el acceso de los laicos al episcopado, etc. Se trata, en todos los casos de obligaciones que se definen como religiosas, pues para Gregorio "ser rey nada tiene de maravilloso, pues otros lo son, lo que importa es ser un rey católico"<sup>(18)</sup>. Cuando el Papa debe fundamentar

(16) "Hay aquí más que la tradicional afirmación del primado de lo espiritual; hay la indicación de que el poder temporal tiene un objetivo esencial, ad hoc data est: orientar las almas hacia la salvación. Pero como la Iglesia es la única dispensadora [de dicha salvación] el rol primordial del reino terrestre es servir a la Iglesia" (cfr. Arquillière, L'augustinisme..., cit., 130)

(17) Sobre el tema del ministerium, v. Ullmann, W., Principles of government..., cit., 135 s.

(18) Cfr. Gregorii I papae Registrum Epistolarum, Libri VIII-XIV (en MGH), Reg. VI, 6, T. III, p. 384

esta actitud frente a los reyes lo hace recurriendo al carácter cristiano de esos reyes a los que se dirige, porque, en cuanto cristiano, el rey tiene obligaciones religiosas. Por ello Gregorio, en cuanto Papa, legitima su propia conducta recurriendo al mismo principio a que había recurrido Gelasio: "quia animam vestram salvam desidero" (19), con lo que manifiesta su propósito de rendir cuentas ante Dios de la acción de los reyes (20). Esta subordinación de la política a la moral y, en última instancia, a la religión, esta inclusión de funciones religiosas en la institución real se reitera pues en Occidente: "confiando a los reyes una función religiosa, confería a la institución real un carácter que no solo sería primordial en una sociedad cristiana sino que además debía absorber poco a poco su independencia y sus derechos naturales" (21). De hecho, con su acción en Occidente, Gregorio había dado el paso necesario para que, a partir de ese momento, la razón de ser del poder político se identificara con la realización de una tarea religiosa. El primer teórico formal de dicha concepción será Isidoro de Sevilla.

Para Isidoro el poder secular se justifica si y solo si cumple una función religiosa. El obispo de Sevilla, que entre los siglos VI y VII vive una época de franca expansión del Cristianismo en la España visigótica, determina así la función del poder temporal: "Los poderes temporales están bajo la disciplina de la religión, y por más que ocupen la cumbre del poder, están subordinados al vínculo de la fe; por ello, prediquen los reyes la fe cristiana... Los príncipes del siglo ocupan a veces dentro de la Iglesia, la cumbre del poder para que por medio de él cuiden la disciplina eclesiástica. Por otra parte, dentro de la Iglesia el poder no sería necesario sino para imponer por me-

(19) ibid., V, 60

(20) Sobre el problema, v. Arquillière, L'augustinisme..., cit., 135 ss.

(21) ibid., 141

dio del terror de la disciplina lo que el sacerdocio no puede imponer por medio de la prédica. A menudo el reino celeste saca provecho del reino terrestre: cuando quienes dentro de la Iglesia actúan contra su fé y contra su disciplina, sean destruidos por el rigor de los príncipes... Sepan los príncipes del siglo que deberán rendir cuentas respecto de la Iglesia que les ha sido confiada por Cristo para que la protejan"<sup>(22)</sup>. Se trata, sin duda, de un pasaje que merecería una larga exégesis pues es un testimonio inmejorable de la culminación del proceso de cambio de la mentalidad cristiana en lo que hace a la naturaleza y a la función de la lex. Limitémosnos solamente a formular algunas observaciones.

En primer lugar se debe tener en cuenta el marco contextual dentro del que está colocado el texto. Ese marco está dado por el mismo título del capítulo al que pertenece el pasaje: Si los príncipes están obligados por las leyes. Isidoro se ocupa, pues, en ese capítulo, de la relación entre el gobernante temporal y la ley. Su redacción comienza exhortando a los reyes a ajustarse a la ley emanada de ellos mismos<sup>(23)</sup>, lo que podría sugerir un carácter absoluto y último -es decir soberano- de esa ley. Esta, sin embargo, queda inmediatamente relativizada en su alcance tan pronto como Isidoro expresa que el poder temporal -y obviamente la ley que emana de ese poder- está por debajo de la religión. De allí que ni el gobernante temporal ni su propia ley sean soberanos en su orden porque, como lo señala el mismo Isidoro, ese gobernante que es el origen de la ley secular, está "bajo la disciplina de la religión" y sometido "por el vínculo de la fé".

La segunda observación concierne a la cosmovisión isidoriana de la realidad, que adelanta el proceso de homogeneización de la realidad natural y de la Iglesia y la integración total de la primera en la segunda, propias de la

(22) Gr. Sententiarum Libri Tres, III, 51, en PL, LXXXIII, 723/4 (subrayado nuestro).

(23) Gr. ibid., in principio

época carolingia. Para Isidoro la realidad es la Iglesia y ésta agota toda la realidad. Dentro de esa unidad "Iglesia" se encuentran el sacerdocio y el reino. En la medida en que este último debe someterse a la "disciplina de la religión", su poder queda automáticamente sometido a la autoridad sacerdotal. De ese modo se cumplen los efectos esperados por Gelasio: es el vínculo religioso que une a ambos poderes y que coloca a la potestas temporalis en un lugar subordinado respecto de la autoridad sacerdotal.

La tercera observación debe poner de manifiesto la concepción isidoriana acerca de la ley y de la política -si es que buanamente puede llamarse "político" al discurso isidoriano-. ¿Cuál es la función y el alcance de la iuris dictio del gobernante temporal y cuál es la razón de ser de su potestas regalis? ¿Cuál es el fundamento que justifica y legitima la existencia del poder temporal? Isidoro responde: velar por el cumplimiento de la lex christiana. Por ello ese poder no sería necesario si no fuera capaz de imponer mediante sus medios lo que el sacerdocio no puede imponer con los suyos. En otros términos, la existencia de la autoridad temporal se agota en su objetivo de cumplir un fin religioso.

Por fin, una cuarta observación hace referencia a la reaparición en el pensamiento de Isidoro de la concepción ministerial del poder temporal. Este no se justifica por sí mismo sino por la misión que le ha sido encomendada. La razón de ser del príncipe, entendido como brazo armado de la Iglesia, se resuelve en el hecho de que el mismo Cristo le ha confiado un oficio o función que, en este caso, es la protección de su Iglesia. Se trata, en otros términos, de la obligación de velar por el cumplimiento de la lex christiana cuyo intérprete es el sacerdocio. De ese modo, el derecho natural del poder político se esfuma, su legitimidad se traslada a un ámbito extrafío a la pura naturalidad de lo político y los fines naturales del poder temporal quedan absorbidos por fines sobrenaturales. Con Isidoro, pues, el Estado es vaciado totalmente de su contenido político.

Isidoro logra así que la lex, cuyo guardián es el príncipe, sea exclusivamente lex christiana y que el logro de los objetivos de esta última postergue toda otra meta sociopolítica que no tenga que ver directamente con las metas de la sociedad en cuanto sociedad cristiana. Por más que no lo diga explícitamente, Isidoro insinúa que no interesa ya la lex humana sino la lex divina, que ésta es lex christiana y que es promulgada por el sacerdote, supremo legislador en quien reside la máxima iurisdictio. Con Isidoro nos acercamos a la efectivización del programa papal: potestas in temporalibus.

Resumiendo el periplo del agustinismo político, según Gelasio el Papa debe rendir cuentas ante Dios por la conducta de los reyes; según Gregorio I los reyes deben desempeñar funciones religiosas e Isidoro de Sevilla coloca la razón de ser del poder secular en la efectivización de los objetivos religiosos que no pueden ser realizados por el sacerdocio. De alguna manera la historia del agustinismo político parece mostrar que la acción del Papado occidental que lo inspiraba se había orientado hacia la creación, en el gobernante temporal occidental, de una suerte de figura análoga a la del Emperador bizantino. Como éste, los reyes occidentales debían hacer de la religión su política o, en otros términos, ellos debían actuar como reyes-sacerdotes.

El proceso del agustinismo político tal como ha sido reconstruido hasta aquí fue un proceso exclusivamente doctrinario, pero que pretendía consecuencias prácticas. De hecho, no careció de ellas. La realización fáctica del agustinismo político en el nivel de la realeza occidental se percibe en las órdenes de coronación y en las consagraciones reales que constituyen, después de Gelasio, Gregorio e Isidoro, el cuarto momento de su efectivización. Sin duda, la nota esencial de las órdenes de coronación fue, a diferencia de los momentos anteriores, su carácter eminentemente práctico. Ellas eran, en efecto, actos de praxis política en las que el agustinismo político logra concretarse en los he-

chos. La legitimación eclesiástica del poder real que se verificaba en las coronaciones reales permite percibir que el fundamento del poder temporal abandona su carácter jurídico y humano y se transforma definitivamente en religioso. Con ello el agustinismo político había triunfado, pues la consagración no solo significaba la aceptación, por parte de la realeza, de su propio poder como ministerium<sup>(24)</sup> sino que además ella representaba la sustitución del esquema ascendente de legitimación real por un esquema descendente.

Si recordamos que, como ha sido señalado más arriba, la realeza germánica solucionaba el problema del origen de su poder recurriendo a actos electivos de voluntad humana; y si tenemos en cuenta que ahora las consagraciones reales trasladan el origen de ese poder desde la voluntad humana hacia la voluntad divina, podremos concluir fácilmente que las consagraciones colocan "arriba" una legitimación que, antes de la acción del agustinismo político sobre los pueblos germánicos, estaba "abajo". Así, en la medida en que la voluntas populi es sustituida por el elemento central de la consagración, la voluntas Dei, la pirámide política que antes encontraba su legitimación teórica en su propia base ahora la tiene en su vértice. El agustinismo político logra de ese modo, mediante las coronaciones reales, trastocar toda la naturaleza del espectro político. Las nuevas estructuras de legitimación del poder real miran hacia el cielo y olvidan la tierra<sup>(25)</sup>.

---

(24) "La consagración separaba al rey de los laicos con la distancia que, en las ideas de esos hombres, el hombre consagrado a Dios se separaba de la multitud... en adelante los reyes designan su poder con el nombre de ministerium... por esta palabra, que significa servicio, ellos entienden ejercer un servicio respecto de una potencia superior que es Dios" (cfr. Fustel de Coulanges, Les transformations de la royauté à l'époque carolingienne, Paris, 1907, 231 s.).

(25) Esta nueva mirada política "hacia el cielo" produce, como consecuencia, la emancipación real respecto del pueblo: "el rey por gracia de Dios se había emancipado e-

Numerosos son los elementos de importancia para la historia del pensamiento político contenidos en las órdenes de coronación. Arquillière ha puesto de manifiesto que ellas efectivizaban "la incorporación oficial de la institución real a la Iglesia" y que en ellas "la jerarquía eclesiástica [es] la que da al poder del rey un carácter religioso"<sup>(26)</sup>. Con ello ha querido subrayar el ya señalado carácter ministerial del oficio real y su origen descendente. Ullmann, por su parte, ha llamado la atención sobre el carácter absolutamente gratuito de la -valga la redundancia- gracia del poder recibida por el rey: "el que detenta un oficio no puede exigir su adquisición como un derecho; el individuo poseía el privilegio de cumplir con las funciones del oficio solo como resultado de la gracia divina"<sup>(27)</sup>. Parece superfluo aclarar que el rey no podía pretender que su poder constituyera una suerte de derecho que le correspondiera por naturaleza y en forma inalienable. En cuanto don inmerecido, podía serle quitado. Kantorowicz, en su intento de acentuar los dos cuerpos del rey, el personal y el institucional, ha puesto de manifiesto su carácter de "gemina persona, humano por naturaleza y divino por la gracia"<sup>(28)</sup>, insistiendo en la idea del príncipe como "ejecutivo de Dios"<sup>(29)</sup>. Y Richó, finalmente, se ha referido a la transformación radical operada en la concepción de la monarquía a partir de 751, cuando Pipino el

---

fectivamente del *populus* y, por otra parte, había reconocido libremente a Dios como la fuente de su poder real" (cfr. Ullmann, Principles of Government..., cit., 121). Para el problema del significado de las consagraciones y las coronaciones reales resulta indispensable recurrir a los lúcidos análisis de este libro, especialmente pp. 121/141.

(26) Cfr. L'augustinisme..., cit., p. 43

(27) Cfr. Ullmann, op. cit., p. 122

(28) Cfr. Kantorowicz, E., The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology, Princeton, 1957 (en la trad. esp. de S. Aikin y R. Blázquez, Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval, Madrid, 1985, p. 93).

(29) ibid., p. 95

Breve toma el lugar de los reyes merovingios. A partir de ese momento las órdenes de coronación comienzan a comparar a los reyes con los reyes de Israel o con héroes bíblicos y, como éstos, los reyes occidentales asumen como función establecer "la ley de Dios sobre la tierra", legislar "tanto en materia religiosa como civil" y no olvidar "que la ley religiosa debe inspirar su legislación"<sup>(30)</sup>; nuevamente aparece aquí la idea del gobernante temporal occidental como un émulo del Emperador bizantino.

Todas estas caracterizaciones de las consagraciones reales procuran resaltar aspectos relevantes de la institución de la realeza occidental tal como ella se constituye fácticamente bajo la influencia doctrinaria del augustinismo político. Existe sin embargo, un aspecto fundamental que aquí debe ser consignado en favor del desarrollo lineal y coherente del proceso que debemos reconstruir hasta el momento de la aparición de la donación de Constantino. Se trata de la función que correspondía al Papado dentro del esquema general de legitimación del poder de la realeza. Para percibir el lugar del Papado en este proceso debe tenerse en cuenta, ante todo, que en la medida en que el rey lo era por gracia de Dios, la institución real era teo-crática. Por una parte era el mismo Dios el que gobernaba por medio de su vicario, el monarca; por la otra el poder de éste era considerado un favor divino que el mismo rey aceptaba de buen grado como tal para que su poder fuera reconocido como legítimo. El descenso del poder<sup>(31)</sup> desde Dios hacia el rey y la recepción gustosa por parte del rey de ese poder como gratia Dei ponen a la realeza en una situación casi eclesíástica. De hecho, mediante la consagración, el rey era incorporado a la Iglesia y a partir de ese momento queda a su cargo la realización de una política fundamentalmente religiosa que, como ya ha sido señalado, hacía de él una suerte de figu-

(30) Ufr. P. Riché, "La Bible et la vie politique dans le haut Moyen Age", en Le Moyen Age et la Bible (sous la direction de P. Riché et G. Lobrichon), Paris, 1984, p. 390 s.

(31) Este descenso del poder desde el cielo a la tierra

ra análoga a la del Emperador Bizantino. El único aspecto que diferenciaba al príncipe occidental del gobernante oriental era que éste era Emperador mientras que aquél, por lo menos hasta el año 300, aún no lo era.

Ahora bien, puesto que en virtud de su incorporación a la Iglesia la consagración transformaba al rey en una persona eclesiástica y puesto que a causa de su aceptación del poder como un favor divino el rey quedaba jurídicamente sujeto a quien, en la ceremonia de coronación, oficiaba como mediador y transmisor de ese poder, la figura del rex gratia Dei solo podía verificarse mediante la intervención de la jerarquía eclesiástica y, más aún, ese rex quedaba dependiendo, en última instancia, del supremo administrador de los bienes divinos, es decir del Papa. Aunque es imposible exponer aquí la doctrina que el Papado había desarrollado acerca del problema a partir de su exégesis del texto de Mateo, XVI, 15-19<sup>(32)</sup>, debe señalarse, por lo menos, que el quodcumque del texto latino de la Vulgata fue interpretado como un amplísimo todo hasta tal punto que, incluso la legitimación del poder de los reyes occidentales operada por las consagraciones, entraba dentro de las extensas facultades del Papado. Esta es, con seguridad, la doctrina que en el año 750 utiliza el Papa Zacarías, cuando Pipino, usurpador del trono de la dinastía merovingia, recibe de aquél su consentimiento moral para convertirse en el nuevo rey; ésta es, además, la doctrina que aplica el obispo Bonifacio cuando un año después unge al nuevo rey, y ésta es, por fin, la doctrina que aplica en 754 el

comenzaba a partir del ungiendo, estableciendo "íntimos lazos entre el rey y Dios". Sobre el problema v. Ullmann, A History of political Thought..., cit., p. 63 s.)

(32) "Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia... te daré las llaves del reino de los cielos y todo (quodcumque) lo que atares en la tierra será atado en los cielos... etc". La reconstrucción de la doctrina papal a partir de dicho texto ha sido realizada por Ullmann en diversos libros, particularmente en Principles..., pp. 57 ss.

Papa Esteban II cuando él mismo unge a Pipino y lo nombra patricio de los Romanos<sup>(33)</sup>. La coronación de Pipino es, en este sentido, no solo un hecho paradigmático y representativo de la concepción papal, sino que además ella, casi contemporáneamente a la aparición histórica de la donatio Constantini<sup>(34)</sup>, se enrola en la larga serie de éxitos del agustinismo político.

Como podrá entreverse por lo expuesto hasta aquí, parecía contarse entre los propósitos del Papado la creación, en el gobernante temporal de Occidente, de una figura análoga a la del Emperador bizantino. De hecho, las coronaciones reales lograron crear esa figura, ya que el rey unguado e incorporado a la Iglesia adquiría la obligación de llevar adelante una política que en nada se diferenciaba de lo que podría llamarse un "programa cristiano de gobierno". Al igual que el príncipe oriental, el rey occidental se transformaba en un rey-sacerdote. La única diferencia era, como quedó dicho, que no era Emperador. Es por ello que el programa teocrático del Papado no se realizaría aún en su plenitud hasta tanto no se lograra reproducir, en Occidente, las mismas condiciones políticas que en Oriente y hasta tanto no se consiguiera crear una analogía absoluta entre el gobernante oriental y el occidental. Esa similitud se alcanza cuando, con Carlomagno, el máximo jefe político occidental asume el mismo título que el oriental: Imperator Romanorum. De ese modo, con un Emperador en Occidente, el Papado logrará instaurar el mismo césaro-papismo dominante en Oriente, pero con la diferencia fundamental de que mientras que el Cé-

(33) Sobre el significado político del ascenso de Pipino con aprobación papal v. Pacaut, M., La Papauté, des origines au Concile de Trente, Paris, 1976, pp. 66 s. y Ullmann, W., A Short History of the Papacy in the Middle Ages, London, 1972 (en la trad. ital. de I. Cherubini, Il Papato nel Medioevo, Roma-Bari, 1975, pp. 77 ss., esp. p. 79: "el carisma de sangre que siempre había prevalecido hasta el momento [con la dinastía merovingia] fue sustituido por el carisma de la gracia divina conferido por el Papa al usurpador, rey Pipino".

(34) La importancia del hecho de que la donatio haya apare-

sar griego no aceptaba las facultades jurisdiccionales religioso-políticas del Papado ni admitía que la legitimación de su propia autoridad pasara por ese Papado, en Occidente, en cambio, gracias a la varias veces secular tarea de ablandamiento de las estructuras políticas occidentales, aquellas facultades papales en lo religioso y en lo político fueron aceptadas por el nuevo Emperador y, más aún, incluso fueron aceptadas las pretensiones papales de legitimar el poder del Emperador. Ello significaba aceptar que, en última instancia, del mismo modo como la Iglesia coronaba a los reyes, así también debía coronar a los emperadores. La figura de Carlomagno se presenta, pues, como la culminación más acabada del sutil y progresivo cambio doctrinario que sufren las ideas políticas en Occidente desde Gelasio. Carlomagno era la concreción de lo que parecía ser un proyecto largamente acariciado durante siglos: la contrafigura del Emperador de Oriente, pero en Occidente. De este modo se verificaba la paradójica existencia simultánea de dos emperadores de los romanos, de dos monarcas cuya autoridad tenía, en ambos casos, pretensiones universales.

Puede conjeturarse que, a dicha situación de existencia simultánea de dos emperadores con idéntica soberanía -por lo menos en la concepción de cada uno de ellos- se había llegado, según todas las apariencias, con el objetivo de que el Emperador occidental actuara como contrafigura del Emperador de Oriente. El nuevo Emperador debía, sin duda, debilitar la vigencia de una autoridad que no se allanaba a sustituir el carácter histórico-romano de la legitimidad de su poder por una legitimación eclesiástica. Carlomagno era pues una suerte de contrapeso de todo el poder político-religioso que estaba concentrado en

cido contemporáneamente a la unción de Pipino y a su nombramiento como patricio de los romanos podrá percibirse en el capítulo VI. Aquí puede adelantarse que el Papado, para ungir a Pipino y nombrarlo patricio se atribuía facultades provenientes de la donatio.

Bizancio. De allí que el primer gran fruto del agustinismo político no haya sido un gobierno teocrático -pues éste necesitaba de la participación directa del Papa- sino de un César-papismo que reconocía la legitimación eclesial de su propio poder y que, de ese modo, preparaba el camino para la efectivización de las aspiraciones in temporalibus del Papado y facilitaba la posterior erección del Papa como poseedor de la plenitudo potestatis. Es por ello que si bien el primer gran fruto del agustinismo político fue el César-papismo carolingio, su objetivo último fue la instauración en Occidente de una teocracia papal o, lo que es lo mismo, de un régimen religioso-político sustitutivo, éste sí, del régimen político-religioso bizantino, es decir, del régimen que el Imperio Romano clásico transmitió a la Edad Media y que era el único cuyos títulos de legitimidad no eran contruídos sino históricos.

La historia ha confirmado este proceso. De hecho, inmediatamente después de Carlomagno y en ocasión de los desacuerdos entre sus sucesores, el Papado comienza a actuar cada vez más directamente en cuestiones temporales y lo hace de tal manera que pretende convertirse en la figura inversa de la del César-papismo bizantino, es decir, en una suerte de Papa-César. Este será, en efecto, el ideal político pontificio hasta Bonifacio VIII en el ocaso de la Edad Media.

Para no adelantar intempestivamente hechos históricos posteriores a la aparición de la donatio Constantini, insistamos ahora, para terminar, en el hecho de que la legitimación papal del poder político del Emperador oriental no podía ser aceptada por el Imperio bizantino para cuya concepción, la soberanía política y la supremacía religiosa no pasaba por el obispo de Roma sino, como lo sostienen la tradición y el derecho romanos, por el mismo Emperador que era, a la vez, supremo rey y sumo sacerdote. Con esta concepción oriental chocaban, pues, las pretensiones papales. La donatio

surgió en Occidente como argumento inventado por el Papado para apoyar sus pretensiones de soberanía religioso-política, inaceptables en Oriente. Aunque la donatio era un documento que solo relataba hechos, éstos tenían sin embargo como trasfondo toda la concepción doctrinaria que el agustinismo político había desarrollado durante casi tres siglos y, además, ella ratificaba los pretendidos derechos del Papado sobre el Imperio de Oriente. Por ello la donatio constituía una suerte de ratificación fáctica de una doctrina. Pero puesto que el significado último del documento no se alcanza a percibir sin un conocimiento previo de la concepción político-religiosa dominante en Oriente, el capítulo siguiente se ocupará de exponer brevemente el pensamiento político bizantino que chocaba con las ideas que el Papado había desarrollado en Occidente.

---

V.-La concepción político-religiosa  
del Imperio bizantino

"El Imperio Romano no había desaparecido con los últimos Emperadores de Ravena. Mientras que en Occidente zozobraba bajo los golpes de los invasores germánicos, se mantenía en Oriente y los soberanos que allí presidían sus destinos, aunque excluidos de Italia y de la cuenca occidental del Mediterráneo, conservaban o creían conservar intacto el patrimonio moral de los Césares de quienes eran sus herederos. Ellos no abdicaron, en todo caso, ninguno de los derechos que muchos de sus predecesores habían ejercido desde Constantinopla sobre los territorios occidentales caídos uno a uno en manos de los bárbaros... Entre los viejos romanos, más de uno, no obstante los acontecimientos, esperaba con una esperanza inquebrantable la hora de la revancha para el mundo antiguo que se negaba a morir" (1).

A través de esta viva descripción del ocaso del Imperio Romano de Occidente es posible percibir el espíritu que, como consecuencia de esa decadencia, latía en el Imperio bizantino. Este tenía una clara conciencia de ser el heredero directo del viejo Imperio que declinaba. En efecto, cuando éste comenzó a conocer su fin y cuando ese fin fue ratificado por las invasiones y luego definitivamente consagrado por la caída de Roma, Bizancio asumió, hasta mediados del siglo XV, la pesada tarea de conservar la triple herencia -cultural, política y religiosa- que desaparecía de Occidente. La transmisión de esa herencia desde Occidente hacia Oriente tuvo un significado múltiple: por una parte ella implicaba una permanencia en Bizancio de Roma y una superación de las soluciones

(1) Cfr. L. Halphen, Les barbares. Des grandes invasions aux conquêtes turques du XIe. siècle, Paris, 1926, p. 85.

de continuidad fácticas que había sufrido el Imperio al caer; por la otra ella significaba también una suerte de garantía en favor de la ininterrumpida perpetuidad institucional de ese Imperio y una prolongación de la presencia política romana en el mundo mediterráneo.

La parte oriental del Imperio se presenta, pues, como la continuación directa, desde el punto de vista histórico y jurídico, de una institución imperial que, considerándose a sí misma como la depositaria del poder político y de la soberanía sobre todo el mundo conocido, había absorbido íntegramente la vida política mediterránea incluso desde sus mismos orígenes no romanos. Así fue como la sede de esa soberanía, que desde su originario descanso en el Imperio helenístico había pasado a manos romanas<sup>(2)</sup>, encuentra refugio en Bizancio hasta 1453, es decir hasta el momento en que el Imperio Romano cae en manos turcas. Este carácter del Imperio oriental como heredero histórico del Imperio Romano asumirá una importancia fundamental en el conflicto que se desatará entre ese Imperio y el Papado de Roma. Esa nueva situación histórica del viejo Imperio, ahora en Bizancio, ha sido caracterizada sintéticamente por Bréhier de la siguiente manera: "El Imperio de Oriente o Imperio bizantino no es otro que el Imperio Romano destruido por las invasiones y perpetuado en Oriente en torno de la Nueva Roma (nombre oficial de Constantinopla hasta el fin de la Edad Media) pero con rasgos nuevos que constituyen la originalidad de su historia"<sup>(3)</sup>.

El Imperio Oriental poseía, ciertamente, muchos rasgos nuevos que contribuyeron a cimentar su peculiaridad. Dos de ellos nos interesan especialmente debido a que desempeñan un papel de primer orden en la agudización de las futuras controversias que tendrán lugar entre Roma y Bizancio después de la caída del Imperio Occidental. Por

---

(2) Véase sobre la evolución del Imperio, supra, capítulo I, passim.

(3) Cfr. L. Bréhier, Vie et mort de Byzance, Paris, 1946, p.1

esa razón esos rasgos se vinculan directamente con el origen del pensamiento político medieval: uno es su Cristianismo, el otro es su romanidad. En efecto, ambos rasgos convierten al Imperio bizantino en el término a quo de la génesis de las ideas políticas occidentales; así lo hacen porque la confluencia en Bizancio de Cristianismo y romanidad favoreció allí el nacimiento de una concepción acerca de las relaciones entre el Imperio y la Iglesia que no satisfacía a la Iglesia de Roma. Es por ello que esta última recurre a la donatio para -entre otros objetivos- corregir el rumbo que esas relaciones habían tomado.

El Cristianismo asume, pues, dentro del contexto de este nuevo período de la historia del Imperio, características particulares que provienen de su confluencia con la romanidad: el Cristianismo y la Nueva Roma se identifican totalmente en Oriente. Por otra parte la romanidad presenta también una forma peculiar en la medida en que ella deja de ser pagana para pasar a ser cristiana. Por más que en muchos casos el Cristianismo se había extendido más allá de los límites del Imperio, de todos modos los límites del Cristianismo y los del Imperio Romano coincidían en Oriente. Bryce ha señalado, con razón que "Cristianismo y civilización se unieron en el Imperio Romano con las mismas fronteras. Ser romano significaba ser cristiano, pero ese concepto pronto se invirtió y ser cristiano significó ser romano"<sup>(4)</sup>.

Si procedemos a una breve reconstrucción de los hechos que dieron lugar a esta situación de cristianismo romano y de romanidad cristiana, ésta debe comenzar con una obligada referencia al llamado giro constantiniano. Este consistió, en rigor, más que en un hecho en un largo

(4) Cfr. J. Bryce, The Holy Roman Empire, Oxford, 1864 (en la traducción italiana de U. Balzanti, Il Sacro Romano Impero, Milano, 1907, p. 15. Respecto de la confluencia en Bizancio de Cristianismo y romanidad podría agregarse otro texto, esta vez de L. Duchesne: "la religión

proceso, y éste se verificó durante todo el período del ingreso del Cristianismo en el Imperio Romano. Las consecuencias de este ingreso tuvieron relevancia histórica suficiente para poder alterar radicalmente las relaciones tradicionales entre la Iglesia y el Imperio. Este proceso consistió, en primer lugar, en la declaración del Cristianismo como religión legal del Imperio mediante un edicto de tolerancia de Constantino en el año 313<sup>(5)</sup>. Para la Iglesia ese edicto significó no solamente la recuperación de todos sus bienes confiscados durante las persecuciones -y por consiguiente su transformación en una persona jurídica organizada según los principios del derecho romano-sino que a ello siguió, además, la recepción de grandes beneficios materiales<sup>(6)</sup>

---

cristiana es públicamente profesada, propagada y defendida por el Estado; de allí que no se pueda ver en él [Imperio Romano] otra cosa que el país de origen y el principal dominio del Evangelio. A quien mira de lejos su capital, la Nueva Roma aparece como la metrópoli, no solo de la romanidad sino incluso de la misma Cristiandad" (cfr. L'Eglise au VIème siècle, Paris, 1925, p. 261).

(5) Cfr. C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papstums und des römischen Katholizismus, Tübingen, 1924, pp. 38 ss.

(6) "En Roma [el Papa] San Silvestre ha sido uno de los testigos e incluso uno de los principales actores del gran cambio que se opera en la situación del Cristianismo. Ruámente perseguido... éste se transforma en la religión especialmente escogida por el soberano. Las munificencias imperiales, en particular la erección y la opulenta dotación de las grandes basílicas cristianas son el testimonio exterior de este brusco cambio...; el redactor de la segunda edición del Liber Pontificalis ha dado la mejor demostración de lo que fue el pontificado de Silvestre: la Roma pagana comienza a transformarse en la Roma cristiana. Gracias a Constantino se levantan: la basílica constantiniana (San Juan de Letrán) con su bautisterio; San Pedro, donde está depositado el sarcófago que contiene las reliquias del príncipe de los apóstoles; San Pablo extra muros, donde fue transportado el cuerpo del apóstol de los gentiles; la basílica ... de la Santa Cruz de Jerusalén, donde posteriormente será depositada una reliquia de la Cruz. Todos estos santuarios ... no han contribuido poco a aumentar el prestigio de la sede apostólica..." (cfr. E. Amann, sub voce "Silvestre Ier. Saint", en Dictionnaire de Théologie Catholique, ed. Vacant-Mangenot, Paris, 1931, col. 1069, subrayado nuestro).

y el goce de diversos privilegios que otorgaron, especialmente a la Iglesia de Roma, un status especialísimo en relación con las otras Iglesias cristianas.

Después de la tolerancia el giro constantiniano continuó. Su segundo momento es el de la oficialización del Cristianismo. Con ella, éste dejaba de ser una religión entre otras para convertirse en religión oficial del Imperio. Si en el caso del edicto de tolerancia fue la Iglesia de Roma la que resultó mayormente beneficiada en el orden material, es ahora esa misma Iglesia la que también se beneficia con la oficialización: en efecto, el edicto de reconocimiento del año 380 tenía como objetivo, según su mismo texto lo expresaba, la extensión hacia todos los pueblos súbditos del Imperio de la religión que el apóstol Pedro había entregado a los romanos<sup>(7)</sup>. Ello no solo producía el paradójal hecho de convertir a la religión de los romanos en la religión del Imperio Romano sino que además ello llevó a su plenitud la confluencia entre Cristianismo y romanidad.

Debe llamarse, pues, la atención sobre dos hechos de fundamental importancia en relación con el giro constantiniano: el primero es que era la Iglesia romana la que resultaba directamente implicada en cada uno de los momentos en que se articuló dicho giro; el segundo es que el verdadero responsable del espacio que con la oficialización del Cristianismo ganaba la Iglesia y del consecuente conflicto que se desataría entre el obispo de Roma y el Emperador bizantino fue el mismo Imperio Romano. Había sido Constantino sin duda, quien para llevar adelante su política de unificación del Imperio había optado por potenciar a la Iglesia romana, que era la que tenía su sede en la capital del Imperio. Por ello, al mismo tiempo que promovía al Cristianismo, el

---

(7) Cfr. Mirbt, Quellen..., cit., p. 56

Imperio creaba un problema que estallará posteriormente en una controversia entre dos aspirantes a detentar una soberanía que de ninguna manera quería dividirse.

En efecto, mientras que se registraba esa cadena de triunfos del Cristianismo dentro del marco del Imperio Romano, no todos eran triunfos para la Iglesia romana. Esta gozaba, en la época del edicto constantiniano, es decir hacia el año 313, de una suerte de reconocida primacía moral frente a las otras Iglesias cristianas. Por otra parte, al mismo tiempo que ella había sido beneficiada con un patrimonio material, por ello mismo debió asumir una sólida y rica organización interna, derivada del temperamento jurídico romano que había heredado del mismo ámbito dentro del que ella vivía. Y por fin, como consecuencia del mismo giro constantiniano, ella se había convertido en una persona pública dentro del Imperio. A pesar de todo ello, el traslado de la capital del Imperio desde Roma hacia Bizancio hizo que el peso de la Iglesia romana disminuyera sensiblemente. A ello debe agregarse el hecho de que cuando Constantino inaugura el concilio de Nicea en el año 325, llama a Bizancio "Nueva Roma". De ese modo la "vieja" Roma quedaba, de alguna manera, en una posición de desventaja respecto de Bizancio. Y no solamente Roma retrocedía sino que también su Iglesia dejaba de ser la Iglesia de la capital del Imperio. La Iglesia de Constantinopla parecía colocarse, luego del traslado, por encima de la de Roma. Pero lo más importante dentro de este proceso de pérdida de relevancia de la Iglesia de Roma es que del edicto constantiniano de tolerancia surgían facultades en favor del Emperador que contemplaban su jurisdicción en cuestiones eclesiásticas. El pontifex maximus, en efecto, podía convocar concilios y legislar respecto de los asuntos de Iglesia<sup>(8)</sup>.

---

(8) Cfr. W. Ullmann, A Short History of the Papacy..., en la trad. ital. cit., p. 5 s.

De ese modo, mientras que Roma perdía paulatinamente su peso político, Constantinopla aumentaba el suyo. Y paralelamente, mientras que la Iglesia romana disminuía en importancia, ganaba terreno el Emperador al incluir los asuntos de Iglesia dentro de la soberanía del Imperio. Si bien no nació allí la tendencia a absorber la religión en la política -ya que dicha tendencia era claramente romana- allí sí nació la tendencia a subsumir a la Iglesia cristiana dentro del amplio espacio político del Estado y, de esa tendencia nació el conflicto entre la Iglesia y el Imperio. La posición casi triunfal que había adquirido el obispo romano como consecuencia del giro constantiniano, fué, pues, pasajera. Sobre todo en Oriente, como lo hemos mostrado, su posición se debilita. Todo aparente triunfo sobre el Imperio es más bien, como lo ha señalado Le Bras, "el primer acto de un drama sin fin. El conflicto por el poder, por la única soberanía, comienza"<sup>(9)</sup>. El mismo Le Bras ha indicado las razones por las que estalla ese conflicto: "A la vez el favor imperial deprime y exalta a la Iglesia"<sup>(10)</sup>. En efecto, si hasta ese momento la Iglesia había sido exaltada por el reconocimiento, este mismo hará que ella sea absorbida por el Imperio, que sea transformada en un órgano oficial y que finalmente pierda no solamente su autonomía sino incluso sus pretensiones de supremacía sobre el Imperio, por lo menos en Oriente, ya que en Occidente el camino del Papado romano se orienta sensiblemente en otra dirección<sup>(11)</sup>.

(9) Cfr. G. Le Bras, op. cit., p. 381

(10) Cfr. ibid.

(11) Como habrá sido comprendido a través de la lectura del anterior capítulo IV: en efecto, la ruptura entre Oriente y Occidente provoca un desarrollo bien distinto de la historia eclesiástica en ambos márgenes del mediterráneo. Mientras que en Roma el Papado tendía a la incorporación del Estado o poder político dentro de la Iglesia (problema que veremos en el capítulo VIII) con el consiguiente triunfo de la teocracia papal hasta el siglo XIV luego de un corto período de dominio del césaropapismo carolingio, en Oriente, en cambio, triunfa el Estado sobre la Iglesia con el consiguiente triunfo del césaropapismo imperial hasta el siglo XV.

No podía, en efecto, suceder otra cosa dentro de un ámbito que había heredado del Imperio Romano pagano una fuerte concepción política que atribuía al Imperio el doble carácter de institución política y religiosa y al Emperador la doble función de autoridad política y religiosa. La lucha por la soberanía se desata, pues, entre dos ideas radicalmente opuestas acerca de la política y acerca de las relaciones entre ella y la religión: por una parte, la de un Emperador que se autoconcebe como tutor de la Iglesia y que, consecuentemente con ello, quiere absorberla en el Estado; por la otra la de un Papa que pretende soberanía absoluta dentro de la Iglesia y sobre toda ella. Se trataba, pues, en última instancia, de un conflicto acerca de a quién competía la dirección del Cristianismo.

Es obvio que frente a dicha situación la reacción de la Iglesia no tardó en aparecer. Las relaciones entre la Iglesia y el Imperio se harán así cada vez más problemáticas y el Imperio llegará a encontrarse frente a una situación que, creada por él mismo, era casi insoluble. Los privilegios otorgados a la Iglesia de Roma harán que ésta, que hasta ese momento había gozado solamente de una primacía moral frente a las otras, pretenda con el tiempo que esa primacía sea jurisdiccional. Ello significaba, en primer lugar, su metamorfosis en una institución de gobierno. En segundo lugar ello ponía a los súbditos del Imperio frente a la alternativa de tener que obedecer a dos autoridades que pretendían ser máximas, es decir soberanas. G. Le Bras ha caracterizado con una intuición tan breve como certera la naturaleza del conflicto político que se verificaría entre esas dos instituciones -Iglesia romana e Imperio- que estaban detrás de los dos rasgos más característicos del Imperio -Cristianismo y romanidad-: "¿no es acaso un principio común al Evangelio y a Gayo que nadie puede servir a dos señores?"<sup>(12)</sup> El desarrollo bizantino de dicha concepción fuertemente césaropapista no-

(12) Cfr. G. Le Bras, op. cit., p. 330

tiva,pués,el desarrollo occidental,especialmente a partir del Papa León I(440),de la doctrina del primado monárquico y jurisdiccional del obispo de Roma<sup>(13)</sup>.Esa doctrina expresaba la no aceptación papal de la concepción que Bizancio había heredado del viejo Imperio Romano según la cual el Emperador poseía soberanía en asuntos eclesiásticos.La doctrina papal se articuló en torno de tres principios fundamentales.El primero de ellos surgía de la interpretación del texto de Mateo,XVI,18 ss.,según la cual Pedro recibía de Cristo una amplia potestas ligandi et solvendi<sup>(14)</sup>.En segundo lugar,mediante el recurso a la Epistola Clementis<sup>(15)</sup>,se aseguraba la continuidad entre Pedro y Clemente.Según ese documento la potestas de Pedro era transmitida a Clemente y éste podía a su vez transmitirla a sus sucesores<sup>(16)</sup>.Con ello quedaba asegurada la cadena sucesoria a partir de Pedro.En tercer lugar esos sucesores,para heredar las mismas facultades que había tenido Pedro,no necesitaban tener sus mismas virtudes personales sino que,al heredar solamente el cargo,eran jurídicamente -aunque no personalmente- idénticos a Pedro.De allí nació la expresión aplicada al Papa que, se suponía,carecía de los méritos que había poseído Pedro para transformarse en la petra ecclesiae:indigno heredero de Pedro<sup>(17)</sup>.Según Pacaut,León I "reúne los argumentos que circulaban hasta ese momento para hacer de ellos una doctrina...gracias a la cual él pueda gobernar la Iglesia como el Emperador gobernaba el Imperio,declarándose el único depositario de la verdadera soberanía.Su razonamiento reposa sobre dos proposiciones fundamentales.Por una parte el Papa no es solamente el sucesor de Pedro sino su vicario...Por la otra...él tiene a su cargo la Iglesia uni-

(13)Cfr.M.Pacaut,La Papauté...,cit.,pp.39 ss.

(14)Cfr.supra,cap.IV,nota 32

(15)Cfr. C.Mirbt,Quellen...,cit.,p.36

(16)Cfr. W.Ullmann,Principles of Government...,cit.,pp.37 ss.y 47 ss.

(17)Cfr. W.Ullmann,A Short History of the Papacy...,cit.,p.19 s.

versal...[y] se atribuye el título que llevaba el jefe supremo de la religión romana, el de pontifex maximus,...gracias a lo cual posee la plenitudo potestatis..."<sup>(18)</sup>.

De acuerdo con esta doctrina, el Papa no tenía jurisdicción sobre uná Iglesia o sobre un sector de ellas sino sobre todas las Iglesias del mundo. Ello era lo mismo que decir: sobre todos los cristianos. Pero si recordamos ahora que, gracias a la extensión de la religión de los romanos -es decir del Cristianismo- a todo el Imperio, la potestas ligandi et solvendi que el Papa pretendía ejercer sobre todos los cristianos recaía automáticamente sobre todos los súbditos del Imperio, podremos concluir fácilmente que la pretendida soberanía papal recaía sobre la misma institución sobre la que recaía la soberanía del Emperador. Puesto que cristianos y romanos eran idénticos, la autoridad del Papa y la del Emperador pretendían ejercerse, velint, nolint, sobre el mismo Imperio Cristiano. Y ello gracias a la concepción que se había gestado en el ámbito bizantino según la cual la Cristiandad era el Imperio y éste la Cristiandad. Carece de todo sentido pretender dilucidar quién era el legítimo depositario de la soberanía. Ello dependerá de la validez que se otorgue a los argumentos esgrimidos por cada parte: si se hacen descansar los fundamentos de la soberanía sobre los desarrollos papales efectuados a partir de la Epistola Clementis, el soberano será sin duda el Papa; si en cambio se los hace descansar en los títulos históricos que esgrimía el Imperio en favor de su carácter de heredero directo del viejo Imperio Romano, el soberano será el Emperador.

Indudablemente, los títulos del Imperio eran solamente históricos y la concepción papal se desarrolló como reacción contra ellos. La reconstrucción de la concepción política romana bizantina puede realizarse apelando a uno de los hechos institucionalmente más significativos que se verificaron en el pensamiento "político" del Cristianismo primitivo. Recordemos, por ejemplo, el rechazo por parte de los apologistas del carácter divino del Emperador. Teófilo de Antioquía fue cla-

(18) Cfr. M. Pacaut., op. cit., pp. 39/40

ro:"[el Emperador] no es Dios sino un hombre instituido por Dios"<sup>(19)</sup>. Tambien fue terminante Tertulliano:"[Los Emperadores] están en segundo lugar...después de Él, son los primeros"<sup>(20)</sup>. El testimonio de los apologistas revela que en el Imperio se había acrisolado una idea divina acerca de la persona del Emperador; y es contra ella que reaccionaron esos primeros cristianos. Y aunque esa divinidad de la persona del Emperador no fue heredada por el Imperio bizantino exactamente con esas características, el Emperador sigue siendo en Oriente un hombre providencial cuyo poder mantiene el carácter divino que los romanos le habían asignado a lo largo de su historia<sup>(21)</sup>.

Bizancio se consideraba, lo hemos visto ya, como una Nueva Roma. La divinidad del cargo imperial era, pues, una idea inseparable del carácter romano del Imperio por más que dicha divinidad haya sido heredada con las limitaciones que acabamos de señalar. Nunca será suficiente toda insistencia sobre dos hechos fundamentales para comprender el carácter peculiar de ese Imperio bizantino en el que confluyen el Cristianismo y la romanidad: el primero es que el Imperio bizantino era la versión cristiana del Imperio Romano pagano; el segundo es que el carácter público que alcanza el Cristianismo en Oriente no parece ser el resultado del avance de la Iglesia sobre el Imperio sino más bien la consecuencia del cambio de religión de ese Imperio que, desde siempre, había sido un poder político que consideraba a la religión como una parte de la política. Es por ello que la herencia que recibe Bizancio incluye la concentración en el Emperador de funciones no solo políticas sino también religiosas, pues él era el jefe de una institución política y también de una religión.

A todo ello debe agregarse el hecho de que para el derecho romano el derecho sagrado era una rama del derecho

(19) Cfr. supra, cap. II, nota 25

(20) ibid., nota 30

(21) Cfr. Bréhier, L., Les institutions de l'empire byzantine, Paris, 1970, p. 14

público y que por esa razón la religión entraba dentro de ese derecho público como una parte de él. De allí que, cuando al oficializarse el Cristianismo el Imperio sustituye la vieja religión por la nueva, la Iglesia quede incluida dentro del Imperio. Esta subordinación de la Iglesia al Imperio tenía lugar mediante la subordinación al Emperador de los cinco patriarcas que asumían el carácter de "agentes del Estado" en la medida en que eran designados por el Emperador<sup>(22)</sup>. La relación definitiva entre la Iglesia y el Imperio bizantinos fue, pues, ésta: la Iglesia dentro del Imperio y sujeta a él. Así lo testimonia, a mayor abundamiento, un hombre de la época, Optato, obispo de Milevi en plena época de oro del Cristianismo oriental: "la res publica no está en la Iglesia sino la Iglesia en la res publica, es decir en el Imperio Romano, ya que por encima del Emperador no hay nadie, sino Dios"<sup>(23)</sup>.

Si bien la concepción política bizantina tuvo sus antecedentes en la herencia romana y continuó luego en Bizancio con el giro constantiniano que protagonizó la oficialización del Cristianismo, sin embargo todo el desarrollo propiamente bizantino de esa concepción se debió, especialmente, al dominio en Oriente de una idea según la cual el Emperador debía cooperar con la Iglesia en la tarea de salvación. Por ello, aún cuando en lo que concierne a los orígenes del conflicto éste tuvo un remoto antecedente no cristiano -la herencia romana y su concepción político-religiosa-, el conflicto mismo entre la Iglesia y el Imperio de Oriente fue un conflicto dentro mismo del Cristianismo y consistió en una suerte de controversia acerca del alcance de la jurisdicción de dos autoridades que se disputaban la dirección del Cristianismo dentro del nuevo y peculiar marco que ahora le ofrecía el Imperio Romano.

(22) Cfr. Duchesne, op.cit., pp. 265 ss.

(23) Cfr. PLM, XI, p. 999

En otros términos y recurriendo ahora a una caracterización del problema formulada por Ullmann, desde el punto de vista del Imperio "el cuerpo público bajo el control del Emperador era el Imperio Romano, del que el Papa era un miembro"; para el Papado, en cambio, "el cuerpo público que estaba bajo su control era la Iglesia, de la que el Emperador era miembro... La consideración del mismo cuerpo desde dos perspectivas distintas tuvo como consecuencia que cada uno de los dos poderes terminó necesariamente recluído en su propio sistema de gobierno, pues un Imperio solo podía ser gobernado por un Emperador y una Iglesia, basada en las premisas papales, solo podía ser gobernada por un Papa" (24).

Tanto la Iglesia como el Imperio exigían consecuencia con su propio principio: nadie puede servir a dos señores. Por una parte las aspiraciones cristianas a la perfecta unidad de la soberanía, personificada en la suprema autoridad del Papa; por la otra las aspiraciones romano-bizantinas a la misma soberanía unitaria personificada ahora en la suprema autoridad política del Emperador: ambas son la causa remota de un conflicto político varias veces secular que comienza en Bizancio y cuyos protagonistas principales son, en última instancia, aquellos dos rasgos originales del Imperio oriental: por una parte un romanismo que no admite la posibilidad de la partición de la soberanía del Imperio y que, por ello, exige la subordinación de todos los súbditos, el Papa incluido; por la otra un Cristianismo que fue llevado por ese mismo Imperio a transformarse en religión romana y cuya máxima autoridad pretendía recaer sobre todos los súbditos del Imperio en cuanto cristianos, el Emperador incluido.

Ese carácter y esa forma peculiares que el Cristianismo asume dentro del contexto de este nuevo período de la historia del Imperio Romano, esa confluencia en Bizancio de Cristianismo y romanidad es, pues, el origen del

(24) Cfr. ibid., p. 23 (subrayado nuestro)

conflicto. Su resultado, luego de que Bizancio encontró su propia solución en favor del Emperador, fue la ruptura entre Imperio y Papado y la consecuente separación entre el Cristianismo de Oriente y el de Occidente. Esta solución se define paradigmáticamente cuando Justiniano —tomando como base de su política el principio de la estrecha colaboración entre el Imperio y el Sacerdocio, pero bajo la dirección del Emperador— atribuye a éste facultades temporales de alcance casi ilimitado que lo llevan a confundirlas con las espirituales y, consecuentemente, a ocuparse de asuntos eclesiásticos e incluso de cuestiones doctrinarias.

Es importante tener en cuenta que la solución bizantina significó una verdadera y radical revolución en la historia de las relaciones entre la Iglesia y el poder político. Con esa solución comienza un largo período en las relaciones entre ambos caracterizado por el monismo. De este modo el dualismo que hasta ese momento había signado las relaciones entre una Iglesia mártir y un Imperio perseguidor, queda definitivamente roto por lo menos hasta el nacimiento del Estado laico moderno. En lo sucesivo y durante más de diez siglos, los vínculos entre ambos poderes tendrán lugar dentro de una estructura rígidamente monista que en Occidente asume la forma de la teocracia y en Oriente la del césaropapismo. La causa más remota de ese monismo fué, pués, el carácter oficial que el Cristianismo gozó en Bizancio. Dejando de lado momentáneamente tanto las consecuencias monistas en Occidente de dicha oficialización como los conflictos entre el monismo de la teocracia papal occidental y el monismo de la concepción bizantina <sup>(25)</sup>, saquemos ahora algunas conclusiones referidas al césaropapismo oriental considerado en sí mismo y luego en sus relaciones estructurales con la teocracia monista de Occidente.

---

(25) La primera consecuencia de ese conflicto, la donatio, será estudiada en el capítulo VII mientras que el monismo teocrático lo será en el capítulo VIII, aunque su breve tratamiento solo tendrá como objetivo conducirnos hasta las reacciones imperialistas contra él.

En primer lugar debe tenerse en cuenta que la metamorfosis que sufre el Cristianismo al convertirse de religio illicita en Iglesia estatal implicaba su absoluta dependencia respecto del Estado y del poder político. En lo sucesivo será éste el que se ocupe de la organización eclesiástica, del control de la doctrina, de la represión de la herejía y de la creación del derecho de la Iglesia. Esta situación —es importante subrayarlo, porque revela las diferencias entre el Imperio de Constantinopla y la Iglesia de Roma, que provocarán el conflicto entre ambos— no era el resultado de elaboraciones ideológicas de los bizantinos ni era tampoco el resultado de teorías políticas cuidadosamente desarrolladas y pensadas por los orientales. Ella era el simple resultado de la historia. La justificación bizantina del carácter unitario de esa gran entidad político-religiosa que era el Imperio Romano era un título histórico. Y puesto que esa gran unidad era ante todo una unidad política, la Iglesia era concebida como una institución más dentro del Imperio <sup>(26)</sup>.

De allí que, en segundo lugar, puesto que el Imperio oriental se consideraba como la continuación jurídico-histórica del Imperio Romano, del mismo modo como el Emperador romano había sido una vez pontifex maximus del culto pagano, ahora el Emperador cristiano lo era de la nueva religión. A la cabeza del Imperio estaba, pues, el César. Este era, además de jefe político, jefe religioso, es decir era el jefe de la Iglesia. Usando una expresión corriente, el Emperador era simultáneamente César y Papa. De allí que habiéndose transformado la Iglesia en una suerte de brazo del Estado, fuera éste el que debía ocuparse de ella. La concepción césaropapista oriental era, en consecuencia, la razón por la cual la Iglesia y todo lo que le concernía se había transformado en parte del ius publicum.

(26) Una excelente presentación del binomio historia-razón en relación con el pensamiento político bizantino y papal ofrece Ullmann, Principles..., cit., pp. 110 ss.

La tercera observación se refiere a la consolidación institucional en Oriente de la situación de la Iglesia dentro del Imperio. Bizancio se ocupó de legalizar esa situación y de convertirla en jurídica. El césaropapismo oriental, en efecto, encuentra su formulación más acabada en un principio que, a instancias de Justiniano, sanciona en el año 53 el Concilio de Constantinopla: "nada debe suceder en la Iglesia contra el mandato y la voluntad del Emperador"<sup>(27)</sup>. Por otra parte el mismo Justiniano incorpora al Corpus Iuris Civilis una Novella en la que determina las relaciones entre la Iglesia y el Estado estableciendo la necesidad de que sea el Emperador quien se ocupe de "las doctrinas de Dios y del bienestar moral del sacerdocio". Según Justiniano, el sacerdocio es una comunidad confiada al Emperador y por esa razón es él, el jefe político quien la tiene a su cargo<sup>(28)</sup>.

En cuarto lugar y yendo ahora a una consideración conjunta de las dos vertientes -oriental y occidental- del monismo debe tenerse en cuenta que, a pesar del carácter marcadamente monista de ambas, las estructuras internas asumidas por ellas e incluso las características propias de

(27) "contra iussum et voluntatem imperatoris nihil in ecclesia fieri debet" (cfr. sobre el problema P. Leisching, "Der Wandel in der Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Staat", en Theologische Berichte, XV: Die Kirche und ihr Recht, Zürich-Einsiedeln, Köln, 1986, p. 84 ss.)

(28) cfr. Novella VI, en Mirbt, Quellen..., cit., p. 95. A tal extremo el Emperador es, para Justiniano, el jefe religioso, que él mismo determina el primado del obispo de Roma y el segundo lugar, respecto de él, del de Constantinopla (cfr. ibid., p. 96). Quizá el carácter del Emperador como superiore carens pueda explicarse a la luz de la idea del Emperador como lex animata, problema tratado, entre otros, por Kantorowicz en The King's Two Bodies, cit., pp. 129 ss. Según una sintética formulación de Ullmann acerca del tema: "El culto imperial pagano tuvo una continuación normal en el Imperio cristiano. Aunque el mismo Emperador se había hecho cristiano, su gobierno desarrollaba una idea pagana del Imperio. Puesto que el mismo Dios se manifestaba por boca del Emperador -Justiniano declaraba en el siglo VI: 'Las leyes proceden de nuestra divina boca'..." (cfr. A History of Political Thought..., cit., p. 36).

ese monismo fueron radicalmente diferentes en Europa y en Bizancio. Aunque en los dos casos se percibe, como rasgo común, el hecho de que ambos procuraron fusionar a la Iglesia y al Imperio entre sí, mientras que el monismo occidental fue religioso-político, el oriental, en cambio, fue político-religioso. Ello significa que mientras Occidente, haciendo predominar una concepción religiosa del gobierno, tendía a la incorporación del Estado en la religión, Oriente, haciendo predominar una concepción estrictamente política del gobierno, tendía a la incorporación de la religión dentro del Estado. Ambos procesos, pues, se desarrollaron sobre la base de una concepción distinta de la política. En Occidente se consideró a la política desde la perspectiva de la religión mientras que en Oriente se lo hizo desde una perspectiva fundamentalmente política heredada del Imperio. Es por ello que mientras en el primer caso se incluía al poder político dentro de la Iglesia transformándolo en un epígono del poder espiritual, por la otra se incluía a la Iglesia dentro del poder político colocando al Cristianismo dentro del espacio político demarcado por los límites del Estado. De este modo se perfilaban dos concepciones claramente opuestas: una de ellas consideraba -a partir de una idea romana de las relaciones entre la política y la religión- a la religión como parte de la política; la otra consideraba -a partir de una concepción papal de esas relaciones y sobre la base de la concepción ministerial del poder político- a la política como una parte o rama de la religión.

Una referencia final merecería el monismo occidental: la teocracia papal no aparece simultáneamente con el monismo oriental. La teocracia fue una respuesta occidental tardía, y por ello no inmediata, frente al césaropapismo oriental. El carácter mediato de esa teocracia aparece con claridad tan pronto como se considere que la primera forma política occidental que coexistió con el césaropapismo oriental fue también un césaropapismo: el

del Imperio de Carlomagno, que fue preparado, como lo hemos tratado de mostrar en el capítulo anterior, por la acción que el agustinismo político ejerció sobre las estructuras políticas existentes entre los nuevos pueblos bárbaros que se asentaron en el centro del continente. De allí que sean tres las formas políticas correlativas cuyas mutuas referencias impiden estudiarlas en forma independiente y cuyas relaciones entre sí dieron lugar al nacimiento del pensamiento político medieval: en primer lugar la Iglesia estatal o césaropapismo bizantino, que comienza a desarrollarse en Oriente inmediatamente después y como consecuencia del giro constantiniano; en segundo lugar el césaropapismo carolingio que surge en Occidente como consecuencia final del agustinismo político y a instancias del Papado romano, descontento frente a la situación bizantina; en tercer lugar el Estado eclesial que se desarrolla en Occidente, inmediatamente después del césaropapismo carolingio, también a instancias del Papado romano que encuentra en él la respuesta más adecuada para enfrentar a la Iglesia estatal bizantina.

Llegamos con ello al aspecto más importante para comprender correctamente el nacimiento y la evolución de lo que hoy llamamos "pensamiento político medieval" propiamente dicho. En cuanto pensamiento político medieval, éste se desarrolló en Occidente como una reacción de ciertos sectores laicos - por lo menos no eclesiásticos - contra el Estado eclesial, es decir contra la teocracia; en otros términos, el pensamiento político de la Edad Media se alimentó, fundamentalmente, de la reacción contra el resultado último del agustinismo político, la teocracia papal. Pero si tenemos en cuenta que esta teocracia fue a su vez la respuesta occidental contra el césaropapismo oriental, llegaremos a la conclusión de que la primera gran confrontación que dió origen al pensamiento político medieval -entendiendo a éste como litigio entre el Imperio o "Estado" y la teocracia papal- fue la que se verificó entre el Imperio

de Bizancio y la Iglesia de Roma. En consecuencia, el pensamiento político de la Edad Media no se resuelve en el fenómeno aislado y limitado a las disputas entre la Iglesia y el poder político que tuvieron lugar en Occidente. Estas disputas fueron derivadas de conflictos anteriores que, como lo hemos mostrado en este capítulo, tuvieron como protagonistas, por una parte, a un obispo de Roma que reivindica un primado, es decir "...una auctoritas soberana... que es propia de los que hablan en nombre de la capital del mundo"<sup>(29)</sup>; por la otra a un Emperador que, puesto que es continuador directo de los emperadores del Imperio Romano, puede hablar efectivamente, él sí, en nombre de la nueva capital del mundo, que es ahora Constantinopla.

Nuestro breve examen de las estructuras políticas bizantinas ha tenido dos objetivos fundamentales: en primer lugar confrontar esas estructuras políticas orientales con el pensamiento político papal y luego, mostrar, a la luz de dichas estructuras, cuales fueron las pretensiones del Emperador y del Papa sobre todo el Imperio Cristiano y sobre toda la Iglesia respectivamente. El episodio de la donatio Constantini constituye uno de los momentos más importantes dentro de la larga y rica historia del pensamiento político papal en la medida en que ella concierne directamente al primer conflicto que dió origen al pensamiento político medieval. La donatio, en efecto, fue la respuesta del Papado romano contra la negativa bizantina a aceptar la doctrina papal de la primacía jurisdiccional del Papa de Roma sobre toda la Iglesia, es decir sobre toda la Cristiandad. El documento de donación debía, pues, demostrar el primado del obispo de Roma. Se trataba de justificar la soberanía religiosa de Papa. Sin embargo la donatio extendió el conflicto jurisdiccional, originariamente limitado a la potestas in spiritualibus, hasta transformarlo en un conflicto

(29) Cfr. A. Piganiol, L'Empire chrétien (325-395), Paris, 1947, p. 367

acerca de la potestas in temporalibus. Pues, sin duda, la donatio agregó al tema del primado del Papa, el tema de su soberanía absoluta y temporal sobre la parte occidental del Imperio y, además (!) sobre Oriente. Junto con el camino preparado por el agustinismo político, la donatio contribuía así a la formación de la doctrina de la teocracia papal.

En efecto, el conflicto que envolvía a Roma y a Bizancio había girado en torno de un punto fundamental que dominaba toda la discusión: la soberanía sobre la Iglesia o, lo que es lo mismo, sobre toda la Cristiandad en cuanto tal. Se trataba, en consecuencia, por lo menos hasta el momento en que aparece la donatio, de un conflicto en el que se discutía la soberanía sobre la Iglesia. Pero puesto que toda discusión acerca de la soberanía, cualquiera sea ésta, es una discusión esencialmente política, resulta claro que el conflicto, en cuanto a su naturaleza, era netamente político. Sin embargo debe tenerse en cuenta que las partes en litigio pretendían ejercer esa soberanía sobre la Iglesia y, por esa razón, el conflicto era también, ahora en cuanto al ámbito sobre el cual debía ejercerse la soberanía, un conflicto religioso. La disputa que comprometía al Imperio de Oriente y a la Iglesia de Roma era, pues mixto, es decir político y religioso. Es verdad que el origen último de la disputa residía en las diferentes concepciones políticas del Papado y del Imperio. También es verdad que tanto esas diferentes concepciones políticas como el hecho de que el punto en discusión fuera la soberanía, amenazaban con convertir un conflicto que solo era parcialmente político en totalmente político. De allí que se deba tener en cuenta, a efectos de una correcta evaluación del problema que nos ocupa, que si bien lo que estaba en juego era la soberanía, se trataba, de todos modos, de una soberanía sobre un cuerpo de creyentes y que, por esa razón, la soberanía reclamada por cada una de las partes pretendía recaer sobre un ámbito de carácter religioso. Papado e Imperio reclamaban en

efecto, jurisdicción sobre un cuerpo público constituido por creyentes que eran romanos, pero recién después de ser cristianos.

Las pretensiones del Papado, por ende, recaían sobre una Iglesia sobre la que él aspiraba a tener jurisdicción; y las del Emperador también recaían sobre la misma Iglesia que, según ese Emperador, era solo una parte del Imperio y a la que, en virtud de su carácter de parte, él quería gobernar como gobernaba el todo. Debe procurarse, pues, caracterizar con extrema cautela las pretensiones papales anteriores a la donatio Constantini. Si esas pretensiones fueron políticas, así lo fueron solamente como consecuencia del hecho de que la Iglesia o Cristiandad -sobre la que el Papa pretendía soberanía- era, en virtud de las circunstancias históricas, equivalente al Imperio. Por ello, lo que el Papado negaba al Emperador era, sobre todo, soberanía sobre la Iglesia. De allí el carácter mixto del conflicto al que se hizo referencia poco más arriba.

Por esas razones se debe insistir en la necesidad de considerar con toda prudencia las insistentes referencias de algunos historiadores a la "función del Papado como institución de gobierno" a partir del siglo V<sup>(30)</sup>. Ellas pueden sugerir la existencia de formales y explícitas aspiraciones papales in temporalibus ya en la época en que ese Papado se constituyó como principatus, es decir desde bastante antes de la aparición histórica del documento de donación. Sin duda desde esos años el Papado pretendió convertirse en una institución de gobierno, pero de la Iglesia. Si antes de la donación tuvo aspiraciones políticas propiamente dichas, es decir propósitos de ingerencia en la sociedad política, ellas solo fueron una consecuencia del hecho de que su gobierno pretendía ejercerse sobre una Iglesia que, precisa-

(30) Es la tesis que encontramos, por ejemplo, en Ullmann, A History of Political Thought..., cit., p.24; Principles..., cit., pp.37 ss.; A Short History..., cit., p.21 y The Growth of Papal Government..., cit., pp.25 ss.

mente en la época en que nace la doctrina del Papado como institución de gobierno, prácticamente coincidía con la sociedad política, como de hecho sucedió a partir de la transformación del Imperio Romano en Imperio cristiano.

Ahora bien, por más que el nacimiento de las pretensiones estrictamente políticas del Papado no parece haber coincidido con el nacimiento de la doctrina del Papado como institución de gobierno de toda la Iglesia, es sin embargo indudable que el responsable de la extensión de las pretensiones papales de gobierno sobre la Iglesia hasta transformarlas en pretensiones de gobierno sobre el Imperio fue el mismo Papado. En efecto, la donatio Constantini, que tuvo su origen en la cancillería papal, constituye el argumento más fuerte para mostrar que fue el Papado el que operó la transformación de sus primitivas aspiraciones religioso-políticas en aspiraciones totalmente políticas y que, consecuentemente, fue también el Papado el que convirtió su conflicto con el Imperio, que originalmente había girado solamente en torno a la soberanía sobre la Iglesia, en un conflicto que finalmente terminó centrado en la soberanía sobre la Iglesia y sobre el Imperio. Por ello, aunque hasta el momento en que aparece la donatio no puede atribuirse al Papado el explícito propósito de tener jurisdicción in temporalibus, a partir de la donatio dicho propósito queda fuera de toda duda. La donatio es el primer documento que atestigua claramente las pretensiones papales al ejercicio de la plenitudo potestatis, es decir in spiritualibus e in temporalibus. Como lo mostraremos en los capítulos siguientes, de ello son un terminante testimonio su contenido, las circunstancias en que ella aparece y el propósito que, a través de su contenido, revela su creador.

SEGUNDA PARTE: LA APARICIÓN

HISTÓRICA DE LA DONATIO

## VI.-Historia de la donatio Constantini

Es evidente que, en la controversia por la soberanía religiosa que se había desatado entre Imperio y Papado antes de que apareciera la donatio, mientras la historia estaba a favor de aquél, éste, en cambio, contaba a su favor con una doctrina. Esta última había sido desarrollada sobre todo a partir del Papa León I (440-460), cuyo gran sistema teórico, construido a partir del texto de Mateo, XVI, 18 ss., afirmaba la subordinación de todos los cristianos al gobierno y a la autoridad del obispo de Roma, es decir del Papa. Además, esta doctrina, cuyo alcance, reiteramos, estaba limitado a la Iglesia, fue apoyada por el agustinismo político. Este, por su parte, como lo hemos mostrado en el capítulo IV, promovió, entre los siglos V y VIII la resolución de la naturalidad y legitimidad del poder político temporal en la ley sobrenatural y eclesiástica. Con ello no solo favorecía la absorción del poder político natural por parte de la Iglesia sino que además insinuaba -y en algunos casos, como en el de Isidoro de Sevilla lo decía explícitamente- que el poder espiritual o eclesiástico era superior al poder político temporal. De allí a la afirmación formal de la potestas papal in temporalibus solamente había un paso. Ese paso lo dará la donatio.

La doctrina del Papado referida a su soberanía sobre los cristianos y sobre toda la Iglesia y la doctrina del agustinismo político referida a la soberanía del Papado in temporalibus, es decir sobre el Imperio, no provenían de la misma pluma. Sin embargo, ambas se coadyuvaron entre sí para confluír en una única doctrina que afirmaba que el único legítimo poseedor de ambas soberanías, sobre la Iglesia y sobre el Imperio, era el Papa. Precisamente, como lo veremos de inmediato, la donatio parecía haberse propuesto retomar ambas doctrinas, reunir las en una y reformularlas, aunque resulte paradójico, de modo no doctrinario. En efec-

to, para exponerlas la donatio no recurre a su vez a una doctrina propiamente dicha sino a la falsificación de un hecho histórico que, luego de haber tenido lugar, debía producir como consecuencia la concentración en el Papa de toda la soberanía política y religiosa. Así la donatio acudía a suministrar el hecho histórico del que carecía el Papado para acreditar sus derechos soberanos sobre Iglesia e Imperio. La donatio aparece pues, en primer lugar, como la confluencia, entre mediados del siglo VIII y mediados del IX, de dos sistemas doctrinarios que se habían desarrollado desde el siglo V; en segundo lugar como una síntesis "doctrinaria" que completa a cada una de las doctrinas anteriores y que transfiere a los siglos venideros una clara idea de lo que habría de ser la teocracia papal; en tercer lugar, esta idea de la teocracia, que aún no había sido formulada de modo explícito por ninguna de las dos doctrinas anteriores, ofrecía la peculiar característica de no ser presentada por una doctrina sino por un testimonio histórico: el hecho de la donación; éste ratificaba fácticamente las ideas políticas que el Papado había formulado hasta ese momento solo doctrinariamente.

Por todas estas razones los aspectos políticos que presentaba la donatio no agotaban todo su contenido. En cuanto ratificación fáctica de una doctrina ella esconde también, aunque resulte sorprendente, ricos aspectos filosóficos, pues la lucha política entre Papado e Imperio era, además de una lucha política, el enfrentamiento entre títulos doctrinarios -los del Papado- y títulos históricos -los de Bizancio-. Se trataba, en otros términos, de una lucha entre historia y doctrina, entre los hechos que estaban a favor del Imperio y la razón que había construido el sistema doctrinario del Papado. Por otra parte, a esos dos perfiles filosóficos y políticos se agrega uno previo a ellos, el histórico, pues la donatio fue una falsificación cuyo contexto de aparición es controvertido. De allí que el documento admita tres análisis distintos, pero inseparables

entre sí: uno histórico, uno político y uno filosófico que deben ser estudiados en ese orden. En este capítulo analizaremos las circunstancias que rodearon la aparición histórica de la donatio y, para hacerlo, recurriremos a algunas interpretaciones clásicas referidas a los motivos que habrían favorecido su nacimiento.

Estos aspectos históricos resultan del hecho de que a pesar de que la donatio sea una falsificación, ella tiene un autor, una fecha de composición y un lugar de origen. Aunque sean falsos los hechos que ella pretende testificar, la donatio es en sí misma un factum y, desde ese punto de vista, su análisis se ocupa del tema referido a su autenticidad. Lorenzo Valla comenzó a ocuparse del problema en su De falso credita et ementita Constantini donatio-  
ne declamatio <sup>(1)</sup>. En ella dijo mucho sobre los problemas históricos, pero no lo dijo todo. Es la investigación posterior la que aún tiene la palabra acerca de las circunstancias de redacción de la donatio y es esa misma investigación la que, a la luz de sus propios resultados históricos, puede decir lo suyo en relación con el contenido político del documento y con la finalidad dentro del programa y de la mentalidad del falsario, es decir sobre las implicaciones filosóficas del documento. Solamente sobre la base de seguras conclusiones acerca de estos problemas históricos será posible decir algo acerca de sus significados políticos y filosóficos.

---

(1) Sobre el texto de L. Valla es de consulta imprescindible el trabajo de C. B. Coleman, The treatise of Lorenzo Valla on the Donation of Constantine. Text and translation in english, New Haven, 1922. Además pueden consultarse los trabajos de G. Antonazzi, "Lorenzo Valla e la donazione di Costantino nel secolo XV, con un testo inedito di Antonio Cortesi", en Rivista di Storia della Chiesa in Italia, IV (1950), pp. 186 ss. y el de G. Schnürrer, Kirche und Kultur im Mittelalter, Paderborn, 1929, T. III, pp. 335 ss. Sobre Valla en general v. Lorenzo Valla, Scritti filosofici e religiosi, Introduzione, traduzione e note a cura di G. Radetti, Firenze, 1953.

La figura de cada uno de los protagonistas del presunto acto de donación, el Emperador Constantino y el Papa Silvestre I, se debaten entre la historia y la leyenda<sup>(2)</sup>. Al amplio repertorio de la literatura clásica sobre la vida - la gestión del Emperador se agrega una amplia literatura moderna que intenta esclarecer científicamente su real dimensión histórica y las regiones hasta hoy oscuras de la llamada *quaestio constantiniana*: las características de su religión, la sinceridad de su conversión al Cristianismo, el alcance de su política religiosa y la veracidad de los testimonios contenidos en la *Vita Constantini* y en la *Historia ecclesiastica* de Eusebio de Cesarea<sup>(3)</sup>. No resulta extraño que tal figura histórica haya dado origen a la leyenda según la cual Constantino habría recibido del Papa Silvestre un bautismo entre cuyas consecuencias se contó el milagro de la curación de su incurable lepra. Y menos extraño aún resulta que quien confeccionó el texto de la *donatio* haya escogido al creador del Imperio cristiano y protagonista de esa leyenda para transformarlo en protagonista de otra leyenda que le atribuye, esta vez, la autoría de un documento que aspiraba a legitimar las pretensiones

(2) V. sobre los aspectos legendarios E. Amman, *Silvestre Ier.*, cit., esp. col. 2070 ss. y C. B. Coleman, *Constantine the Great and Christianity: three phases, the historical, the legendary and the spurious*, N. York, 1914, esp. pp. 99 ss.

(3) Resulta imposible e innecesario dar cuentas aquí del estado actual del problema por lo que parece más adecuado mencionar los títulos que, por su importancia y por la bibliografía que ofrecen, permiten acceder fácilmente al tema: A. Piganiol, *L'Empire chrétien*, cit., esp. pp. 25/72; A. Alföldi, *The conversion of Constantine and pagan Rome*, trad. de H. Mattingly, Oxford, 1969, *passim*; J. R. Palanque, "L'état présent de la question constantinienne", en *Comptes-Rendus*, Avr.-Juin 1970, p. 227. Finalmente el volumen colectivo *Konstantin der Grosse*, hrg. v. H. Kraft, Darmstadt, 1974, no solo reúne los trabajos más representativos que se han escrito sobre el problema sino que además ofrece un selecto repertorio bibliográfico preparado por U. Schmidt en las pp. 457/462.

temporales del Papado. Pués Constantino, agradecido por los efectos de ese bautismo habría procedido, en primer lugar, a enajenar en favor de la Iglesia de Roma y de su obispo el primado (principatus) jurisdiccional sobre toda la Iglesia universal<sup>(4)</sup>; en segundo lugar le habría cedido el palacio imperial y la soberanía sobre Roma, Italia y el resto de las provincias occidentales<sup>(5)</sup>; y en tercer lugar habría ofrecido al Papa la corona imperial<sup>(6)</sup> -rechazada por éste<sup>(7)</sup> - marchándose luego a Bizancio, donde estableció su Imperio<sup>(8)</sup>. La donación, por fin, no podía revocarse<sup>(9)</sup>.

- (4) "...sancionamos que [el obispo de Roma] tenga el primado tanto sobre las cuatro principales sedes de Antioquía, Alejandría, Jerusalén y Constantinopla como sobre todas las iglesias de Dios de todo el mundo; y además sancionamos que el pontífice... sea el más excelso y el primado sobre todos los sacerdotes del mundo y que sea su juicio el que determine las cosas necesarias para procurar el culto de Dios y la solidez de la fe de los cristianos" (cfr. Constitutum Constantini, ed. cit., 82, 171/83, 177)
- (5) "Por ello, para que la altura [de la dignidad] pontifical no decaiga sino que sea decorada con el poder de la gloria, más todavía de lo que lo está la dignidad del imperio terreno, por medio de [esta] firme decisión imperial cedemos y entregamos al ya mencionado santísimo padre, nuestro pontífice Silvestre, papa universal y a la autoridad y al poder de él y de sus sucesores tanto nuestro referido palacio como también la ciudad de Roma y todas las provincias, lugares y ciudades de Italia y de las regiones occidentales" (ibid., 93, 261/267).
- (6) "Así también hemos decretado esto: que el mismo venerable padre Silvestre, supremo pontífice y todos sus sucesores, deben usar la diadema o corona de oro purísimo y piedras preciosas que [nos sacamos] de nuestra cabeza y que le concedemos..." (ibid., 91, 249/92/253)
- (7) "...pero el mismo santísimo papa de ninguna manera quiso usar esta corona de oro sobre la corona del clero que lleva para honor de San Pedro" (ibid., 92, 253/255).
- (8) "De allí que hayamos considerado conveniente trasladar y transferir nuestro imperio y el poder real a las regiones orientales, edificar una ciudad con nuestro nombre en un óptimo lugar de la provincia de Bizancio e instalar allí nuestro imperio; pués donde el Emperador Celeste ha instalado el primado de los sacerdotes y el jefe de la religión cristiana no es justo que, precisamente allí tenga poder el emperador terreno" (ibid., 94, 271/95, 276)
- (9) Cfr. ibid., 95, 276/279.

Pero no solamente carecemos hoy de un acuerdo acerca de la legendaria figura de Constantino sino que incluso en torno de la misma donatio todo parece estar sujeto a la conjetura. Se disiente, en efecto, acerca de las circunstancias de redacción y sobre la identidad del falsario que confeccionó el documento y lo atribuyó al Emperador. La prolijidad casi filológica con que los historiadores trabajan en su texto y la sutileza con que logran transferir en pocos años hacia atrás o hacia adelante la posible fecha de redacción del Constitutum hacen titubear a quien pretenda asentar en letra impresa alguna afirmación segura sobre las circunstancias históricas que rodean a la donatio. Pero puesto que afortunadamente no es nuestro objetivo participar activamente ni zanjar en los detalles de la controversia acerca de esas circunstancias<sup>(10)</sup>, antes de o-

(10) Sin pretender abarcar la totalidad de los trabajos que existen sobre el tema mencionamos solamente aquéllos a los que hemos tenido acceso: H. Grauert, "Die konstantinische Schenkung", en el Historisches Jahrbuch der Görres Gesellschaft, III (1882), pp. 3/30; IV (1883), pp. 45/95 y 525/617; F. Zinkeisen, "The Donation of Constantine as applied by Roman Church", en The English Historical Review, IX (1894), pp. 625/632; A. Schönegger, "Die kirchenpolitische Bedeutung des Constitutum Constantini im frühern Mittelalter", en Zeitschrift für katholische Theologie, 42 (1918), pp. 327/371 y 541/590; H. Fuhrmann, "Konstantinische Schenkung und Silvesterlegende in neuer Sicht", en Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters, XV (1959), pp. 523/540; R. Loenertz, "Constitutum Constantini. Destination, destinataires, auteur, date", en Aevum, XLVIII (1974), pp. 199/245 y del mismo, "En marge du Constitutum Constantini", en Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 69 (1975), pp. 289/294. Una bibliografía completa hasta la época de publicación es la que presenta W. Gericke, "Wann entstand die konstantinische Schenkung?", en Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt., XLIII (1957), pp. 1/88. También ofrece bibliografía D. Maffei, La donazione di Costantino..., cit., pp. 4 ss. Todos los datos bibliográficos mencionados en esta nota se completan con los títulos citados infra, en las notas 11 a 26 y con la literatura escogida por H. Fuhrmann en su edición del Constitutum ya citada, pp. 48 ss.

cuparnos del contenido y de los motivos políticos que condujeron a la invención de la donatio, atenderemos solo brevemente a los aspectos referidos al quién y al cuándo de su redacción. Para ello presentaremos cinco interpretaciones distintas entre sí acerca de la conjuntura histórica dentro de la que habría aparecido la donatio y, en el capítulo siguiente, a la luz de estas exégesis históricas, podremos colegir ya su significado político y filosófico.

La primera interpretación ha sido articulada por su autor, L. Halphen, en torno del presunto peligro lombardo que habría acechado al Papado de Roma desde poco después de comienzos del siglo VIII. Los lombardos, que eran cristianos, habían ocupado el exarcado de Ravena, de jurisdicción bizantina, pero aspiraban a extender su ocupación hasta Roma. Si a la ya concretada ocupación de Ravena se agregaba ahora la anexión de Roma, las consecuencias para el Papa habrían sido nefastas porque éste corría el riesgo de transformarse, de obispo de Roma en obispo del reino lombardo, arruinándose de ese modo sus aspiraciones ecuménicas en cuanto obispo de Roma. Ya en el año 739, frente a la cercanía lombarda, el Papa Gregorio III se dirigió a Carlos Martel solicitando su socorro<sup>(11)</sup>. Esa amenaza lombarda persistió durante años hasta que en el año 754 el Papa Esteban II acude a Ponthion a encontrarse con el hijo y sucesor de Carlos Martel, el rey franco Pipino. El objetivo del encuentro fue el mismo que había movido al Papa Gregorio III: la amenaza lombarda. Según el testimonio del Liber Pontificalis, en ese encuentro el Papa habría rogado a Pipino que, en defensa de la paz, defendiera la causa de San Pedro y de la república de los romanos. Siempre según el mismo testimonio, el rey Pipino habría respondido al Papa prometiéndole usar todos los medios para restituirle (reddere) el exarcado de Ravena y todos los derechos y territorios de la república<sup>(12)</sup>.

(11) Cfr. L. Halphen, Charlemagne et l'empire carolingienne, Paris, 1949, pp. 14 ss.

(12) Cfr. L. Duchesne, Liber Pontificalis, T. I, Paris, 1886, pp. 448 ss. Sobre el punto v. además Halphen, op. cit., pp. 29 ss.

Como se habrá percibido, el texto del Liber Pontificalis menciona la restitución al Papado de dos derechos: uno sobre Ravena, territorio de clara jurisdicción oriental; otro sobre Roma, que aunque teóricamente también correspondía a la jurisdicción imperial, era pretendido por el Papado. Puesto que Pipino prometía una restitución, bien puede suponerse una preexistencia de derechos del Papado anteriores al encuentro entre el Papa y Pipino y a la usurpación lombarda. Y como de acuerdo a lo que sugiere el Liber Pontificalis el alcance de esos derechos se extendía a Oriente (Ravena) y Occidente (Roma), ellos solamente podían ser efectivamente restituidos si algún título garantizaba que el Papado había gozado de ellos antes de aquel encuentro y a aquella usurpación. Es así como la crítica histórica ha llegado a la conclusión de que el único título que en ese momento podía haber justificado el uso del verbo reddere por parte de Pipino habría sido la donatio Constantini. De ese modo se ha recurrido a la hipótesis de que habría sido la donatio el documento que habría hecho valer el Papa en su encuentro con Pipino para exigir una restitución. La donatio, en efecto, acreditaba derechos papales sobre Oriente y Occidente y, más aún, era precisamente ella la que permitía al Papa hacer uso de prerrogativas temporales para otorgar a Pipino y a sus hijos -Carlomagno entre ellos- el título de patricius romanorum<sup>(13)</sup>. En este caso y de acuerdo con esta interpretación, la donatio habría existido ya en el año 754 y ella habría tenido su origen en la pluma de un falsificador al servicio del Papado romano. Su propósito habría sido, por una parte, justificar los derechos territoriales (Ravena y Roma) que ese Papado pretendía sobre Oriente y Occidente y por la otra justificar sus derechos propiamente políticos (su imperium) que le permitían otorgar títulos, como de hecho lo había hecho con Pipino y sus hijos.

(13) Cfr. Halphen, op. cit., pp. 32 ss.

Algunos autores han sostenido, sin embargo, que la amenaza lombarda fue solamente un pretexto del Papado. Recurriendo a Pipino con la excusa de aquella amenaza, el Papado más bien habría intentado iniciar una política que le permitiera independizarse definitivamente de todo vínculo político con el Imperio bizantino<sup>(14)</sup> con el cual las relaciones, aunque fueran puramente teóricas, sin embargo existían. Con ese objetivo real, encubierto por la amenaza lombarda, el Papa habría buscado el apoyo de algún fuerte poder político y militar que apoyara sus aspiraciones que, en ese momento, habrían dejado de ser solamente religiosas para extenderse abiertamente hasta la jurisdicción política. Sobre estas bases puede elaborarse la hipótesis de que, conociendo la devoción franca -posiblemente resultante del largo proceso del agustinismo político- el recurso papal a Pipino habría sido un sabio movimiento del ajedrez papal, ya que los francos eran, en ese momento, la única fuerza con poder suficiente para oponerse y hacer frente al Imperio bizantino. Así, aún cuando hipotéticamente la amenaza lombarda hubiera sido real, de todos modos, reconociendo las pretensiones papales sobre Roma y Ravena los francos no solamente actuaban apoyando al Papado contra los lombardos sino sobre todo apoyaban al Papado contra el Imperio bizantino que, en última instancia, tenía derechos reales sobre las ciudades amenazadas y, por esa razón, constituía el verdadero obstáculo de las aspiraciones temporales del Papado. Haya sido la amenaza lombarda un pretexto o no, de todos modos es evidente que también para esta segunda interpretación -que salvo algunos detalles podría reducirse en sus grandes líneas a la primera- la donatio existía ya en el 754 y provenía de la pluma de un falsificador al servicio de la curia romana. En este caso la donatio era un título jurídico y político que debía justificar ante Pipino y contra Bizancio los derechos preexistentes a ese año que el Papado e-

---

(14) Es la interpretación de W. Ullmann, cfr. A History of Political Thought..., cit., pp. 57 ss.

narbolaba sobre Roma y Ravena<sup>(15)</sup>.

La tercera interpretación se relaciona indirectamente con las dos anteriores. Ella se refiere a la coronación de Carlomagno como Emperador en el año 800. Para ingresar en las circunstancias que motivaron esa coronación, esta interpretación requiere una referencia previa a algunas consecuencias que se derivan de las relaciones históricas entre el hijo de Carlomagno, Pipino y el Papa Gregorio III. Fácil es colegir de ellas que si el Papa había solicitado la protección de Pipino frente al peligro lombardo, así lo hizo porque en Occidente el poder estaba del lado del rey franco. Más aún, si Pipino había sido una figura fuerte en la segunda mitad del siglo VIII, más fuerte todavía llegó a ser la de su sucesor Carlomagno. Los historiadores están de acuerdo en afirmar que, de hecho, el Papa León III constituía una pequeña figura al lado de la del Emperador, que lo protegía<sup>(16)</sup>. No se trata en estas apreciaciones de evaluar la fuerza o la astucia políticas del Emperador sino de estimar correctamente la fuerza real que poseía Carlomagno ya que del mismo modo como la apelación de Gregorio III a Pipino no era otra cosa que la búsqueda de un contrapeso que contrarestará el poder bizantino, la coronación de Carlomagno no parecía ser otra cosa que la creación del contrapeso occidental que debía neutralizar la fuerza del Imperio oriental.

Bien conocidos son, en efecto, los detalles de la coronación de Carlomagno en la noche de Navidad del año 800. En la basílica de San Pedro se encontraban reunidos el Papa,

(15) En esa fecha coincide A. Crivellucci, Le origini dello stato della Chiesa, Pisa, 1909, pp. 171 ss.

(16) "Era claro que en virtud de la gracia de éste [i.e. de Carlomagno] y solamente por ello el Papa continuaba reinando sobre los romanos" (cfr. L. Duchesne, Les premiers temps de l'état pontifical, Paris, 1904, p. 173). Duchesne se refiere al dominio fáctico del Papado sobre Roma, consecuente a las invasiones y, sobre todo, a la desaparición de la autoridad imperial en Occidente.

Carlomagno, romanos y francos. Según los testimonios, luego de haberse inclinado ante el Papa, Carlomagno fue coronado por él y los que estaban allí le aclamaron Imperator Romanorum. La coronación tuvo un efecto múltiple. En relación con Roma y con Occidente ella es rica en consecuencia para la futura historia política medieval. Si la coronación de Carlomagno se hubiera reducido a agregarle poder, ella nada habría significado, ya que, de hecho, ya nada podía agregarse al poder carolingio. En este sentido las consecuencias fueron mínimas, ya que quien tenía todo el poder lo seguía teniendo. La novedad consiste en el hecho de que el Papa transformaba, a quien antes había nombrado patricius romanorum, en Imperator Romanorum. En otros términos, lo nuevo residía, en primer lugar, en que Roma veía por primera vez una coronación imperial que, sin embargo, era corriente en Bizancio; en segundo lugar resultaba realmente incomprensible cómo Carlomagno, que prácticamente no conocía superior, podía ser coronado por el Papa, que era su protegido. Y en tercer lugar el aspecto más sobresaliente de la coronación residía en las sensibles diferencias que la separaban de las coronaciones que tenían lugar en Oriente. En efecto, en Bizancio el Emperador era coronado por el patriarca. Con todo en esas coronaciones ni éste ni aquél olvidaban que el patriarca era, como lo ha sostenido Duchesne, una "creatura del Emperador" y "su servidor más humilde"<sup>(17)</sup>. El hecho de que en "ciertos días el [patriarca] pusiera la corona imperial en la cabeza del soberano no tenía otra consecuencia que la superioridad de su papel en las ceremonias litúrgicas ordinarias"<sup>(18)</sup>. La superioridad del patriarca, en consecuencia, era en este caso puramente ceremonial. Ella se limitaba a jugar un papel puramente simbólico ceñido a las ceremonias litúrgicas. En cambio "en Roma no sucedía lo mismo. Jamás se había visto un Emperador coronado por el Papa". La novedad, pues,

(17) Cfr. ibid., p. 181

(18) Cfr. ibid. (subrayado nuestro)

era evidente: el significado de la coronación de Carlomagno fue, por una parte, que "la basílica de San Pedro había sido la cuna del Imperio" y por la otra que "el Papa lo había llamado a la vida"<sup>(19)</sup>. La diferencia entre el papel del patriarca oriental y el del Papa residía en que aquél no pretendía ni transferir la soberanía ni siquiera legitimar la autoridad del Emperador; éste, en cambio, creaba un nuevo Imperio en la figura de Carlomagno.

Algunos testimonios, incluso el del mismo biógrafo de Carlomagno, Eginardo, transmiten el descontento del Emperador frente al comportamiento papal y su disgusto frente a una forma de legitimación que, como se ha señalado ya, no era frecuente en Occidente. La pregunta que se imponía ante dichas circunstancias era en virtud de qué principio o de qué título había actuado el Papa en esa coronación. En respuesta a esa pregunta esta interpretación recurre a la donatio para explicar el proceder del Papa y atribuye la nueva institución que aparece en Occidente en la Navidad del 800 a los derechos conferidos por el Constitutum al Papa. Ese documento ofrecía una óptima base jurídica para justificar la intervención del Papa en el orden temporal, pues si por la coronación el Emperador recibía su poder del Papa, por la donatio el Papa había recibido el imperium, es decir la soberanía de Constantino. Esta vez, el aparente propósito de la donatio -según Duchesne, anterior en veinticinco años al año 800<sup>(20)</sup>- habría sido demostrar la legitimidad de la transferencia del Imperio de Occidente al Emperador verificada en la famosa coronación de Carlomagno.

La cuarta interpretación se vincula con el significado no político que las coronaciones habrían asumido antes del año 850 y data la aparición de la donatio en esos años. Su autor es G. Schnürer, quien ha tomado como punto de par-

(19) Cfr. ibid.

(20) Cfr. ibid., pp.178 ss.

tida el carácter puramente religioso y por ello no político que las coronaciones habrían tenido desde su origen más remoto, es decir, en Constantinopla. Dicho carácter religioso de las coronaciones habría sido heredado después por Occidente e incluso la misma coronación de Carlomagno, que en la interpretación anterior había sido considerada como de neto carácter político, habría sido reputada por el Emperador como una simple ceremonia litúrgico-religiosa carente, por ende, de toda implicancia política<sup>(21)</sup>. Sin embargo una abrupta solución de continuidad en el carácter litúrgico de las coronaciones se presentaría con Luis II cuya coronación no solo habría introducido perfiles políticos en esas ceremonias sino que además habría transformado radicalmente y cualitativamente los efectos de la misma coronación cuyas consecuencias, en lo sucesivo, habrían sido exclusivamente políticas. Término a quo del nuevo carácter político de las coronaciones habría sido pues, para Schnürer, la coronación de Luis II.

Poco claras son las circunstancias que llevaron a demorar esa coronación del biznieto de Carlomagno que debía transformarlo de rey de Italia en Emperador. Se suele admitir una suerte de recato que en esos años habría dominado entre los círculos carolingios respecto de las coronaciones llevadas a cabo por el Papa, cuyo derecho a coronar se discutía. De hecho Luis II accedió a la coronación recién en el año 872, cuando su poderío comenzó a flaquear. Allí, y no antes, habría nacido el derecho del Papa a coronar al Emperador en Roma y, siempre según Schnürer, "...en tratativas posteriores a la muerte de Luis se concluyó de esa circunstancia que en caso de existir numerosos candidatos a la corona era el Papa quien debía elegir al que debía ser coronado<sup>(22)</sup>. Con todo, la donatio misma habría nacido

(21) Cfr. G. Schnürer, Kirche und Kultur im Mittelalter, T. II, Paderborn, 1929, p. 29

(22) Cfr. ibid., p. 31

entre el año 850 y el 872, durante las discusiones previas a la coronación, cuando el recato carolingio frente a la aceptación de la coronación papal había mostrado en Roma la conveniencia y la necesidad de contar con un fundamento histórico y jurídico que legitimara tanto el poder temporal del Papa como sus facultades para coronar. En medio de estas circunstancias la donatio habría aparecido en Roma, después del 850, como instrumento legitimante de las facultades papales. Entre sus rasgos más sobresalientes se contaba uno en particular: en la donatio se le concedían al Papa todos los emblemas y distintivos imperiales, pero aquél se niega a llevar la corona, aunque la conserva para entregarla a quien quiera <sup>(23)</sup>. En la donatio, pues, residiría, para esta interpretación, el origen tanto del poder temporal del Papa como sus facultades de coronar al Emperador.

La quinta interpretación, finalmente, es la de W. Ohnsorge y ha sido presentada por éste como intento de exégesis de la singular situación creada como consecuencia de la coronación de Carlomagno. Como lo ha señalado Halphen, después de ésta era esperable una fuerte reacción desde Bizancio, ya que éste se consideraba el único depositario legítimo de la soberanía. Para los orientales, pues, la coronación y consecuente asunción de Carlomagno al Imperio no era más que una verdadera usurpación <sup>(24)</sup>. En rigor no podía esperarse una reacción distinta de parte de los bizantinos ya que éstos, sobre la base de su propia interpretación de la fundación constantiniana de una segunda Roma en Bizancio, pensaban que el significado que debía atribuirse a dicha fundación era que Constantino había transferido el Imperio desde Roma a Bizancio. Puesto que para ellos

(23) Cfr. ibid., p. 31

(24) Cfr. Halphen, op. cit., p. 134: "Asumiendo en sus actos el título de 'Emperador' y 'Augusto'... [Carlomagno] cometía una usurpación... /pues/ solo había un Imperio Romano, el de los auténticos sucesores de Augusto y de Constantino".

el único verdadero Imperio era el oriental, hubiera sido una grave inconsecuencia de su parte no considerar al nuevo Emperador occidental como un usurpador. Pero además esa interpretación bizantina tampoco podía ser aceptada por el Papado romano, ya que ella implicaba una supremacía de Bizancio sobre la ciudad de la que el Papa era obispo y desde la que ese obispo había ejercido el principatus sobre toda la Iglesia. Aceptarla habría significado para el Papado asentir a las pretensiones bizantinas de gobierno sobre toda la Iglesia. Por ello la coronación de Carlomagno es, para Ohnsorge, la respuesta papal contra la teoría política bizantina implicada en la doctrina de la transferencia del Imperio desde Occidente hacia Oriente operada por Constantino. La coronación carolingia es interpretada, pues, como el recurso a que apeló el Papado para reestablecer la primacía occidental sobre Oriente. Nosotros deberíamos agregar a ello que, sin embargo, con ese restablecimiento, el Papado no pretendía restaurar las mismas condiciones del Imperio anteriores a la transferencia constantiniana. Se trató más bien de restablecer la primacía sobre Oriente, pero ahora de un Occidente que a su vez estaba controlado por el Papado.

El conocimiento de las circunstancias que rodearon a la coronación de Carlomagno no es superfluo para la inteligencia de esta interpretación. En el momento de la coronación gobernaba en Bizancio una mujer, Irene, que había destituido a su hijo, Constantino VI. Esta ocasión fue doblemente aprovechada por Occidente: por una parte ella sirvió para considerar que el trono imperial estaba vacante; por la otra para utilizar esa débil coyuntura política por que pasaba el Imperio y para crear un Emperador nuevo. Con todo, el responsable de dicha creación, el Papa León III, no parece haber pretendido duplicar la figura del Emperador ya que, no habiéndolo en Bizancio, no podía ser duplicado. Su verdadero propósito parece haber sido restablecer el orden político mundial que, para la concepción de

la Cristiandad oriental y occidental, pasaba por la normalidad del funcionamiento del Imperio. Era este Imperio, pues, lo que León III quería rescatar pero, al mismo tiempo que restablecía el orden perdido, aprovechó la nostalgia por el equilibrio para retransferir el Imperio desde Oriente hacia Occidente.

Está demás llamar la atención sobre el hecho de que dicha transferencia se había llevado a cabo con extrema habilidad política, pues en lo sucesivo el Emperador del Imperio restablecido ya no sería -como hasta ese momento lo habían sido los emperadores bizantinos- hostil a las pretensiones papales. Ahora, tratándose de un Emperador creado y coronado por el Papa, estaba por debajo de él. Ya nos hemos referido a los reparos de Carlomagno en relación con su coronación. A ellos hay que agregar los que pu o a las consecuencias de esa coronación que, en efecto, no tardaron en aparecer. Poco después, en el 802, cuando Nicéforo II asume el trono bizantino se presenta la situación del doble Emperador y, consecuentemente, del doble Imperio. Un mundo que creía en el Imperio y no en los Imperios se pregunta: ¿ahora qué? <sup>(25)</sup>. No es difícil llegar a la presunción de que León III había previsto que la vacancia del trono oriental se podía regularizar a corto plazo. Tampoco es difícil llegar a la sospecha de que el Papa sabía que, en algún momento, él mismo debería satisfacer a Carlomagno con una explicación de la situación que se podía crear frente a la existencia de dos Imperios. Ohnsorge ha explicado la aparición de la donatio afirmando que "el carácter extraordinario del momento político exigía una solución extraordinaria" <sup>(26)</sup>.

(25) Cfr. W. Ohnsorge, "Die konstantinische Schenkung, Leo III und die Anfänge der kurialen römischen Kaiseridee", en Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte (Germ. Abt.), LXVIII (1951), p. 83

(26) Cfr. ibid., p. 86

En consecuencia, según esta interpretación, la donatio habría aparecido entre los años 803 y 806 para explicar la contradictoria y curiosa situación que se había presentado frente a la existencia de dos Imperios. Ella es, pues, por una parte, "la teoría del doble Imperio en sentido papal"; y por la otra ella es "la legitimación ulterior del acto del 25 de diciembre del año 800"<sup>(27)</sup>. De allí que la donatio presuponga dos coronas imperiales: una, la que el Emperador Constantino transfiere al Papa Silvestre; la otra, la que el mismo Constantino lleva a Bizancio. Ello presupone, a su vez, la existencia de dos Imperios<sup>(28)</sup>: el de Carlomagno y el de Nicéforo II.

El contenido del Constitutum Constantini es, pues, para esta interpretación, claro y fácilmente explicable a la luz de las circunstancias históricas que Ohnsorge invoca como contexto de aparición del documento. La donatio resume así en tres puntos fundamentales la doctrina romana papal acerca del Imperio.

En primer lugar Constantino entrega al Papa una corona que éste, sin embargo, no usa, pero de la que dispone libremente. De allí que la autoridad de Constantino actúe -a través del Papa que recibe la corona- como autoridad legitimante última del Imperio occidental instituido por León III en la persona de Carlomagno.

En segundo lugar, Constantino abandona la urbs -Roma- y se retira hacia la provintia Bizantiae. En la contraposición entre urbs y provintia yace la distinción entre dos imperios: el central, en Roma, y el provincial, en Bizancio. En la provincialización de Bizancio se escondería, pues, la teoría de la supremacía del Imperio Occidental sobre el Imperio Oriental; y en esa provincialización debería verse la respuesta de la Roma papal al intento bizantino de hacer

(27) Cfr. ibid., p. 86

(28) Cfr. ibid., p. 82

primar la Nueva sobre la Vieja Roma.

Y finalmente, en tercer lugar, aparece insinuada en la donatio la idea del vínculo subordinante del Imperio Oriental al Occidental. Así sucedía, en efecto, porque, por una parte, el Imperio Occidental recibe su legitimación del Papa y, por la otra, porque el Papa es presentado por el documento de donación como una figura que está por encima del Imperio. Es precisamente en virtud de este carácter suprainperial del Papa que éste puede entregar el Imperio a un delegado representado, en el acto de donación, por Constantino; y posteriormente, por Carlomagno <sup>(29)</sup>.

Como se puede colegir a partir de los rasgos fundamentales de la doctrina papal acerca del Imperio implícitos en el Constitutum Constantini, uno de los méritos sobresalientes de la interpretación que Ohnsorge ha hecho de la donatio es haber puesto de manifiesto óptimamente que las más importantes consecuencias políticas de la donatio repercutían, en especial, sobre Bizancio. Ello, por otra parte, es consecuente con la permanente preocupación papal por rescatar, para la Iglesia de Roma -con todo el significado y alcance político que a partir de estos años comienza a asumir la palabra Iglesia- a la parte oriental del Imperio Romano. No en vano, como ya fue señalado, aún a fines del medioevo, en el año 1302, el Papa Bonifacio VIII insistía en su bula Unam Sanctam en el hecho de que quienes no se integraran en "la única y sola Iglesia", cuya cabeza es el sucesor de Cristo y Vicario de Pedro", es decir el Papa, no son cristianos <sup>(30)</sup>.

Sobre la base de las cinco interpretaciones acerca de las circunstancias históricas que dieron nacimiento al Constitutum Constantini podemos ocuparnos, en el capítulo siguiente, de su contenido político y de los aspectos filosóficos

---

(29) Cfr. *ibid.*, pp. 87 ss.

(30) Cfr. Bula Unam Sanctam, en Corpus Iuris Canonici, (ed. Friedberg), Leipzig, 1879, vol. II, 1879, col. 1245

implicados en ese contenido aparentemente solo político.

## VII.-Política y filosofía de la donatio Constantini

La reconstrucción del contenido político de la donatio puede realizarse a partir de ella misma y con ayuda de las interpretaciones resumidas en el capítulo anterior.

La primera interpretación se articula en torno del peligro lombardo que amenazaba al Papado y del riesgo que, como consecuencia de aquel peligro, corrían las aspiraciones ecuménicas del obispo de Roma si ésta era anexada por los lombardos. Esta interpretación señala tres aspectos importantes que resumen el contenido específicamente político del documento. En primer lugar alude a la universalidad a que aspiraba el obispado romano. Este carácter universal se corresponde con el primado sobre las restantes iglesias que la donación reconocía al obispo de Roma. En segundo lugar la interpretación alude a una restitución de presuntos derechos papales sobre Ravena, de jurisdicción oriental. También esa restitución era acorde con las insinuaciones de la donatio referidas a la cesión que Constantino habría hecho, en favor de Silvestre, del imperium sobre Oriente. Pues si según el documento de donación, Constantino lleva su corona hacia Oriente con el consentimiento papal, con ello el falsario quería significar que Constantino era Emperador porque el Papa así se lo había permitido, es decir porque era el Papa quien tenía efectivamente la soberanía sobre Oriente. Y en tercer lugar la interpretación señala la restitución al Papa de todos los territorios y derechos sobre la república, es decir la soberanía sobre Occidente. Con ello hace referencia, por una parte, a la soberanía territorial sobre la zona occidental del Imperio -también aludida en la donatio- y por la otra al imperium que recibe el Papa, es decir al poder político propiamente dicho que lo autoriza a otorgar -como

la historia testimonia que efectivamente lo hizo- a Pipino y a sus hijos el título de patricius romanorum. Esta facultad también estaba prevista en el documento de donación. En resumen, para esta interpretación la donatio acudía a justificar la posesión por parte del Papado de toda la soberanía, política y territorial, sobre Oriente y Occidente, es decir ella debía legitimar derechos papales anteriores al encuentro en Ponthion (754), que habrían sido recibidos por el Papa en el acto de donación. Esta interpretación de la donatio la considera, en consecuencia, como el título jurídico en virtud del cual el Papa posee la plenitudo potestatis sobre todo el Imperio.

La segunda interpretación prácticamente coincide con la primera, salvo en dos aspectos: el primero referido al móvil que condujo al Papa a recurrir a los francos; el segundo referido al fin último de la donatio que, en este caso, es más definitivamente determinado como un directo golpe contra Bizancio. En relación con el primer aspecto, el Papa Esteban II no habría solicitado el socorro franco a causa de la amenaza lombarda, -que habría sido solo un pretexto encubridor de los verdaderos motivos- sino con el propósito de independizarse de la égida de la soberanía de Bizancio de la que el Papa, según la teoría imperial bizantina, era un súbdito más. En lo que hace al contenido político de la donatio, que es lo que interesa destacar aquí, es fundamental tener en cuenta que si bien la ayuda de los francos al Papado apoyaba en forma directa las pretensiones de este último sobre Ravena y sobre Roma, es decir sobre territorios de jurisdicción bizantina y occidental, sin embargo, indirectamente, esa colaboración franca apoyaba fuertemente el propósito que había sido el verdadero móvil de la solicitud de ayuda a los francos. Aquí aparece el segundo aspecto -propósito último de la donatio- estrechamente relacionado con el primero -el verdadero móvil del recurso papal a los francos-. El acen-

to de esta interpretación en relación con el objetivo de la donatio está puesto en la inveterada confrontación papal con Bizancio. La donatio habría sido creada, sobre todo, como un instrumento jurídico sobre el que el Papa pudiera apoyarse no solamente para reivindicar sus presuntos derechos sobre Ravena y Roma sino para oponerse, con argumentos sólidos, a la política bizantina y poder liberarse finalmente de una soberanía que obstaculizaba sus aspiraciones sobre Occidente. Por ello, creando en Carlomagno un nuevo Emperador, que no rechazara la política del Papa, éste podía desvincularse políticamente del Imperio oriental apoyándose sobre el Imperio de Occidente y reivindicando al mismo tiempo su soberanía sobre todo el Imperio por más que, en la práctica, hubiera abandonado toda esperanza de poder participar activamente en las decisiones bizantinas.

La tercera interpretación centra su exégesis en la coronación de Carlomagno. Esta habría tenido una doble consecuencia: la primera fue la transformación del patricius romanorum, Carlomagno, en Imperator Romanorum; la segunda fue el renacimiento de un Imperio que, en lo sucesivo, será romano-cristiano y cuyo progenitor fue el Papa. Este, sin embargo, debía contar con un título que acreditara la legitimidad del papel supraimperial que él mismo había desempeñado en el acto de coronación y que lo había facultado para volver a dar vida a la institución imperial. En otros términos, el Papa necesitaba justificar de alguna manera su activo protagonismo en la translatio imperii desde Oriente hacia Occidente. Así, la donatio, que habría existido desde alrededor del 775, habría prestado al Papa un doble servicio: por una parte para acreditar la translatio imperii que Constantino había efectuado en favor de Silvestre y sin la cual era imposible que el Papado transfiriera el Imperio en favor de Carlomagno; por la otra para que el Papa pudiera actuar jurídicamente cuando procedió a efectuar la translatio en la persona del nuevo Emperador. Según esta exégesis, pues, la donatio habría desempeñado un papel fundante de la translatio imperii operada por el Papado in personam Magni Caroli

y habría sido inventada como condición necesaria y suficiente de dicha translatio. Sin donatio Constantini no podía haber habido una legítima translatio imperii es decir, no podría haber tenido lugar una legítima coronación de Carlomagno.

Aunque la cuarta interpretación (Schnürer) no coincide con la quinta (Ohnsorge) en cuanto a la fecha de aparición de la donatio, existe sin embargo entre ambas un acuerdo parcial, pero importante, en cuanto a las conclusiones a que ellas llegan como consecuencia de sus respectivas lecturas políticas del documento. En efecto, para Schnürer, el hecho de que el Papa reciba -entre otros emblemas imperiales- la corona, aunque no la use, significa que podía entregarla a quien quisiera. De allí que el Papa pudiera elegir a quien quisiera entre muchos aspirantes a ese cargo. De esta interpretación puede colegirse, aunque de hecho su autor no lo haya hecho explícitamente, que poseyendo la corona, el Papa tiene la soberanía en Occidente -porque allí se quedó- y en Oriente -porque autoriza a Constantino a llevarse la corona a Bizancio-.

A esa conclusión llega con una excelente fundamentación, que la convierte en la mejor articulada de todas, la interpretación de Ohnsorge. Para éste la donatio aparece como un recurso papal que debía servir para dar cuentas a Carlomagno de la situación llamada "de dos Emperadores". La reconstrucción de esta interpretación debe partir de un hecho histórico: el traslado de Constantino a Oriente. Para el pensamiento político bizantino ese traslado había significado una translatio imperii y ésta, a su vez, tenía un contenido triple: en primer lugar, desde el punto de vista estrictamente material, la translatio equivalía a la instalación del Imperio en Constantinopla; en segundo lugar, desde el punto de vista político, la translatio implicaba el traslado de la soberanía imperial desde Occidente hacia Oriente; y en tercer lugar, desde el punto de vista de las relaciones entre Oriente y Occidente, el hecho de que la sobe-

ranía tuviera su sede en Oriente otorgaba a éste una clara supremacía sobre aquél.

Frente a esta doctrina el Papado, que para conservar el primado sobre las restantes Iglesias necesitaba seguir siendo obispo de la capital del Imperio, debía encontrar una respuesta que actuara como contradocctrina de este pensamiento bizantino. La respuesta papal aparece, pero ella no es doctrinaria sino fáctica, ya que se articula en dos hechos históricos, -uno real, la coronación de Carlomagno, otro falso, la donación de Constantino-. Recién detrás de ellos aparece el pensamiento político papal. El Papa, pues, responde con hechos que encubren toda una doctrina.

El primer hecho es la coronación de Carlomagno. Aprovechando la vacancia del trono de Oriente el Papa crea un nuevo Emperador. Con ello León III habría querido recuperar la supremacía occidental perdida con el traslado de Constantino a Bizancio. Pero luego, ante la aparición de un Emperador en Bizancio, el Papa crea la donatio, que habría sido inventada con posterioridad a la coronación de Carlomagno pero que tenía la función de testimoniar un hecho que había tenido lugar antes de dicha coronación. La donatio tenía como objetivo plasmar de juricidad y de legitimidad política a la coronación de Carlomagno. Con la donatio el Papa habría querido legitimar la situación que se presenta ante la existencia de dos Emperadores y, así, ella acudía en auxilio de la legitimidad de la actuación del Papado en la coronación de Carlomagno. Pues en efecto, si éste tiene el imperium en Occidente, lo tiene porque lo recibió del Papado que, como lo acreditaba la donatio, lo había recibido de Constantino que había sido Emperador en Occidente. Y por otra parte, si otro Emperador, en este caso Nicéforo II, tiene el imperium en Oriente, lo tiene porque cuando Constantino quiso entregar a Silvestre la corona imperial, éste la rechazó y consintió en que Constantino la llevara consigo a Bizancio para transmitirla allí, a partir de él,

a sus sucesores.

En consecuencia la donatio legitimaba, por una parte a Carlomagno en cuanto Emperador occidental coronado por el Papa; por la otra legitimaba a Nicéforo II como Emperador oriental y como sucesor legítimo y portador de la corona de Constantino. Independientemente de las relaciones de subordinación política entre ambos Emperadores -a las que nos referiremos de inmediato- el Constitutum había logrado una explicación satisfactoria de la situación "de dos Emperadores", que era la función que se le habría atribuido al crearla.

Para esta interpretación, sin embargo, aún cuando la donatio presuponia la existencia de dos coronas y de dos Emperadores, curiosamente no admitía la existencia de dos Imperios entendidos como instituciones paralelas e independientes entre sí, sino que el Constitutum establecía una neta diferencia entre ambos soslayando al Imperio de Oriente, al que colocaba en la provincia y anteponiendo a éste el Imperio occidental, al que colocaba en la urbs. En esta contraposición entre la centralidad del Imperio occidental y la marginalidad del oriental se escondía el fundamento de la subordinación de Bizancio a Roma planteada y exigida por la donatio. Con todo, esta subordinación no significaba la sujeción de un Imperio a otro Imperio soberano que, en sentido absoluto, fuera superiore carens, sino de un Imperio a otro Imperio que recibe su soberanía del Papa. En última instancia la donatio habría logrado presentar en forma jurídica la subordinación de una de las coronas a la otra y a su vez habría podido demostrar la subordinación de la corona occidental a un poder político suprainperial, como lo era el Papado en la concepción doctrinaria de la donatio.

Numerosos son los análisis posibles del origen histórico de la donatio. Numerosas son también las lecturas de su contenido político formuladas a partir de aquellos análisis. Las interpretaciones a que nos hemos limitado son,

sin embargo, suficientes para colegir de ellas el significado político mínimo implicado en el Constitutum. Resulta claro que el propósito de la donatio fue, primero, confirmar el primado del obispo de Roma; segundo, asegurar su soberanía sobre el Imperio occidental y tercero garantizar que el Imperio oriental declinara su rebeldía político-religiosa<sup>(1)</sup> frente al Papado. En la medida en que el contenido político de la donatio implicaba a la Iglesia, al Imperio de Occidente y al de Oriente, sus consecuencias políticas abarcaban toda la realidad política conocida. De allí que la doctrina política contenida en el documento bien pueda ser calificada como totalitaria en el más genuino sentido de la palabra. La donatio se presentaba, pues, como un instrumento jurídico que consagraba las aspiraciones papales al ejercicio de una soberanía absoluta y era la primera expresión de una doctrina que, siglos más tarde, será formulada a través de la teoría de la plenitudo potestatis papal es decir de la potestas in temporalibus e in spiritualibus. El Constitutum fue, pues, la primera expresión formal del propósito del Papa de convertirse en soberano absoluto.

No puede escapar al lector de la donatio la habilidad con que ella había sabido integrar, dentro del amplio espectro de temas de que se ocupaba, el problema que hemos llamado el verdadero origen del pensamiento político medieval, es decir el conflicto entre el Imperio de Oriente y el Papado de Roma. Si cuando el documento hablaba del reconocimiento del primado a Silvestre o cuando mencionaba la donación de la soberanía en Occidente lo hacía a través de referencias explícitas, en cambio cuando se refería a Oriente lo hacía indirectamente, a través de insinuaciones y de simples gestos que, a pesar de su cautela, estaban cargados de un tácito y fuerte significado político que debía caer,

---

(1) La expresión "político-religiosa" tiene aquí el mismo alcance que le hemos atribuido más arriba, en las pp. 117 ss.

con todo su peso, sobre el más difícil opositor del Papado. El amago constantiniano de entregar al Papa la corona imperial y el rechazo por parte del Papa de esa corona constituían todo un lenguaje de gestos que, como ya se ha señalado, querían insinuar que si Constantino instalaba el Imperio en Bizancio, lo hacía con consentimiento papal. A su vez ello significaba que la soberanía sobre Oriente pasaba antes por el Papa que por el Emperador. De ese modo reaparecía, una vez más, el carácter supraimperial del Papado, pero ahora sobre el Imperio de Oriente que, puesto que seguía sosteniendo su propio carácter de heredero político y religioso del viejo Imperio Romano, era el elemento más rebelde de todas las piezas políticas que el Papado quería tutelar.

Si admitimos que el documento de donación fue redactado dentro del período que se extiende entre mediados del siglo VIII y mediados del IX, puede concluirse que él aparece en un momento en que el agustinismo político ya había actuado suficientemente en Occidente como para que sus estructuras políticas hubieran padecido su fuerte influencia y como para que, en virtud de ella, las instituciones occidentales no resultaran un obstáculo para la política del Papado. El problema, pues, no residía en Occidente si recordamos que, de hecho y a pesar de su descontento, Carlomagno había aceptado ser coronado. Ello significó el triunfo más logrado y la culminación del esfuerzo varias veces secular del agustinismo político. El problema real estaba en Oriente. La creación del Imperio Occidental había sido, quiérase o no, una verdadera duplicación de la institución imperial, pues el nuevo Imperio actuaba como contrafigura que hacía para debilitar el poder político de un Imperio ya existente. De allí que no parezca arriesgado afirmar que la donatio constituía, ante todo, un argumento dirigido indirectamente pero principalmente contra la reticencia bizantina a reconocer las aspiraciones papales.

Para concluir con los aspectos políticos de la donatio debemos hacer ahora una breve referencia a la doctrina imperial, es decir a la teoría acerca del Imperio y de su soberanía que, aunque esbozada elementalmente, estaba contenida en el Constitutum. Dado que éste tenía como objetivo fundamental legitimar la sujeción de toda la Iglesia y de todo el Imperio a la soberanía suprainperial del Papado, forzosamente el Constitutum debía hacer alguna referencia al alcance de la soberanía que había poseído Constantino con anterioridad al acto de donación. Pues si el documento tenía el propósito de justificar la plenitudo potestatis papal por medio del traspaso de la sede de la soberanía universal del Imperio al Papado, entonces no podía evitar aludir, aunque fuera en forma tácita, a la situación en que se encontraba la soberanía imperial antes de que ella hubiera sido transferida al Papado. Es precisamente en esas referencias donde se esconde el pensamiento imperial de la donatio, más aún, allí se esconde incluso la verdadera paradoja de un documento cuyo origen es papal y curialista pero que contiene, como presupuesto, una doctrina imperialista de cuño romano acerca del poder político

No puede pasarse por alto la importancia de esta teoría papal acerca del imperium, sobre todo teniendo en cuenta que alguno de los intérpretes imperialistas de la donatio que estudiaremos en los últimos capítulos fundamentó sobre esa misma doctrina imperialista su propia exégesis del alcance y del significado del acto de donación. Más aún, puesto que los autores imperialistas no dudaban de la autenticidad de la donatio -que defendía, mediante el recurso a un hecho histórico, la plenitudo potestatis papal- y puesto que sin embargo, frente al fait accompli de ese hecho histórico debían encontrar en él algún argumento en favor de su propia concepción del Imperio, en algún caso llegaron a encontrarlo en la misma donatio, ya que ésta presuponia una concepción acerca de la soberanía del Imperio cuyo alcance, por lo menos hasta el momento de la donación, coincidía plenamente con la concepción

de los teóricos laicos del Imperio. Así fue como la donatio, que había nacido para ratificar puntos de vista doctrinarios del curialismo llegó a ser utilizada, paradójicamente, para sostener las perspectivas doctrinarias de los defensores de la independencia de la soberanía del Imperio respecto de la Iglesia.

La teoría acerca del Imperio contenida en la donatio estaba construida sobre la base del reconocimiento a Constantino de facultades para donar en favor del Papado. Con ello se reconocía al Emperador el carácter de sede originaria de la soberanía sobre todo lo que se donaba, antes de que se hubiera producido el acto de donación. De allí que el Constitutum admitiera implícitamente, que todo lo que el Emperador cedía al Papa había preexistido antes en aquél. Ello comprendía, en primer lugar la soberanía sobre toda la Iglesia, ya que es Constantino quien concede al Papa el primado sobre las restantes Iglesias del mundo; en segundo lugar la soberanía sobre el Imperio occidental, ya que Constantino cede el palacio, la ciudad de Roma y los territorios occidentales; y en tercer lugar la soberanía sobre el Imperio oriental ya que la corona que el Papa rechaza, que Constantino lleva consigo a Bizancio y que lo facultaba para ser Emperador oriental, era la misma que ese Emperador había poseído desde antes de la donación y que, del mismo modo como lo facultó después de la donatio para ser Emperador en Oriente así también lo facultaba antes para ejercer allí la soberanía imperial.

Fácil es percibir, en consecuencia, que ni siquiera la ideología curialista y papal de la que, obviamente, estaba impregnado todo el documento de donación, se había podido desprender de una concepción de la soberanía que estaba identificada con la ya mencionada idea de la soberanía total. La concepción de la donatio acerca de la soberanía partía de una soberanía que no se divide y que, aún cuando puede ser enajenada -como de hecho, según la donatio, lo ha-

bía sido en favor del Papado—, era transferida en forma integral y sin admitir particiones ni enajenaciones parciales. En otros términos, para la donatio el Imperio podía cambiar de sede, es decir podía estar sujeto a la translatio, pero no podía disminuir. Así, el autor de la donatio había incluido en su falsificación una verdadera doctrina imperial redactada sobre la base de una idea romana de la soberanía del Imperio. Esa doctrina convertía a la donatio imperii en una translatio imperii. En última instancia el Constitutum no era más que una de las tantas formas de translatio a las que el Imperio había estado sujeto durante el medioevo. El fué una falsa translatio.

El nacimiento y autoría de esta doctrina imperial acerca de la soberanía total suele atribuirse a Carlomagno. Sin embargo, las reservas de éste frente a su coronación y sobre todo el hecho de que aquella doctrina estuviera ya potencialmente contenida en el mismo documento de donación muestran las dificultades que surgen cuando se atribuye a aquella teoría a Carlomagno. Ella no fue elaborada en la corte imperial sino en la curia papal y su insinuación en el Constitutum tenía el objetivo de que ella actuara como base jurídica para legitimar el traspaso al Papado de toda la soberanía. No es el caso determinar aquí si la donatio aparece antes o después de la coronación de Carlomagno. Independientemente de ello sí debe tenerse en cuenta, en primer lugar, que el Constitutum Constantini fue el primer documento que registra una teoría imperial y, en segundo lugar, que éste nació, paradójicamente, no a instancias del Imperio sino del Papado: "Carlomagno no ha inventado la concepción de la que se ha beneficiado"<sup>(2)</sup>, el mérito de dicha invención no pertenece, en efecto, al Imperio, sino al Papado.

+

Independientemente del origen, autor y fecha de la donatio

---

(2) Cfr. Arquillière, L'augustinisme politique..., p. 154

tio es indudable que el común denominador de las interpretaciones que hemos analizado más arriba acerca de las circunstancias históricas que dieron origen al Constitutum es que ese documento procuraba fundamentar la dependencia del Imperio y de toda la Iglesia respecto del Papado en un falso hecho histórico: la transferencia de toda la soberanía de Constantino al Papa Silvestre. Es precisamente este carácter falso de la donatio el que nos permite introducirnos ahora en el problema que se refiere a sus aspectos filosóficos. Ellos surgen como respuesta a la pregunta acerca de los motivos que apremiaron al Papado a procurar la legitimación de su carácter suprainperial recurriendo a una falsificación. Pues si en el momento de aparición de la donatio el Papado ya contaba con una nutrida serie de argumentos con los que podía defender teórico-teológicamente su supremacía sobre la Iglesia y sobre el Imperio, ¿qué necesidad le obligaba a recurrir a una falsificación de un hecho histórico para sostener aquella supremacía?

Es precisamente en la respuesta a esa pregunta donde se esconde el sentido último del Constitutum Constantini. Allí, en efecto, se concentra todo el contenido filosófico del documento. Pues si bien es verdad que la donatio se enrola como un argumento más en la larga serie de razones esgrimidas en favor de la supremacía del Papa, sin embargo el tipo de argumentación a que se apela en ella es diferente de las argumentaciones teóricas. Esta nueva argumentación se presenta, en primer lugar, como un recurso a un hecho histórico que, alegado como verídico, actúa como legitimante de una situación determinada y, en segundo lugar ese hecho histórico debe coincidir con la doctrina que justifica teóricamente esa situación. En otros términos, en primer lugar el hecho histórico "donatio Constantini" debe legitimar la situación "carácter suprainperial del Papa" y en segundo lugar ese hecho histórico "donatio" debe coincidir con la teoría que legitimaba ese carácter supra-

imperial del Papa. Es por ello que aún cuando la donatio fuera solamente un argumento entre otros, con todo, en la medida en que ella recurre a la historia como legitimadora, se presenta como un argumento bien distinto de los argumentos de carácter teórico que hasta ese momento había esgrimido el Papado. El carácter atípico de la donatio es, pues, evidente.

Este carácter atípico de la donatio exige determinar la función que el falsario quiso atribuir a su invención dentro del conjunto de los argumentos papales. Porque es evidente que si esta vez se apelaba a la fuerza probatoria de la historia y no a la de las doctrinas, no se lo hacía en vano. Más aún, si se falsificaba un hecho histórico para que él probara algo, no se lo hacía sin objetivos precisos. Parece indudable que si el Papado recurría ahora a la historia a pesar de que contaba con una sólida doctrina que apoyaba teóricamente sus pretensiones políticas, no se trataba de un procedimiento superfluo, sino que lo hacía con el propósito de poner de manifiesto que la historia coincidía con lo afirmado por la doctrina. En otros términos, en la mentalidad del falsario la donatio cumplía una función muy concreta: ella debía mostrar que la historia había respondido fielmente a lo prescripto por la doctrina. Y aunque se hubiera debido apelar a una falsificación para lograrlo, ello aparentemente no importaba mientras se consiguiera adaptar, por cualquier medio, el curso de la historia real al curso que la doctrina prescribía que esa historia debía haber tomado.

Este breve análisis puede extenderse. Una conclusión segura, sin embargo, permite afirmar hasta aquí que, aún independientemente de las intenciones del falsario, las consecuencias de la donatio pueden llegar bastante más allá del punto hasta el que han llegado sus valoraciones por la crítica, pues un documento que, en primera instancia, se presenta solo como una invención con objetivos que parecen limitarse a la sola legitimación de una situación po-

lítica y a la ratificación de un pensamiento político, aparece recién en su verdadera magnitud cuando, frente a un análisis más profundo, se lo considera desde la perspectiva de la antítesis historia-sistema. Tres son, en consecuencia, los aspectos filosóficos que la donatio Constantini invita a descubrir en ella: el primero es su carácter de argumento atípico y la función que, en tanto tal, le corresponde en las intenciones del falsario que usó de ella para que la doctrina coincidiera con la historia; el segundo es el hecho de que la donatio reitera una vez más en la historia del pensamiento el binomio historia razón; y el tercero es el papel que la donatio como falsificación desempeñaba dentro de mentalidad del hombre medieval que privilegiaba la doctrina frente a la facticidad adaptando ésta a aquélla.

La comprensión del problema referido a la función que su autor atribuyó a la donatio debe partir del hecho de que, ante todo, ella acudía en auxilio de un factum histórico concreto que necesitaba de una justificación. Ese factum puede ser expresado con la fórmula Imperium dependet a Papa, en la que Imperium debe entenderse en el sentido amplio que le atribuía la concepción bizantina, es decir concentrando en él tanto la politicidad imperial como la Iglesia. En consecuencia, la dependencia de todo el Imperio respecto del Papa convertía a éste en una instancia supraimperial que lo colocaba tanto sobre el Imperium propiamente dicho como sobre la Iglesia. Como ya lo hemos señalado, esta supraimperialidad había sido defendida por el Papado fundamentalmente mediante el recurso a argumentos contruídos a partir de sus propias exégesis del dato bíblico<sup>(3)</sup>. Ellos constituían, pues, un cuerpo teórico cuyo dato inicial era escriturario pero cuya articulación era racional. Se trataba, en última instancia, de una teorización que, aunque

---

(3) v. supra, cap. V, pp. 118 ss.

era política, formalmente estaba muy cerca del modus operandi de la teología ya que, como ésta, aquélla tomaba sus datos iniciales de la Biblia y, sin pretender racionalizarlos o demostrarlos racionalmente, extraía de ellos sus conclusiones políticas ayudada por la razón. En la medida en que esta argumentación política deducía racionalmente sus conclusiones a partir del dato bíblico, ella era teología política. Pero por otra parte, mientras el Papado disponía de un patrimonio doctrinario constituido por esa teología política, el Imperio bizantino en cambio, contaba con un patrimonio histórico que actuaba como sostén de su estructura y de su concepción político-religiosa. Este patrimonio histórico de Oriente estaba constituido, precisamente, por la misma evolución del Imperio Romano cuya historia había culminado con la transformación de Bizancio en su nueva capital: Constantinopla<sup>(4)</sup>.

El peso que la posición de preeminencia de la Constantinopla imperial sobre la Roma papal tenía en la justificación de la política bizantina de supremacía religiosa era tan grande<sup>(5)</sup> que el Papado comenzó a percibir la necesidad de sustituir el argumento imperial basado en la historia -como causa de la transformación de Constantinopla en capital del Imperio- por el argumento basado en la voluntad papal -como causa de dicha transformación-. Se trataba, pues, de sustituir un argumento histórico imperial por otro argumento histórico papal pero que era acorde con la doctrina del Papado acerca del alcance de su propia jurisdicción. El Papado debía probar de alguna manera que si Constantinopla se había transformado en capital de un Imperio político-religioso y si había logrado alcanzar esa situación no había sido en virtud de su misma evolución his-

(4) V. supra, cap. I.

(5) Cfr. Ullmann, A Short History..., p. 37. Dicha preeminencia y la consiguiente supremacía tenían su origen no solo en la ya mencionada superioridad de facto que Constantinopla asumía sobre Roma como consecuencia del trasla-

tórica sino a causa del consentimiento papal, lo cual era bien compatible con la misma doctrina papal acerca de la supremacía del obispo de Roma en cuestiones de gobierno eclesiástico y, consecuentemente -dada la identificación entre Imperio y Cristiandad- de gobierno civil. Para lograr sus objetivos el Papado debía encontrar un argumento histórico, es decir un hecho que pusiera de manifiesto que había sido la voluntad papal la causa de que el Imperio tuviera su continuidad en Constantinopla. Y este hecho no debía hacer otra cosa que ratificar fácticamente la doctrina que el Papado sostenía teóricamente.

Esta doctrina del Papado, opuesta a la historia esgrimida por Bizancio, muestra que la lucha entre Imperio y Papado no fue solamente una lucha política sino que en la medida en que cada uno de ellos se apoyaba en argumentos de naturaleza diferente fundados a su vez en concepciones radicalmente distintas entre sí respecto del alcance de los sendos poderes, el enfrentamiento entre ambos era filosófico. Se trataba de dos cosmovisiones <sup>(6)</sup> opuestas

do de la capital del Imperio sino también en la legislación del Concilio de Calcedonia (451). Este establecía que Constantinopla tenía el mismo rango que Roma y que el rango eclesiástico de una ciudad dependía de su rango civil, lo que implicaba una pérdida de jerarquía de Roma y del Papado. Sobre el tema v. Ullmann, A History of Political Thought..., p. 38 y The Growth of Papal Government..., pp. 10 s., 42 s. y 77.

- (6) "Por una parte la presunción de los Emperadores de Oriente de ser los sucesores de los Emperadores romanos era puramente histórica y, por ende, nada tenía que ver con la Cristiandad, en tanto que, por la otra, la presunción del Papado no se fundamentaba y no podía fundamentarse en la historia sino más bien en la consideración ahistórica de la preeminencia papal en virtud de la comisión petrina... En otras palabras, lo que para uno era un axioma de importancia primaria era para el otro de significación secundaria. Para el Emperador de Oriente la historia estaba en primer plano y la Cristiandad tenía que someterse a ella, en tanto que para el Papa la doctrina cristiana estaba en primer plano y la historia se subordinaba a ella" (Cfr. Ullmann, Principles of Government..., p. 110)

que se enfrentaban, de una lucha entre dos principios sobre los que se apoyaban cada una de esas cosmovisiones: el principio bizantino era la historia mientras que el papal era la Cristiandad. Al principio bizantino, según el cual el Imperio debía someterse al Emperador, fundado en razones históricas, se oponía el principio papal según el cual la Iglesia debía someterse al Papa, fundado en razones doctrinarias. Pero puesto que el apogeo del Imperio cristiano condujo a una total identificación entre el cuerpo que quería gobernar el Emperador -que comprendía a la Iglesia- y el cuerpo que quería gobernar el Papa -que comprendía al Imperio- éste y aquél terminaron queriendo gobernar el mismo cuerpo<sup>(7)</sup>. La clave de esta confrontación estaba, pues, en la concepción imperial bizantina que, por una parte, no reconocía la primacía del Papado y que, por la otra, tampoco reconocía el carácter del Emperador romano asumido por el Emperador de Occidente. En última instancia era el mismo Imperio Romano, ahora en Constantinopla, el que se enfrentaba, por un lado, con el Papado de Roma y por el otro con el Emperador occidental creado por el Papado<sup>(8)</sup>.

(7) Teniendo en cuenta que para el Emperador ese cuerpo era el Imperio que abarcaba a la Iglesia y que para el Papa ese cuerpo era la Iglesia que abarcaba al Imperio, puede afirmarse, con Ullmann, que "el Emperador de Oriente veía en dicho cuerpo al Imperio; el Papa a la Iglesia" (Cfr. Ullmann, loc. cit.).

(8) Ullmann ha resumido el papel protagónico del Imperio Romano histórico en el nacimiento de las ideas políticas medievales: "...cuando en el año 1204 Constantinopla cayó en manos de los cruzados, Inocencio III pudo por fin exclamar que la Iglesia de Constantinopla había vuelto a su madre, la Iglesia de Roma. Lo que importaba al Papado, desde comienzos del siglo V hasta el siglo XIII era el no reconocimiento de su primacía por parte de Bizancio. Más aún, precisamente la negativa de este papel por parte del gobierno de Constantinopla entrañó...serias consecuencias para el Papado que vió en la creación de un Emperador de Occidente el único medio efectivo para hacer real su papel político de primacía jurisdiccional...Asimismo lo que importaba a los Emperadores de Occidente era el no reconocimiento por parte de Bizancio de su papel de único César romano. Bizancio es la clave para la comprensión del desarrollo de las ideas "políticas" del Papado y del Imperio

La donatio aparece como una directa consecuencia de ese conflicto. Ella es la expresión más acabada de la dicotomía entre historia y doctrina pero también es, al mismo tiempo, la mejor expresión del intento de superarla. El objetivo de su autor habría sido terminar definitivamente con la oposición entre los argumentos doctrinarios del Papado y los argumentos históricos del Imperio; pero puesto que para ello necesitaba destruir estos últimos, recurrió a la donatio a la que dotó de un argumento histórico cuya función era, por una parte, mostrar que el sistema gubernamental bizantino padecía de un error intrínseco<sup>(9)</sup> constituido por los falsos argumentos históricos que apoyaban ese sistema y, por la otra, probar "que la continuidad histórica del Imperio Romano en Oriente era consecuencia, no de la historia sino de la voluntad del Papa y, por ende, del mismo orden cristiano"<sup>(10)</sup>. En lo sucesivo y a la luz del documento de donación, los títulos históricos esgrimidos por el Imperio no solo debían desvanecerse como argumentos sino que además debían perder su carácter histórico. Para el Papado, si el Imperio había tenido su continuidad jurídica en Oriente, había sido gracias al arbitrio papal. Pero puesto que además ese arbitrio no podía ser contrario a la doctrina cristiana acerca del problema -ya que ella había sido elaborada por el mismo Papado-, en conse-

---

de Occidente. La pura ideología determinaba el rumbo de los acontecimientos históricos y esta ideología arrancaba de la noción de Emperador de los romanos como único 'Señor del mundo' (Cfr. Ullmann, A History of Political Thought..., pp. 93 s. El subrayado es nuestro).

- (9) Cfr. Ullmann, Reseña a Maffei, D., La Donazione di Costantino nei giuristi medievali, Milano, 1964, en Journal of Theological Studies, XVI (1965), p. 526
- (10) Cfr. Ullmann, Principles of Government..., p. 116, nota 38 y A History of Political Thought..., p. 59: "lo que el autor de la donación decía explícitamente era que el traslado del gobierno imperial desde Roma a Constantinopla había tenido lugar con el acuerdo y aprobación del Papa Silvestre. Un hecho histórico se interpretaba en términos puramente ideológicos".

cuencia la voluntad papal debía coincidir con esa doctrina. De este modo la donatio unía entre sí dos instancias hasta ese momento separadas: historia y doctrina. La atipicidad del argumento contenido en la donatio y la solución de continuidad que él introducía en relación con los argumentos utilizados hasta ese momento por el Papado proviene, precisamente, de su carácter histórico y de la función que, en tanto argumento fundado en la historia, le había sido atribuido por su autor: poner un punto final a la dicotomía entre la historia y la doctrina. De la donatio podía concluirse que historia y doctrina coincidían en apoyo del factum Imperium dependet a Papa.

La donatio entendida como disolución de la discontinuidad entre historia y doctrina y como punto de unión entre ambas nos facilita el ingreso en su segundo aspecto filosófico: la donatio como expresión del clásico topos historia-razón o historia-doctrina. Hemos visto que la supremacía del Papa y su carácter supraimperial, cuya fundamentación teórica se había logrado ya a través del recurso a una doctrina, era fundamentada por la donatio en un hecho histórico coincidente con aquélla. Mientras que la doctrina era un producto de la razón -no entendida como resultante exclusivamente de la razón sino como producto ideológico construido deductivamente a partir de la exégesis papal del dato bíblico- el hecho histórico aludido por la donatio se transformaba en una suerte de norma de derecho positivo resultante de la voluntad del Emperador. En otros términos, a partir del hecho de la donación llevado a cabo por Constantino se deducía con carácter normativo el principio según el cual la soberanía imperial corresponde al Papa. De ese modo tanto la doctrina papal como la historia que el Papado había construido con ayuda de la donatio coincidían en afirmar que Imperium dependet a Papa. En consecuencia la norma positiva originada en el factum constituido por la voluntad del legislador -en este caso Constantino- coincidía con los preceptos del orden eterno pues-

tos de manifiesto por la doctrina racional que se había originado en la hermenéutica papal del orden eterno querido por Dios. Por ello la donatio desempeña un papel protagónico como instancia que reitera el topos historia-razón, recurrente en la historia del pensamiento. Corrigiendo el curso de la historia, la donatio procura superar la antítesis que presenta ese binomio. En lo sucesivo la historia ya no debe presentarse como antítesis de la doctrina sino que, solidaria con ella, debe someterse a sus prescripciones. De hecho, la donatio cumplía con esos requisitos y lo hacía tan bien que por ello se transformaba en el nexo entre la filosofía y la realidad, entre la teoría y la facticidad histórica<sup>(11)</sup>.

Como tantas otras falsificaciones que vieron la luz en el medievo, también la donatio procedía a hacer depender la facticidad de la historia humana respecto del derecho divino y a subordinar el curso de los hechos al programa de la Cristiandad<sup>(12)</sup>. Se trataba, en última instancia, de anteponer el orden que se suponía querido por Dios al rumbo que efectivamente había tomado la historia. El historiador se siente casi obligado a preguntarse si acaso la mentalidad medieval favoreció la aparición de tales falsificaciones y si existía en el medievo algún tácito motivo que fomentara la profusión de esos pseudodocumentos. En la respuesta a estos interrogantes se resuelve el tercer aspecto filosófico que percibimos en la donatio: su papel en cuanto falsificación, es decir su función en relación con la forma mentis del hombre medieval.

(11) "...la donación fue inventada para que ella fuera la milagrosa confirmación de los puntos de vista [de los canonistas es decir de los teóricos del Papado]. A través de su incuestionable veracidad histórica, la donación constituía el vínculo entre su abstracto razonamiento filosófico [de los canonistas] y las realidades de la vida" (Cfr. Ullmann, Medieval Papalism. The political theories of the medieval canonists, London, 1949, p.108).

(12) Como nota 6.

Cuando se trata de estudiar los productos culturales de una época histórica, uno de los procedimientos más eficaces para acceder a su comprensión integral es colocarse dentro de sus propios criterios para dejar aflorar a partir de ellos sus creencias y modos de pensamiento. Si ello logramos con la donatio Constantini, ella no solo aparecerá como paradigma intelectual de ese período sino que además ofrecerá un hilo conductor fundamental para interpretar el medievo. Revisando los distintos niveles de análisis que ofrece la donatio observamos que ella cubre un vasto espectro de posibilidades que van desde la donatio considerada simplemente como documento falsificado para satisfacer una necesidad concreta surgida de esta coyuntura política hasta la donatio considerada como integrante de un extenso cuerpo de falsificaciones que reflejan un aspecto de la mentalidad medieval. La donatio puede ser analizada, pues, como documento único e irrepetible -pues sirve solo para un caso- y como concepto -es decir en tanto falsificación en general-. En efecto, en una primera caracterización la donatio aparece como un documento espúreo que presenta como verdadera, entre otros datos falsos, una supuesta cesión de derechos en favor del Papado. En esta instancia la donatio sirve exclusivamente -y de hecho así se analiza- para legitimar el factum del carácter supraimperial del Papado. Luego la donatio aparece como un argumento que, a causa de su peculiaridad -es decir la medida en que ella recurre a la historia- no se compatibiliza fácilmente con la naturaleza puramente teórica de los argumentos utilizados hasta ese momento por el Papado. En este caso la donatio debe mostrar la coincidencia del curso de la historia con los preceptos de la doctrina. En una tercera instancia la donatio pierde algo del carácter individual y único que había asumido en los dos niveles anteriores -es decir pierde su individualidad como documento destinado a resolver un caso- para enrolarse en la historia del binomio historia-razón y para supe-

rar las antítesis implícitas en él. En una última caracterización aparece el ya anunciado tercer aspecto filosófico de la donatio: su integración como un episodio más dentro de un modus operandi medieval manifiesto a través de las falsificaciones. Función de estas últimas, tan abundantes en el medievo, es adaptar un estado de cosas histórico a una concepción ideal y objetiva de la verdad: las cosas deben ser y suceder tal como lo indica ese orden objetivo <sup>(13)</sup>. En este cuarto caso la donatio ha abandonado totalmente su individualidad para pasar a convertirse en un documento más de un enorme conjunto de falsos documentos destinados a mostrar la concordancia entre historia y razón.

(13) La tesis referida a las falsificaciones como instancia que adecúa la facticidad a la idealidad fue sostenida por Horst Fuhrmann en un extenso trabajo, Einfluss und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen, 2. vol., Stuttgart, 1972/4. Como el título del libro lo indica, Fuhrmann se dedica allí sobre todo a las decretales pseudoisidorianas, es decir a un cuerpo jurídico que recogía un conjunto de falsificaciones que, presentadas como verdaderas, estaban destinadas a apoyar el pensamiento hierocrático y papal (Sobre el problema ofrece una primera información Ullmann, A History of Political Thought..., pp. 78/83). Las decretales pseudoisidorianas han sido publicadas por P. Hinschius en Decretales Pseudo-Isidorianae et capitula Angilramni, Leipzig, 1863, cuyas páginas iniciales ofrecen también una rica información acerca de su contenido. Un informe bastante detallado del contenido del libro de Fuhrmann ofrece Y. Congar en "Les fausses décrétales, leur réception, leur influence", en Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 59 (1975), pp. 279/288. Aunque Fuhrmann y Congar se refieren exclusivamente a las falsas decretales, sus afirmaciones pueden hacerse extensivas a todas las falsificaciones medievales. Congar resume la tesis de Fuhrmann en los siguientes términos: "¿Cómo explicar que tantos hombres religiosos, sacerdotes y monjes, dedicados a la búsqueda de la perfección cristiana, conociendo las exigencias morales de Dios, hayan producido tal cantidad de falsificaciones? La respuesta es extremadamente interesante. Paradójicamente es la idea misma de Dios y la manera de concebir lo que, según él, son el orden, el derecho, la justicia y la equidad, lo que explica un hecho que, ante todo nos asombra y escandaliza...". De allí que "... hombres leales y virtuosos hayan fabricado en masa y

¿Qué significan entonces las falsificaciones y la donatio entre ellas desde y para la perspectiva medieval? Desde la perspectiva medieval ellas adquieren su significado a partir de una determinada concepción de la verdad vinculada, por una parte, con la idea de auctoritas y vetustas y por la otra con un orden objetivo y trascendente cuya norma no son los hechos sino el orden divino. En consecuencia un hecho o una realidad, cuanto más respaldados se encuentren por una auctoritas y cuanto más reflejen aquel orden divino, tanto mayor grado de verdad llevarán consigo. Si para confirmar, ratificar o promover ese orden es necesario alterar nombres, cambiar fechas o inclusive fabricar un documento proveyéndolo del respaldo que suministra una vieja auctoritas cercana al origen, "...por medio de ello no se hace otra cosa que ayudar a triunfar la verdad"<sup>(14)</sup>. Para la perspectiva medieval una falsificación de ese tipo no será calificada como falsa en relación con esos datos sino en cuanto ella contenga una no-verdad que objetivamente se juzga como tal en relación con un orden tenido por verdadero. Por ello, lo que desde nuestra moderna perspectiva es considerado científicamente como una falsificación, "...puede ser, en condiciones históricas de otro tipo, la manifestación del acuerdo entre lo que es un hecho y el orden auténtico"<sup>(15)</sup>. Y también la donatio Constantini se había propuesto y, como las falsificaciones, había conseguido mostrar que los hechos eran manifestación de ese orden. Ella es, pues, en cuanto falsificación, una expresión paradigmática de la forma mentis de un período que recurre a la falsificación en forma casi programática. En este sentido la donatio es el reflejo de una mentalidad y de una concepción de la verdad identifi-

---

con tranquilidad de conciencia falsificaciones de diverso tipo" (Cfr. Congar, op.cit., p.280).

(14) ibid., p.282

(15) ibid.

cada con una norma objetiva y trascendente cuyo criterio de verificación no son los hechos sino su correspondencia con el orden divino.

La función de la donatio como legitimante de la situación de dependencia del Imperio respecto del Papado, su papel vinculante de la historia con la doctrina, su reiteración del leitmotiv historia razón y finalmente su carácter de falsificación que adecúa la realidad histórica a un orden objetivo son todas notas que, resumidas en una, podrían ser sintetizadas así: la donatio debía adecuar la historia política e institucional del Imperio Romano a lo que el pensamiento cristiano curial y papal afirmaba acerca de esa historia. No se trataba, sin embargo, de enunciados puramente teóricos acerca de su texto ni de características que se colegían de su contenido pero que limitaban su validez exclusivamente a él. Lo que el curialismo atribuía a la donatio debía tener repercusión, es decir esas notas habían sido puestas en la donatio para que pudieran ser usadas, pues se trataba de notas que se le habían asignado para que sirvieran de ayuda a la defensa curialista del pensamiento y de las consecuentes pretensiones políticas papales. De allí que la presencia de esas notas en toda interpretación curialista del Constitutum resulte inevitable y de allí que toda exposición curialista del pensamiento político que apoyaba la supremacía papal recurriera a la donatio ya que ésta ofrecía la versión curialista de un importante episodio de la historia del Imperio Romano. Es el caso, por ejemplo, de la exposición de Tolomeo de Luca<sup>(16)</sup>.

---

(16) Si bien este trabajo está ceñido al análisis imperialista de la donatio (Dante, Marsilio y Ockham) y aunque es verdad que el análisis curialista excede sus límites, de todos modos, para mostrar un caso concreto de la manera como la interpretación curialista contaba con una donatio en la que se verificaban aquellas cuatro notas y para poner de manifiesto que en la exposición curialista del pensamiento político papal se cumplían plenamente los objetivos asignados a la donatio, hemos introducido aquí, a modo de excursos explicativo, la exégesis y el uso que Tolomeo de Luca hizo del Constitutum.

Contemporáneo de Dante<sup>(17)</sup> y enrolado en las filas del curialismo más extremo, Tolomeo de Luca (1236-1326)<sup>(18)</sup> explicitó, como aquél lo había hecho en el De Monarchia, un esbozo de teología de la historia que incorporó al Libro III del tratado inconcluso De regimine principum de Tomás de Aquino<sup>(19)</sup>. La teología de la historia de Tolomeo incluye el episodio de la donatio Constantini, a la que entiende como una cesión del Imperium, es decir como una efectiva cesión de la soberanía en favor del Papa. Con ello Tolomeo interpreta la donatio desde la más ortodoxa perspectiva papal. Para Tolomeo, en efecto, el dominium, es decir la soberanía del Papa, no se limita a su potestas espiritual. Para demostrarlo recurre a un locus clásico de la antropología medieval: la distinción entre cuerpo y alma. Del mismo modo como aquél se subordina a ésta y puesto que lo corporal y lo temporal dependen de lo espiritual<sup>(20)</sup>, el dominium del Papa es superior a todo otro dominium<sup>(21)</sup> en cuanto este último depende siempre de aquél<sup>(22)</sup>. Es obvio que para Tolomeo, que como vimos sostenía la doctrina de la supremacía papal incluso en lo temporal, el episodio de la donatio no podía tener otro significado que la confirmación en la historia ("in actis et in gestis"<sup>(23)</sup>) de aquella doctrina que él había demostrado antes teóricamente: "Un argumento en favor de ello nos ofrece la historia (in actis et in gestis) de los Sumos Pontífices y de los Emperadores... en primer lugar Constantino, que cedió el Impe-

---

(17) Para las relaciones entre Dante y Tolomeo, v. infra, pp. 304 ss.

(18) Datos biográficos de Tolomeo en Karl Krüger, Des Toloméus Lucencis Leben und Werke, Göttingen, 1874, pp. 9/24.

(19) Utilizo el texto incluido en Opuscula Philosophica Divi Thomae Aquinatis, Marietti, Roma, 1973, pp. 253/358. De esta edición cito parágrafo y página.

(20) Cfr. op. cit., L. III, 10, n. 980, p. 309

(21) Cfr. ibid., p. 308

(22) "la jurisdicción temporal depende de la espiritual de Pedro y sus sucesores" (ibid., p. 309)

(23) Cfr. ibid., n. 981, p. 309

rio a Silvestre...como lo atestigua la historia"<sup>(24)</sup>.

Como es fácil percibirlo, puesto que según la interpretación que Tolomeo hace de la donatio, Constantino había cedido a Silvestre nada, menos que el Imperium<sup>(25)</sup>, la donatio no era para él un acto jurídico de índole privada, sino que ella constituía una cesión que afectaba directamente el derecho público y, por ello, en esa cesión estaba implicada la misma soberanía o dominium superius. Para Tolomeo era pues la misma historia la que actuaba en favor de los argumentos teóricos y eran los mismos hechos los que ratificaban esos argumentos. Si comparamos ahora la interpretación que Tolomeo hace de la donatio con el propósito que el falsario se había propuesto al crearla, es decir con el mismo contenido de la donatio, se observará que, del mismo modo como sucedía con la interpretación de Tolomeo, la donación acreditada por el Constitutum también afectaba a la historia del Imperio Romano en un punto nuclear, pues también en este caso se trataba de una cesión de soberanía: en efecto, mediante el episodio de la donatio, el Constitutum se proponía, como ya lo hemos mostrado, adaptar esa historia a la doctrina curialista acerca de la sede de la soberanía imperial que la donatio hacía residir en el Papa. De ese modo, la posición de Tolomeo respecto de la donatio coincidía plenamente con el espíritu que había movido al falsario a inventarla; la coincidencia se verificaba en que, para ambos, un episodio de la historia del Imperio Romano constituía la restitución al Papa, de facto, de lo que a él correspondía teóricamente, es decir de iure. Con todo, si en el caso de la donatio esa restitución fáctica ha sido ya ampliamente probada, resta ahora probar en forma más contundente y a la luz de los textos de Tolomeo, que también para él se trató de la confirmación histórica -más aún, providencial!- de un ius. Si ello logramos, habre-

(24) ibid.

(25) El texto dice "in imperio cessit".

mos probado el éxito de la donatio, pues ella habría sido usada y aprovechada por uno de los más importantes teóricos del curialismo tal como el falsario se propuso que lo fuera.

Para Tolomeo, cada uno de los momentos de la historia del Imperio Romano había respondido a un designio providencial. Del mismo modo él consideraba providencial la causa del dominium ejercido por los romanos sobre el resto del mundo<sup>(26)</sup>. Así también la donatio Constantini había sido un episodio directamente provocado por la providencia, pues de hecho la milagrosa curación de Constantino, que fue el antecedente inmediato de la donatio, había escapado a toda causa natural: "Llegado el momento de manifestar al mundo la disposición del reino de Cristo, el poder de Jesucristo nuestro príncipe utilizó al príncipe del mundo, Constantino, hiriéndole con la lepra y curándolo más allá de toda posibilidad humana"<sup>(27)</sup>. Pero hay todavía más: además de identificar la causa del episodio que involucraba a Constantino y a Silvestre con la providencia, Tolomeo afirma que mediante la donatio esa providencia había querido confirmar fácticamente, es decir en la historia, lo que desde siempre correspondía al Papado de iure, es decir según la doctrina: "Luego de lo cual, Constantino cedió a Silvestre, vicario de Cristo, el dominio político [la soberanía] sobre lo que, según las razones y argumentos más arriba determinados, le debía de iure"<sup>(28)</sup>. En otros términos: el plan y orden providenciales divinos se cumplían histórica y temporalmente en el hecho de la donatio. Esta confirmaba en el tiempo lo que debía suceder según criterios extratemporales.

---

(26) "su dominio político (potestas dominandi) no les fue dada [a los romanos] sino por la providencia del sumo Dios" (Cfr. ibid., n. 945, p. 300)

(27) Cfr. ibid., L. III, 16, n. 1006, p. 317

(28) ibid.

La donatio Constantini había sido, pues, para Tolomeo como para todo el curialismo, el punto en el que conflúan historia y doctrina y el puente que unía el hecho y el derecho. En el factum de la donatio, la voluntad divina manifestada en el tiempo hacía uso de un elemento temporal ("utilizó al príncipe del mundo, Constantino") para ordenar el curso de los acontecimientos históricos en forma coincidente con el orden objetivo que el curialismo suponía querido por Dios. De ese modo ese orden objetivo, que no era otra cosa que el reino de Dios, debía realizarse en el tiempo: "En esa cesión, el reino temporal se agregó al reino espiritual de Cristo... y se cumplió lo escrito por Isaías: 'se ampliará su Imperio y la paz no tendrá fin'"<sup>(29)</sup>. Así, la providencia operaba la realización histórica de lo que en sí mismo correspondía que sucediera: la subordinación del poder temporal al espiritual implícita en lo que el curialismo entendía por 'Reino de Dios'. En suma, tanto el ánimo del autor de la donatio como el espíritu que inspiró las falsificaciones y el motivo que condujo a Tolomeo a incluir la donatio dentro de su proyecto histórico-teológico providencial, todos ellos participaban de una misma mentalidad: lo contingente debe adecuarse a lo absoluto y lo que acaece en el tiempo debe compatibilizarse con el orden objetivo y verdadero que prescribe lo que debe acaecer. Tal es lo que hemos llamado la "filosofía de la donatio Constantini". Esta satisfacción así los objetivos que le había atribuido el curialismo: facilitar la argumentación que defendía la supremacía papal in temporalibus y consolidar la situación suprainperial del Papado.

(29) ibid.

---

TERCERA PARTE: CONSECUENCIAS

DE LA DONATIO

---

VIII.-La doctrina política papal entre Carlomagno y la aparición de la primera reacción imperialista

Las interpretaciones que Dante, Marsilio de Padua y Ockham hicieron de la donatio fueron el resultado de lecturas del documento que cada uno de ellos realizó desde un pensamiento político claramente definido en defensa de la autonomía del poder político del Imperio y, en general, en favor de la independencia del poder civil respecto del poder eclesiástico. Se trató pues, en todos los casos, de lecturas de la donatio efectuadas sobre la base y desde la perspectiva de una determinada concepción política caracterizada por su oposición al contenido ideológico implícito en la donatio. Por ello esas lecturas fueron, como lo había sido la de Tolomeo e incluso como lo era la misma donatio, francamente ideológicas. En efecto, en última instancia se trataba, en todos los casos, de concepciones doctrinarias que pretendían atribuir significado político a un hecho histórico. No es el caso introducir aquí el tema de la ideología en el pensamiento político medieval tanto papal como laico. Basta con señalar que el tema está allí presente, a la espera de un tratamiento adecuado. Con todo debe señalarse que, cuando los autores imperialistas formulan sus propias exégesis del Constitutum, lo hacen sabiendo de antemano lo que deben descubrir en él y procurando que él encuentre un cómodo lugar dentro de su propio pensamiento político. En su concepción la donatio no podía seguir siendo un argumento papal. Por ello su objetivo fue transformarla de modo tal que ella se integrara totalmente dentro del pensamiento político imperialista. Quien lo hubiera logrado habría conseguido neutralizar los contenidos curialistas del documento pero también, y esto debe ser expresamente reiterado, lo habría ideologizado totalmente.

Puesto que nuestro objetivo es llegar a esas interpretaciones imperialistas del Constitutum y puesto que esas in-

terpretaciones son el producto intelectual de un pensamiento imperialista que nació como reacción contra la teoría papal de la plenitudo potestatis, ahora debemos procurar reconstruir la evolución del pensamiento político papal que se desarrolló entre la aparición histórica de la donatio (circa 800) y la reacción laico-imperialista contra el pensamiento papal (circa 1300). Es verdad que la concentración en pocas páginas de cinco siglos de praxis y pensamiento político es, además de un esfuerzo gigantesco, un trabajo imposible. Sin embargo, aunque esa reconstrucción deba ser breve, ella exige ser realizada, sobre todo, en favor de un objetivo pedagógico y para garantizar la continuidad de un desarrollo histórico que hemos intentado reconstruir desde los primeros capítulos. Procuraremos en consecuencia presentar en este capítulo una visión coherente y sintética de las grandes líneas del pensamiento papal hasta el momento en que aparece la reacción laica de Dante.

Dicho objetivo implica, por una parte, seguir las consecuencias que la donatio tuvo en Occidente, desde su nacimiento hasta el momento en que es reinterpretada por el imperialismo. Por la otra debemos reconstruir los desarrollos del pensamiento político papal que tuvieron lugar independientemente de la donatio hasta el momento en que dicho pensamiento es rechazado por la nueva teoría política anticurialista. Se trata, pues, de dos líneas argumentativas papales, una apoyada en la donatio, otra independiente de ella.

Como ya ha sido señalado, cuando surgió la donatio, el agustinismo político ya había preparado doctrinariamente las estructuras y la mentalidad políticas occidentales. De hecho, si a pesar de todas sus reticencias Carlomagno aceptó ser coronado por el Papa -independientemente del hecho de que para dicha coronación se haya recurrido o no al argumento de la donatio-, el Emperador parece haber aceptado dicha coronación porque aceptaba la doctrina implícita en ella se-

gún la cual Imperium dependet a Papa. Es verdad que el contenido teórico de esta fórmula señalaba todo lo contrario a lo que sucedería inmediatamente después de la coronación ya que, como se podrá percibir más adelante <sup>(1)</sup>, cuando Carlomagno comienza el ejercicio de su Imperium, asume y reúne en sí no solamente a todas las funciones que debe ejercer el gobernante temporal sino también todas las funciones que debe ejercer el gobernante espiritual. De allí que si bien en el momento de la coronación parece haber aceptado que Imperium dependet a Papa -único principio que podía legitimar esa coronación- luego de ella puso en práctica otro principio -Imperium et Ecclesia dependent ab Imperatore- que concentraba en él todas las funciones políticas y religiosas.

En la fórmula Imperium dependet a Papa coincidían tanto el agustinismo político -que como doctrina había actuado hasta ese momento- cuanto la donatio -que a partir de ese momento comenzaba a actuar como argumento fáctico. Como lo hemos observado, suponiendo que esta última aún no hubiera comenzado a actuar en Occidente en el año 800 cuando fue coronado Carlomagno, el hecho de que éste, aún a regañadientes, se allanara a ser coronado, significaba que, luego de centurias de paciente trabajo, se aceptaban los postulados doctrinarios del agustinismo político. Ello constituía un indiscutible mérito de este movimiento doctrinario ya que, si había sido la donatio la que había movido a Carlomagno a aceptar la coronación, se trataba de una donatio que había aparecido bastante después del agustinismo político y que coincidía, en general, con su contenido doctrinario; y si no había sido la donatio el título esgrimido en la coronación, no podía ser otro que el agustinismo político propiamente dicho el que había favorecido la aceptación de la corona por parte de Carlomagno. De una u otra manera, pues, el agustinismo político había desempeñado un papel de primer orden en el nacimiento del Imperio occidental.

---

(1) Cfr. infra, pp. 185 ss.

La reiteración de estas circunstancias históricas es necesaria para comprender otra circunstancia histórica estrechamente relacionada con ellas. En efecto, luego de su aparición entre mediados del siglo VIII y mediados del siglo IX, la donatio no fue ni el único argumento ni el argumento fundamentalmente esgrimido por la política papal<sup>(2)</sup>. Esta siguió recurriendo, sobre todo, a los argumentos doctrinarios que suministraba el agustinismo político y, aunque los argumentos fácticos contenidos en la donatio fueran frecuentemente citados en documentos políticos y en colecciones jurídicas, a la donatio se recurrió formalmente recién en el siglo XIII, cuando Gregorio IX la utilizó contra el Emperador Federico II<sup>(3)</sup>. De allí que entre el año 800 y la reaparición de la donatio la argumentación curialista siga dos líneas paralelas. Una de ellas fue más intensamente doctrinaria y estuvo constituida por lo que podría llamarse una continuación del movimiento del agustinismo político. Otra, menos acentuada doctrinariamente pero más intensa desde el punto de vista del carácter fáctico de los argumentos a que recurría, es la que corresponde a la donatio. En este capítulo debemos reconstruir sintéticamente ambas líneas hasta el momento en que aparece la primera reacción imperialista: Dante.

La línea doctrinaria tiene su primer momento en Carlomagno. Mediante la creación de la teocracia carolingia el agustinismo político realizó en los hechos lo que venía programando desde siglos. Debe hacerse la salvedad, sin embargo, de que si bien lo que el agustinismo siempre había pretendido había sido que el titular de esa teocracia fuera el Papa -pues siempre había sostenido la supremacía del poder espiritual sobre el poder temporal- en un primer momento solo logró que el titular de dicha teocracia fuera Carlomagno. De ese modo, aunque la aspiración del agustinismo se definiera siempre como teocracia papal, sin embargo su primer logro fue una teocracia imperial en la que la Iglesia aparece vinculada al Imperio,

(2) Cfr. Maffei, D., op. cit., p. 12 ss.

(3) Cfr. ibid., p. 74 ss.

paradojalmente, en una posición de subordinación frente a su gran tutor<sup>(4)</sup>. Es por ello que la teocracia imperial fué un logro del agustinismo político, pero un logro parcial. Su relevancia, sin embargo, reside en el hecho de que ella constituye el antecedente inmediato de la teocracia pontifical<sup>(5)</sup>. De allí que el agustinismo político haya debido esperar a que la unidad y solidez del régimen carolingio se desmoronara para que finalmente se realizara su programa teocrático papal. La figura del Emperador occidental como teócrata asume, desde la perspectiva de la reconstrucción del pensamiento político medieval, una doble importancia: por una parte, en relación con Oriente, porque -como ya ha sido señalado- esa figura duplicaba la de otro teócrata, el Emperador bizantino; por la otra, en relación con Occidente, porque Carlomagno constituyó el paso de una teocracia provisoria y de corta vida, la imperial, a otra que floreció rápidamente y sobrevivió durante casi siete siglos, la papal.

En Carlomagno se hace realidad el pensamiento "político" de uno de los hombres que más contribuyó en la constitución del agustinismo político: Isidoro de Sevilla. Cuando éste afirmaba que el poder del gobernante temporal no justificaba su existencia sino en cuanto debía imponer coactivamente lo que el sacerdocio no lograba imponer mediante la palabra, seguramente ignoraba que estaba formulando un principio que más tarde caracterizaría la política imperial carolingia y que plasmaría toda la legislación de esa época. Pues cuando se afirma que Carlomagno fue un teócrata no se quiere decir otra cosa sino que, como su análogo bizantino, el Emperador Occidental fue simultáneamente jefe político y religioso. Car-

---

(4) V. Duprè-Théseider, E., "Papato e Impero in lotta per la supremazia", en Questioni di storia medievale (a cura di E. Rotta), Milán, 1946, p. 305

(5) Arquillière la ha llamado "preludio de la teocracia pontifical", cfr. "Réflexions sur l'essence...", cit. p. 997

lomagno fue, sin embargo, más radical que el Emperador bizantino, pues entendió su misión imperial consentido más religioso que político. Por ello fue bastante más lejos que la teocracia bizantina. De allí que, en rigor, aunque como el Emperador oriental él representa los dos poderes, sin embargo las funciones espirituales de su gobierno absorben totalmente sus funciones políticas y sus realizaciones religiosas postergan sus realizaciones temporales<sup>(6)</sup>.

Basta recorrer la legislación de Carlomagno, las famosas capitulares, para comprender en qué medida el Emperador se ocupaba de la vida de la Iglesia y del mantenimiento de su fé con mayor celo que el que debía urgirlo a ocuparse de los problemas de la sociedad en cuanto sociedad política. Su actividad en nada se diferenciaba de la de un supremo jefe religioso que realizaba la misma actividad que debía realizar el Papa<sup>(7)</sup>. La

---

(6) Arquillière ha señalado prolijamente que el Emperador concentraba los dos poderes, pero en forma limitada, ya que en él era mucho más fuerte su función religiosa que la política: "Carlomagno nos ofrece no solo el espectáculo de la compenetración de lo temporal por lo espiritual... ya que él encarna hasta un cierto punto, los dos poderes. Más exactamente, el Estado, sin descuidar la administración de los... bienes temporales... tiende a absorberse en sus funciones agradas. Ellas no son una parte de su actividad política, como había sucedido entre los antiguos emperadores cristianos, sino que la dominaban" (Cfr. Arquillière, "Réflexions sur l'essence...", cit., p. 998).

(7) Arquillière (cfr. op. cit., p. 998) cita un texto de las capitulares de Carlomagno que ejemplifica el paradigma religioso que el Emperador había asumido como programa de gobierno: "Ante todo cuidar que cada uno según su inteligencia, fuerza y situación se dedique al santo servicio de Dios" (cfr. Boretius-Krause, Capitulare regum francorum, en MGH, Legum, t. II, p. 92). Carlomagno, en efecto, designaba obispos, se ocupaba de la disciplina religiosa e incluso de problemas concernientes al dogma cristiano. Acerca de la idea de Carlomagno sobre su función imperial v. Arquillière, L'augustinisme politique..., cit., esp. cap. IV, pp. 154 ss.: "La conception impériale de Charlemagne. También L. Halphen se ha ocupado de caracterizar el programa religioso del gobierno imperial de Carlomagno: "Carlomagno se consideraba investido de un verdadero sacerdocio... asume de buen grado la función del jefe espiritual. Sus capitulares se ocupan más a menudo de la religión y de la vida del clero que de la administración y de la vida política" (cfr. Charlemagne et l'empire..., cit., p. 214 ss.)

creación de un supremo jefe político y religioso que el Papa había logrado en Carlomagno parecía tener un doble objetivo: por una parte, en cuanto Carlomagno encarnaba la teocracia imperial, facilitaba el paso hacia la teocracia papal, pues lo único necesario para concretar ese paso era la sustitución del titular de la teocracia por otro. El paso hacia el pleno gobierno papal estaba así preparado. Por la otra, la figura del nuevo teócrata occidental debía terminar con el carácter universal y único del supremo jefe político-religioso oriental. Esto constituía, sin embargo, solo el primer paso de la estrategia de destrucción de las pretensiones de supremacía religiosa y temporal del monarca bizantino que no reconocía el primado del Papado. El segundo paso se verificará cuando el mismo Papado se constituya en absoluto soberano político y religioso, es decir cuando la teocracia imperial sea efectivamente sustituida por la teocracia papal. Pero antes de que ello sucediera se necesitaba una doctrina, un tratado "político" que consolidara teóricamente esa situación y que demostrara la superioridad del sacerdocio sobre el reino.

En efecto, hasta ese momento el agustinismo político había sido una tendencia doctrinal esparcida en textos aislados: salpicados de referencias al problema de la supremacía del poder espiritual sobre el temporal, pero no había conseguido consolidarse como una doctrina formalmente desarrollada y expuesta en un tratado. Recién en la primera mitad del siglo IX el agustinismo político logró abandonar su carácter puramente tendencial para convertirse en una doctrina propiamente dicha. Así sucedió cuando fue formulado expresamente como teoría política en el primer tratado político occidental, el De institutione regia de Jonás, obispo de Orléans, que vivió entre los años 780 y 840 y escribió su tratado entre los años 831 y 834, es decir contemporáneamente al Emperador Luis el Pío, inmediato sucesor

Carlomagno<sup>(8)</sup>. Este tratado constituye el segundo momento de la línea doctrinaria que, a partir de Carlomagno, se prolonga en Occidente como continuación del agustinismo político que había comenzado, como tendencia doctrinal, con el Papa Gelasio I.

El pensamiento de Jonás parte de un paradigma socio-político que en el medievo perdurará durante siglos. Se trata de la concepción según la cual el sacerdotium y el regnum no son entendidos como dos entidades que se mueven en niveles distintos y que tienen leyes, características y objetivos diversos sino como dos poderes abarcados y englobados por una única estructura superior: la Ecclesia. Esta es concebida como un cuerpo único con un jefe único: Cristo. Dentro de ese cuerpo se encuentran dos autoridades. Es obvio que a una tal concepción le son totalmente ajenas las ideas modernas del carácter discriminante que la sacralidad del sacerdocio asume respecto del regnum y que la laicidad del regnum asume respecto del sacerdocio. En efecto, puesto que la estructura que abarca a ambos es la Ecclesia, la oposición entre sacralidad y laicidad es en este caso superflua. Esa única estructura eclesial tiene solo fines religiosos, y ello permite a Jonás colocar la autoridad temporal dentro de la Ecclesia caracterizando a ésta como el ámbito dentro del que se mueve tanto la autoridad temporal como la espiritual. Pero, obviamente, Jonás afirma la primacía de la segunda sobre la primera fundándose en el mismo principio que esgrimía el agustinismo político desde Gelasio I: el sacerdocio deberá rendir cuentas ante Dios de la conducta de los reyes<sup>(9)</sup>, pues para ello le ha sido concedido el poder de las llaves que lo transforma en juez absoluto y supremo que no puede ser juzgado por nadie<sup>(10)</sup>. En la medida en que

(8) El De institutione regia ha sido editado por Jean Reviron en Les idées politico-religieuses d'un évêque du IXe siècle. Jonas d'Orléans et son 'De institutione regia', París, 1930. El tratado en las pp. 119/194. Datos biográficos de Jonás en las pp. 23 ss.

(9) Cfr. Reviron, op. cit., p. 134

(10) ibid., p. 137

atribuye al sacerdocio una iuris-dictio total, lo transforma en soberano absoluto. Jonás no se limita a colocar toda la soberanía en manos del sacerdocio sino que, además de ello, ratifica lo que hasta ese momento el Emperador -Carlomagno y su sucesor- había realizado en forma puramente fáctica. De ese modo no solo quedan legitimadas las funciones religiosas del Emperador sino que también queda transformado en norma lo que hasta ese momento había sido solo un estilo y un modo de gobernar: o la obligación del Emperador de ser, ante todo (primo) defensor de las Iglesias y de los siervos de Dios (defensor ecclesiarum et servorum Dei)<sup>(11)</sup>. El aparato doctrinario elaborado por Jonás consagraba, pues, la legitimidad de las funciones de un Emperador creado por el Papado como supremo jefe político y religioso. El modus operandi del Emperador era transformado así en una doctrina según la cual las funciones religiosas del gobernante temporal son absorbidas por sus funciones religiosas. De allí que la sociedad debiera ser gobernada privilegiando sus fines religiosos sobre los específicamente políticos<sup>(12)</sup>. En última instancia ello tendría consecuencias no solamente doctrinarias sino también prácticas pues el tratado de Jonás no hacía otra cosa que preparar el camino para la sustitución del titular de la teocracia. En efecto, si el De institutione privilegiaba los fines religiosos de la sociedad no puede sorprender que poco más tarde la dirección de esa gran superestructura Ecclesia fuera asumida por quien tenía efectivamente a su cargo la administración de los bienes espirituales que pueden conducir la sociedad hacia su fin espiritual.

---

(11) Cfr. ibid., p. 145

(12) Un buen comentario de algunos aspectos del tratado de Jonás puede encontrarse en el trabajo de E. Delaruelle, "En relisant le 'De institutione regia' de Jonas d'Orléans. L'entrée en scène de l'épiscopat carolingien", en Mélanges d'histoire du moyen âge à la mémoire de Louis Halphen, Paris, 1951, pp. 185/192

Ese paso será dado por el tercer momento del agustinismo político posterior a Carlomagno que se verifica durante el período del reinado de Luis el Pío, es decir a partir del año 813. En él se inicia la carrera triunfal de la teocracia papal hasta el siglo XIV. La importancia de este momento como puente hacia la efectiva instauración de esa teocracia ha motivado a Arquillière a caracterizarla como "la transición que se opera entre las atribuciones del poder imperial y las del poder pontifical"<sup>(13)</sup>. Puesto que inmediatamente antes de la reacción imperialista laica la teocracia papal constituye el penúltimo eslabón de la historia del pensamiento político medieval, no puede pasarse por alto la relevancia que asume dicha transición hacia el ejercicio directo del poder pontifical. ¿Cómo se explica el pasaje de una teocracia a la otra? Y ¿cómo dar una respuesta histórica satisfactoria a la ruptura que, como consecuencia de dicho pasaje, afectaba a la sede del poder? Tres son las hipótesis que acuden en respuesta a estas preguntas<sup>(14)</sup>.

La primera de ellas recurre a la donatio como principio de explicación. La soberanía papal sobre el Imperio, implicada en la donatio, permite explicar el paso de una teocracia a la otra de modo "no traumático", pues de hecho la teocracia papal no hacía otra cosa que presentar una situación política que era mucho más coherente con el contenido del documento de donación de lo que lo era la situación que presentaba la teocracia imperial. En última instancia, el paso de una a otra teocracia implicaba una suerte de progreso, por lo menos en la medida en que el gobierno del Papa constituía una situación mucho más coherente con los presupuestos doctrinarios de la donatio de lo que lo constituía la teocracia imperial. Más aún, podría incluso decirse que si la donatio ya existía

(13) Cfr. Arquillière, "Sur la formation...", cit., p. 21

(14) Las tres hipótesis han sido mencionadas por Arquillière (cfr. op. cit., p. 18) aunque a nuestro juicio insuficientemente desarrolladas.

cuando se instituyó la teocracia imperial, esta última delataba contradicciones con aquélla. En efecto, suponiendo que la donatio ya existía cuando se produjo el traspaso, si ella decía que el Papa era la sede de la soberanía, ¿porqué no la ejercía directamente?

La segunda hipótesis se basa en la consideración del significado y del contenido de la teocracia papal entendida como forma política. Ella, en efecto, es un sistema que satisface enteramente la aspiración pontifical al ejercicio de un poder universal que es derivación del carácter espiritual de quien ejercita ese poder, es decir del Papa. En la teocracia papal el pontífice se transforma -al modo veterotestamentario- en una suerte de sacerdote-rey que legitima sus funciones de gobernante temporal en cuanto que ellas están contenidas o implícitas en sus funciones sacerdotales. Estas, por su mismo carácter espiritual, abarcan y están por encima de aquéllas. De allí que, desde Gelasio I, se perciba en el Papado una pretensión cada vez mayor de que ese poder espiritual signifique todo, es decir, lo espiritual y lo temporal. Posiblemente ese ha sido también el motivo que condujo al Papado a interpretar el quodcumque de la comisión petrina en el sentido de un amplio todo. Al tema ya nos hemos referido y no es necesario volver sobre él <sup>(15)</sup>. El hecho es que la Iglesia vió la justificación de la supremacía absoluta de su autoridad sobre toda otra en un mandato divino <sup>(16)</sup> que ella había recibido al recibir su poder espiritual. Recibir ese poder implicaba, en última instancia, recibir todo el poder. Esta segunda hipótesis entiende, pues, la transición, como resultado de la gradual extensión del poder espiritual y como un camino hacia una situación más coherente con el amplio contenido del poder espiritual.

(15) V. supra, p.105

(16) Cfr. Lachance, L., L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin. Individu et Etat, Paris-Montréal, 1964, p.24

Es en el desarrollo de la tercera hipótesis<sup>(17)</sup>, en la que desempeña un papel decisivo la idea de pax que San Agustín había expuesto en el De Civitate Dei, donde puede encontrarse la más adecuada respuesta al problema de la constitución de la teocracia como teocracia papal. Esta hipótesis toma su punto de partida en el momento de la muerte de Carlomagno, cuando el Imperio comienza a desgajarse y a perder la unidad con que aquél lo había dotado. Frente a esa situación de decadencia política comienza a abrirse paso la idea de pax interpretada en sentido estrictamente eclesiológico. Esa idea crea en el Papado deberes y obligaciones de orden político. La idea de pax pasa a ser entendida en sentido exclusivamente teológico perdiendo así el carácter natural que San Agustín no había descuidado atribuirle. La pax es tomada por el pontífice solo en su aspecto teológico, como resultante de la sumisión a Dios en la fé dirigida por el magisterio, tal como lo hemos examinado en un capítulo anterior<sup>(18)</sup>; ese aspecto exclusivamente teológico de la pax es utilizado políticamente para justificar la intervención papal en el orden temporal. En efecto, el argumento doctrinario y teórico del Papa Gregorio IV para intervenir en el conflicto político que tiene lugar en ocasión de la rebelión de los hijos de Luis el Pío contra el Emperador, es la defensa de la pax, pero de la pax christiana. El Papa actúa en favor de los rebeldes y como defensor pacis en cumplimiento de deberes de orden político consecuentes a su obligación de salvaguardar la pax christiana. De allí que conciba esos deberes como implícitos en su función pastoral y como atributos de ella y de allí que, cuando se compromete en ese conflicto político -como lo era la división de territorios- en ningún momento piensa estar excediendo

(17) Cfr. Arquillière, op.cit., p.19 ss.

(18) V. supra, cap. III, pp.68 ss. Sobre el problema de la pax agustiniana interpretada políticamente v. además Arquillière, op.cit., pp.10 ss.

sus funciones estrictamente religiosas<sup>(19)</sup>, sino prolongándolas. Si así lo hace, lo hace para garantizar la pax christiana. Este mismo principio invocará a los sucesores inmediatos de Gregorio IV<sup>(20)</sup>.

El cuarto momento doctrinario tiene lugar durante la lucha por las investiduras, en el siglo XI, cuando se produce, entre el Papa Gregorio VII y el Emperador Enrique IV, un conflicto que motivó la formulación por parte del Papado de algunos principios teocráticos. La lucha por las investiduras debe ser considerada como un episodio fundamental en la historia de las ideas políticas medievales en la medida en que ella contribuyó sensiblemente a la formación de la doctrina del poder pontifical. Entre los problemas con que tuvo que enfrentarse el Papa Gregorio VII el más difícil fue el de la simonía o pecado de Simón<sup>(21)</sup>. Este fue una consecuencia de una situación histórica: la constitución del feudalismo resultante de la disgregación de la unidad carolingia. Como consecuencia de la estructuración feudal de lo que antes había sido una férrea y monolítica unidad y como resultado de la atomización del poder comenzó a afianzarse el sistema de "iglesia perteneciente"<sup>(22)</sup>. De acuerdo con él, las iglesias construidas por los señores feudales, propietarios de territorios, les pertenecían en propiedad. De allí a que la mayoría de las iglesias rurales fueran propiedad de un señor que disponía de ellas designando un sacerdote que quedaba a su servicio había poco trecho. Poco trecho había

(19) Cfr. Arquillière, op.cit., pp. 18 ss y L'augustinisme..., cit., p. 146

(20) Cfr. Arquillière, L'augustinisme..., cit., p. 188 s.

(21) El pecado de Simón está relatado en los Hechos de los Apóstoles, VIII, 18-24: "Viendo Simón que por la imposición de las manos de los apóstoles se comunicaba el Espíritu Santo, les ofreció dinero, diciendo: dadme a mí ese poder de imponer las manos, de modo que reciba el Espíritu Santo. Díjole Pedro: sea tu dinero para perdición tuya, pues has creído que con dinero se compra el don de Dios".

(22) Cfr. Ullmann, W., A History of Political Thought..., cit., p. 80.

también hasta el derecho que con el tiempo se arrogaron los príncipes respecto de los obispados incluidos en sus dominios. Más aún, no faltó incluso quien sostuvo que el Papado mismo debía ser considerado como "iglesia perteneciente" al Imperio<sup>(23)</sup>. El acto por medio del cual el propietario de una Iglesia la confería al clérigo se llamó investidura. Esta solía llevarse a cabo en un acto solemne en el que se entregaba al beneficiario un símbolo -en el caso de los obispos un anillo- a cambio del cual el clérigo -consecuentemente con el carácter feudal del sistema que lo promovía al obispado- prestaba juramento de fidelidad y de vasallaje, pasando así a administrar la diócesis y disfrutando de ese modo de sus bienes y posesiones. El abuso de esta costumbre condujo a que todo el que aspiraba al episcopado lo pudiera comprar mediante un procedimiento que se transformó en tan usual que esa compra llegó hasta a efectivizarse mediante un acto notarial. En el año 1074, como respuesta al uso de medios materiales para obtener cargos eclesiásticos y como reacción contra la dependencia de esos cargos respecto del poder secular, el Papa Gregorio VII ordenó que no fuera considerado obispo o abad quien hubiera recibido su cargo de un seglar. A su vez, y contra esta actitud papal, el Emperador Enrique IV reunió en Worms un concilio que depuso al Papa. En su reacción éste respondió con la excomunión y la deposición del Emperador. Se trató, pues, de dos actos, uno religioso y otro político, pero que el Papa consideraba -como antes ya lo había hecho Gregorio IV al intervenir políticamente fundándose en la idea de pax- consecuente al primero. Debe tenerse en cuenta que para Gregorio su acto político estaba implícito en el acto religioso. Conviene, pues, analizar en este conflicto dos aspectos que esconden la concepción política que en esos años sostenía tanto el Papado como el Imperio: por una parte, la doctrina y los fundamentos esgrimidos por el Papado; por la otra la reacción de los afectados.

En relación con el primer aspecto, en la doctrina de Grego-

---

(23) Cf. Duprè-Theseider, E., op. cit., p. 315

rio y en la excomunión y deposición de Enrique IV se percibe la influencia de una idea formulada por Isidoro de Sevilla, según la cual el poder temporal está dentro de la Iglesia. Por ello ese poder temporal no puede existir separado del poder espiritual. Ambos forman parte de una suprema unidad -Ecclesia- cuya autoridad máxima es el Papa. El punto de partida de Gregorio para colocar su autoridad por encima de la del Imperio es la Iglesia confiada a Pedro -Ecclesia nobis comissa- que no excluye a nadie, ni siquiera a los reyes: "¿Acaso Dios, confiando la Iglesia a Pedro, ha exceptuado a los reyes?"<sup>(24)</sup>. De allí que para Gregorio excomulgar al Emperador significaba separarlo de esa unidad suprema y esa separación implicaba, a su vez, la caducidad de su autoridad sobre sus súbditos. Y de allí también que si Enrique había sido excomulgado y depuesto, dicha deposición debía ser considerada como una simple consecuencia implícita en su excomunión. Esta no solo rompía los vínculos del excomulgado con la Iglesia sino también con la comunidad de fieles, que eran sus súbditos. El juramento de fidelidad de estos últimos quedaba así anulado y la subordinación desaparecía. Sobre estas bases Gregorio recurre a su argumento más fuerte: el poder de las llaves; ello muestra la vigencia que dicho principio tenía a fines del siglo XI: "Se me ha dado... el poder de atar y desatar en los cielos y en la tierra -dice Gregorio-. Por lo cual, fundado en esta comisión... privo a Enrique... que se ha rebelado contra la Iglesia... del gobierno de todo el reino de Alemania e Italia y libero a todos los cristianos del juramento de fidelidad..."<sup>(25)</sup>. De este modo, la autoridad del Papa volvía a recaer automáticamente sobre estos últimos. El recurso al poder de las llaves significa que cuando Gregorio depone a Enrique IV lo hace apoyado en su poder espiritual de atar y de desatar en el cielo, poder que tiene, como consecuencia, el poder de hacer lo propio en la tierra. ¿Cómo reacciona Enrique frente a su deposición?

(24) Cfr. Arquillière, L'augustinisme..., cit., p.136 y Gregorio VII, Registrum, VI, 5 (cit. por Arquillière, loc.cit.)

(25) Cfr. Gregorio VII, Registrum, II, 10a (cit. por Arquillière, ibid.)

Como testimonio de las ideas y de los supuestos políticos dominantes en la época, la actitud que, en su reacción, asume Enrique, es aún más interesante que la del mismo Gregorio. De hecho, Enrique no hace otra cosa que aceptar y confirmar la teoría política del Papa, por más que rechace su praxis política concreta, es decir, su propia deposición. En efecto, Arquillière ha mostrado<sup>(26)</sup> que la reacción del poder secular frente a lo que hoy podríamos calificar como intromisión de la jurisdicción espiritual en la temporal de-  
lata la carencia de argumentos teóricos en que aquél se en-  
contraba. Así, en su autodefensa, ese poder secular no recurre ni a la idea de la naturalidad de la jurisdicción temporal, ni a su anterioridad respecto de la eclesiástica ni tampoco a su especificidad como poder político frente al carácter sagrado del poder eclesial. La superestructura eclesiástica que abarcaba a lo espiritual y a lo temporal parecía, incluso a los ojos de los más hábiles juristas, tan perfecta y obvia, que ninguno de ellos osaba siquiera ponerla en duda o impugnarla. Ella abarcaba a todos los hombres y a todos los aspectos de las actividades humanas: salir de ella o pensar lo político fuera de ella era imposible. De allí que nadie dudara -ni aún el directo afectado por la deposición- del derecho del Papa a actuar en lo temporal. Si así lo hacía, el Papa actuaba sobre y dentro de su propio dominio, pues lo temporal también era la Cristiandad<sup>(27)</sup>. En última instancia

(26) Cf. L'augustinisme politique..., cit., p.44 y particularmente Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical, París, 1934, esp. cap. V.

(27) Según W. Ullmann, "...la visión del Papado se basaba en la idea de que el Cristianismo abarcaba la totalidad del hombre y la totalidad de sus actividades, sin dividir las en dos compartimentos distintos, idea que llevaba a un sistema "totalitario" de gobierno. Incluso si se excluía lo temporal de la jurisdicción papal...ésto no solo habría entrado en contradicción con el carácter omnicompreensivo de los poderes de san Pedro para atar y desatar, sino incluso con la misma esencia del Cristianismo al menos tal y como la concebía el Papa. Ni lo temporal ni el gobierno temporal podían gozar dentro del esquema gubernativo papal de una posición autónoma, independien-

esta concepción era el producto de la acción del agustinismo político. Este había logrado hacer penetrar tan eficiente y profundamente sus ideas acerca de la superioridad de lo espiritual sobre lo temporal y acerca de la integración del poder temporal en la Iglesia que ningún defensor de Enrique IV se encontraba en condiciones de recurrir ni al argumento de la independencia del poder secular respecto del espiritual ni al derecho natural de lo temporal como discriminatorio respecto del derecho sobrenatural de la Iglesia. Recién la llegada de la naturalidad de lo político -una idea aristotélica- facilitó, dos siglos más tarde, esa distinción. De allí que los juristas de Enrique, muchos de ellos buenos conocedores del derecho romano, defiendan al Emperador acudiendo a principios jurídicos accidentales respecto del nudo del problema que se discutía, ya que en la mayoría de los casos se apoyaron en argumentos de carácter procesal según los cuales Gregorio no podía deponer, pues habiendo sido elegido contra las reglas, no era Papa. Como se observará, no se negaba al Papa su derecho de deponer, sino a Gregorio. Todo ello muestra que los principios teóricos de la política implicados en y derivados de la teología revelada eran los vigentes en la arena de la discusión política. El Estado continuaba siendo considerado, en última instancia, como una consecuencia del pecado y, por esa razón, como un "episodio" más de la historia sagrada. Ello lo colocaba dentro de la Iglesia.

El último momento importante de la línea doctrinaria que se extiende a partir de Carlomagno como prolongación del agustinismo político tiene lugar a comienzos del siglo XIII, durante el pontificado de Inocencio III (1198-1216). Aunque este quin-  
te y autógena. Todo era medio para un fin. El Papa, como soberano monárquico, estaba al margen y por encima de la comunidad de los creyentes, comunidad que era única... y que no sufría división alguna. En resumen, la unidad del cuerpo requería la unidad del gobierno, que se manifestaba en la monarquía del Papa como supervisor de todas las materias que concernían directamente al bienestar de la comunidad" (Cfr. A History of Political Thought..., cit., p.102).

to momento favorece sensiblemente el desarrollo de la idea de la teocracia papal, él, sin embargo, no es la conclusión de dicho desarrollo. Este continúa después de Inocencio III culminando en el pensamiento de dos papas que llevan a su cenit la doctrina teocrática: Inocencio III (1243-1254)<sup>(28)</sup> y Bonifacio VIII (1294-1303)<sup>(29)</sup>. Nuestro objetivo en este capítulo no es seguir todo el periplo de la formación de la idea teocrática sino solamente algunas de sus etapas más importantes, especialmente hasta el momento en que comienza a ser usado el argumento fáctico de la donatio. Es por ello que concluimos nuestra reconstrucción con la doctrina política de Inocencio III, el representante más importante de la línea doctrinaria, anterior a la aparición, con Gregorio IX, de la línea que argumenta fácticamente recurriendo a la donatio. Gregorio IX fué, como ya se indicó, el primero que invoca formalmente la donatio como argumento en apoyo de la supremacía pontifical. Contra ese argumento y, en general, contra todas las consecuencias de la interpretación papal de la donatio se opondrán los autores imperialistas.

(28) Aunque no dediquemos espacio a Inocencio IV en el cuerpo del capítulo, su importancia merece aunque sea una referencia marginal. Inocencio IV formula su pensamiento teocrático en la encíclica Eger cui levia en la que, entre otras cosas, dice: "...Pedro y sus sucesores no solo han recibido la monarquía pontifical sino también la real. El Imperio no solo es celeste sino también terrestre... Las dos espadas, símbolo de los dos poderes, han sido colocadas en el seno de la Iglesia. Quien no forma parte de ella no puede poseer ni la una ni la otra..." (cfr. Mirbt, C., Quellen zur Geschichte des Papstums..., cit., p. 198.). Como ya lo había afirmado Isidoro, también para Inocencio el poder temporal solo tiene legitimidad si se ejerce dentro de la Iglesia.

(29) Bonifacio VIII enuncia en la bula Unam Sanctam la doctrina de la monarquía universal del pontífice: "...en la Iglesia y en su poder hay dos espadas a saber, una espiritual y una temporal... y el que niegue que la espada temporal está comprendida en el poder de Pedro ha entendido mal la palabra del Señor... es necesario que una espada esté subordinada a la otra, que la autoridad temporal esté sujeta a la espiritual... el poder espiritual excede a todo poder temporal en dignidad y en nobleza...; pues, testigo de la verdad, el poder espiritual tiene que establecer al poder terrenal y juzgarlo si no es bueno..." (cfr. Mirbt, op. cit., pp. 210/11. El subrayado es nuestro).

La contribución de Inocencio III a la constitución de la idea de la teocracia pontifical tiene su origen en un hecho histórico. En el año 1203 se produce una confrontación entre el rey de Inglaterra, Juan sin Tierra y el rey francés, Felipe Augusto. No interesa atender aquí tanto a la naturaleza del altercado entre ambos reyes cuanto tener en cuenta que, a raíz del conflicto, el Papa pretende intervenir ante la amenaza de que la paz sea alterada. El rey francés rechaza su intervención argumentando que la naturaleza del diferendo — acerca de "materia feudal" — excede la jurisdicción papal. Antes de examinar los fundamentos que esgrime el Papa para legitimar su intervención es necesario tener en cuenta hasta qué punto Inocencio es deudor del trasfondo doctrinario del agustinismo político que, en esos años, ya era varias veces secular. En efecto, Inocencio se apoya en una idea predilecta del agustinismo político, la amenaza de la pax: "estamos así autorizados a usar nuestro poder para proceder de este modo — es decir para intervenir en un problema político — en cualquier caso de un pecado... y con más razón aún si los pecados son cometidos contra la paz..."<sup>(30)</sup>. Nuevamente la idea agustiniana de pax, interpretada en sentido exclusivamente teológico — pues precisamente por ello es que interviene el Papa en defensa de la pax christiana — es tomada como argumento para defender una actividad política del Papa que es considerada como consecuente a su función pastoral.

La intervención papal, legitimada en la existencia de un pecado que pone en peligro la paz, nos conduce ahora al examen de la función que ese pecado cumple en la justificación de dicha intervención. Inocencio lo explica en la decretal Novit ille de 1204, en la que responde al rechazo que el rey Felipe Augusto de Francia había manifestado frente a toda intervención pontifical en materias feudales, como era la del conflicto que mantenía con Juan sin Tierra. Allí advierte que

(30) Cfr. Mirbt, op.cit., p.178 (subrayado nuestro)

no pretende hacer justicia en cuestiones feudales ("non iudicare de feudo") sino que solamente quiere decidir de peccato. Y agrega: "...cualquiera...sabe que es propio de nuestra función apartar al cristiano del pecado mortal y obligarle, si se niega a corregirse, con penas eclesiásticas" (31). En otros términos, Inocencio vuelve a tomar aquí un locus del agustinismo político: el Papa debe intervenir en lo temporal para poder rendir cuentas ante Dios de la acción de los reyes. En última instancia en la acción temporal de los reyes también se juega la salvación de su alma y por ella debe responder el pontífice. De allí que deba verificar en qué medida lo espiritual está comprometido en lo temporal. Es verdad que esa intervención ratione peccati no es una intervención directa sino indirecta, pero a pesar de ello el Papa es juez del pecado y, por ello, tiene un enorme derecho de intervención. En efecto, quién, sino él, dice lo que es y lo que no es pecado?: "Ratio-  
ne peccati era la expresión con que se designaba la omnicon-  
prensiva jurisdicción papal. Evidentemente, quien juzgaba cuándo entraba en escena el pecado era el mismo Papa" (32).

El principio de intervención fundado "exclusivamente" ratione peccati era, en rigor, la elegante expresión del enorme e indiscriminado espectro de facultades pontificales in temporalibus. Sin duda, la autoridad del Papa era concebida por Inocencio III como esencialmente religiosa. Es indudable también que él respetaba, como lo había hecho Gelasio I, la distinción de los dos poderes. Con todo, puesto que solo el Pontificado era el que decidía qué era pecado, era ese mismo Pontificado el que discernía cuándo debía y cuándo no debía intervenir. En última instancia el decernere de peccato no era otra cosa que la velada y disimulada apertura a la indiscriminada intervención papal en los asuntos temporales. Y la ju-

---

(31) Cfr. ibid., p. 177

(32) Cfr. Ullmann, W., op. cit., p. 100

jurisdicción ratione peccati, presentada por Inocencio como exclusivamente ocasional, tampoco era otra cosa que una fórmula jurídica muy bien lograda que escondía una clara aspiración política: la plenitudo potestatis in spiritualibus et in temporalibus <sup>(33)</sup>. Con ello y con su teoría de la intervención indirecta Inocencio III preparaba el camino a la culminación que la idea de la teocracia papal logra en Inocencio IV y en Bonifacio VIII.

Con la reconstrucción de lo que hemos llamado línea doctrinaria solo hemos presentado una parte del pensamiento teocrático, tal como éste se desarrolla desde Carlomagno hasta el siglo XIII. Aunque la reconstrucción de esta línea doctrinaria ha sido realizada tomando como punto de partida el año 800 aproximadamente, debe reiterarse que ella es la continuación del movimiento del agustinismo político que, con Gelasio I se inicia a fines del siglo V. De él nos hemos ocupado en el capítulo IV. El agustinismo político y la naciente teocracia occidental encuentran, pues, su culminación, entre los siglos XIII y XIV. Es necesario tener en cuenta, además, que esa doctrina teocrática, cuya génesis ocupa ocho siglos, no agota todo el pensamiento curialista pues, como se observó ya, además de contar con una doctrina, ese pensamiento contaba también con un hecho histórico que apoyaba aquella doctrina: la donatio. Los autores imperialistas que constituyen el objeto de este trabajo no solo se ocupan de rechazar el contenido curialista del hecho histórico donatio Constantini. Ellos también trabajan sobre la doctrina curialista rechazándola y elaborando una contradoctrina que se oponga a ella. Reconstruir la doctrina imperialista en esta sede es materialmente imposible. Como fue adelantado, nos ocuparemos de ella en la medida en que rechaza la interpretación curialista de la donatio. De allí que sea necesario ahora presentar la argumentación teocrática apoyada en la donatio para poder entender luego la reacción imperialista contra esa ar-

(33) Sobre el pensamiento político de Inocencio III v. Rivière, J., Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel. Étude de théologie positive, Louvain-Paris, 1926, pp. 31 ss.

gumentación. Nos ocuparemos pues, en lo que sigue, de reconstruir la línea de argumentación teocrática fáctica que se desarrolló entre los años 800 y el siglo XIII tomando a la donatio como argumento.

Uno de los más competentes y recientes estudiosos de la trayectoria jurídica de la donatio ha señalado como su aspecto más interesante el hecho de que, durante siglos y a pesar de disponer de ella, la curia romana no llegó a usarla como argumento<sup>(34)</sup>. La mayoría de las razones aludidas para explicar esa omisión gira en torno de la naturaleza de la argumentación a que recurría el documento de donación. La donatio, en efecto no habría llegado a transformarse en una verdadera arma de la teocracia pontifical en virtud de que ella legitimaba la soberanía papal en una cesión de derechos operada por el Emperador al Papado. Ello explicaría su ausencia de los documentos papales. Estos no podían apoyarse en un hecho que presuponia que la soberanía sobre el Imperio pasaba antes por quien cedía que por el beneficiario de la cesión. De allí la varias veces secular cautela papal y las reservas frente a un "argumento peligroso"<sup>(35)</sup> como lo era la donatio. Ello no significa, sin embargo, que la donatio haya sido ignorada durante cuatro siglos. De hecho en el siglo IX ella es incluida en las Decretales pseudoisidorianae. En el siglo X es citada ocasionalmente en algunas crónicas. En el siglo XI es más frecuentemente mencionada por colecciones canónicas e incluso por el papa León IX, aunque con objetivos políticos poco claros<sup>(36)</sup>. Y también en el siglo XII algunos canonistas recurren a ella, pero sin consecuencias importantes en lo concerniente a las relaciones entre Papado e Imperio, salvo en el caso del canonista Alanus Anglicus, que la entiende como cesión de soberanía. A pesar de esta presencia de la donatio sobre todo en

(34) Así la ha llamado Maffei, cfr. op. cit., p. 14

(35) Cfr. ibid., p. 12

(36) Cfr. ibid., p. 13 ss.

textos jurídicos, el Papado sigue afirmando su supremacía sobre el Imperio sobre la base de "las prerrogativas del primado eclesiástico", es decir en argumentos doctrinarios que no eran otra cosa que coletazos del agustinismo político. Pero el Papado, hasta Gregorio IX no recurre al factum de la donatio (37). Ella, pues, permanece ausente de la política papal propiamente dicha hasta comienzos del siglo XIII (38).

Si por una parte es probable que la donatio no haya sido utilizada porque se la consideraba un argumento peligroso, por la otra resultan verosímiles los argumentos que se esgrimen para explicar porqué la donatio comenzó a ser usada después de un período de prudencia papal tan prolongado. La razón que se aduce en este caso es que, cuando comienza a desvanecerse la fuerza de los argumentos teológicos del Papado y frente a la consecuente debilidad de la línea doctrinaria, entonces empieza a recurrirse a la donatio -como argumento fáctico- para reforzar los argumentos doctrinarios en retirada. Maffei reproduce, al respecto, la hipótesis de Stickler, según la cual "en la medida en que perdían eficacia y convencimiento los argumentos escriturarios y similares que fundamentaban la hierocracia en una institución divina, tanto más crecía el favor hacia el título humano de la donación" (39).

Bien compatible con esa explicación, resulta, en efecto, la circunstancia de que durante el pontificado de Gregorio IX (1227-1241) -que es, reiteramos, el primero que introduce la donatio en el espectro argumentativo papal- comienza a ser puesto en duda en edificio teocrático basado en una doctrina construida sobre la interpretación papal del texto escritura-

(37) Cfr. ibid., p. 35

(38) Cfr. ibid., 45. La historia de la donatio antes de que ella fuera incluida en la argumentación papal ha sido reconstruida también por G. Laehr en Die konstantinische Schenkung..., cit., pp. 1/89.

(39) Cfr. Stickler, A. M., Sacerdozio e Regno nelle nuove ricerche attorno ai secoli XII e XIII nei decretisti fino alle Decretali di Gregorio IX (Miscellanea Historiae Pontificiae, vol. XVIII), Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1954, pp. 16/7. Cit. apud Maffei, op. cit., p. 12. Los subrayados son nuestros.

rio. De hecho, como lo mostraremos en detalle en el capítulo IX, resulta sintomático que, mientras en la Facultad de Artes de la Universidad de París la concepción tradicional de la moral -y con ella la de la política, que era considerada como una parte de la moral- comienza a ser criticada e impugnada por los artistas, Gregorio IX recurre a la donatio para apuntalar el pensamiento curialista. Sin duda, la crítica de los artistas -que exigían que la moral y la política se fundamentaran sobre nuevas bases, más "naturales" que las teológicas bases tradicionales- afectaba directamente al edificio teocrático. De allí que esta pequeña crisis de los supuestos teóricos de la teoría política papal a comienzos del siglo XIII pueda ser la razón que explica que, ante la paulatina pérdida de importancia de la doctrina teocrática, comience a ganar terreno un hecho histórico que, como la donatio, si bien no lograba reemplazar a la doctrina por lo menos sí conseguía apoyarla sólidamente. Por ello es que la donatio habría logrado introducirse definitivamente en el lenguaje político papal con Gregorio IX. Ella actuaba como recurso a un hecho histórico cuya función era ratificar y confirmar la validez de la doctrina. Como ya lo hemos puesto de manifiesto reiteradamente, la donatio debía mostrar que lo que es tiene lugar como lo prescribe el deber ser. En otros términos, la donatio debía mostrar que la doctrina, a pesar de haber entrado en un período de decadencia, no había perdido su vigencia. Los hechos eran una prueba de ello.

Dentro de este contexto aparece la interpretación y el uso que de la donatio hace Gregorio IX. En el año 1236 el Papa escribe una carta al Emperador Federico II. En ella formula su pensamiento acerca del alcance de la monarquía universal del pontificado, en cuya fundamentación la donatio juega un papel de primer orden. Gregorio inaugura su epístola con una suerte de preludeo en el que establece el presupuesto formal del acto jurídico de donación, es decir determina en qué condiciones Constantino procedió a efectivizar la donatio: "...Constantino ejercía la monarquía sobre todas las re-

giones del universo y, de acuerdo con todo el senado y con todo el Imperio decidió..."<sup>(40)</sup>. Constantino era, pues, Emperador, con todas las implicancias de ese cargo. Su decisión fue tomada como Emperador y con el consenso del senado y del pueblo del Imperio en general. Como para que no quedara duda alguna acerca de la validez de la decisión de Constantino, Gregorio pone especial énfasis en destacar las condiciones formales que actuaron como presupuesto del acto de donación.

Sobre esta base formal el Papa procede ahora a formular un principio teórico que habría motivado a Constantino a proceder a la donación. En efecto, Constantino habría donado movido por el hecho de que consideraba que, del mismo modo como al Papa competía el gobierno espiritual, así también le competía el gobierno temporal: "...del mismo modo como el vicario del príncipe de los apóstoles gobernaba a los sacerdotes y a las almas, así también debía gobernar los cuerpos en todo el mundo..."<sup>(41)</sup>. Este principio resume la concepción gregoriana acerca del alcance de la monarquía papal; ésta abarca lo espiritual y lo temporal, y porque ella doctrinaria y teóricamente tiene esa extensión, hay que ponerla en condiciones de que pueda ser ejercida de ese modo.

Es por ello que, en segundo lugar, Gregorio dice que para que el Papa pueda efectivamente reunir en sí ambas potestades Constantino llevó a cabo un acto jurídico que ponía en manos de Silvestre y sus sucesores los medios necesarios para ello. Ese acto es descrito así: "...cedió al Romano Pontífice los símbolos y tronos imperiales y la ciudad [de Roma] con todo su ducado y el Imperio..."<sup>(42)</sup>.

En tercer lugar Gregorio se refiere a las consecuencias que ese acto jurídico tuvo no solo para el Papado sino tam-

(40) Cfr. Hirbt., op. cit., p. 195

(41) Cfr. ibid., pp. 195/6

(42) Cfr. ibid., p. 196

bien para el Imperio: como resultado de la instalación del Papado en Roma, el Imperio se traslada a Grecia: "...considerando impío que allí donde fue colocado el jefe de la religión cristiana por el Emperador celeste estuviera el poder del Emperador terreno... [Constantino] abandonó Italia y eligió en Grecia una nueva sede..."<sup>(43)</sup>.

Este episodio de la translatio in Greciam da ocasión a Gregorio para relacionar la donatio Constantini con la translatio Imperii hacia Occidente. Es así que ahora, en cuarto lugar, el Papa relata en su carta lo sucedido con el Imperio en oportunidad de la coronación de Carlomagno, cuando la sede imperial griega fue transferida por el Papado hacia Occidente: "la sede apostólica transfiere [el Imperio] a los germanos en la persona de Carlos... sin que la jurisdicción [del Pontificado] se afectara de manera alguna... y en la subsiguiente coronación [de Carlomagno] concedió [al Emperador] el poder de la espada"<sup>(44)</sup>. De ello resulta claro que para Gregorio la potestas gladii del Emperador tiene, a partir del factum "donatio Constantini", su origen en una concesión del Papa en favor del Emperador.

Expuesta así en sus aspectos más relevantes la interpretación gregoriana del acto de donación, podemos ahora sacar algunas conclusiones acerca del significado que Gregorio atribuye al Constitutum. Así, el rasgo más notable de toda la argumentación es que ella pasa absolutamente por alto los pasos escriturarios o teológicos y se funda exclusivamente en el hecho "histórico" de la donación. Con Gregorio ella pasa a convertirse en el argumento decisivo de la teoría política pontifical. Por otra parte y consecuentemente con ello, la plenitudo potestatis encuentra su justificación jurídico-política en el acto de donación que, precisamente, fue llevado a cabo por Constantino porque éste consi-

(43) Cfr. ibid.

(44) Cfr. ibid.

deraba que el Papa debía gobernar in temporalibus et in spiritualibus y, por esa razón quiso que la donatio pusiera en su poder los medios para que así pudiera hacerlo. Por ello la donatio se transformaba en el fundamento de la concentración de ambos poderes en la sede apostólica. Además, el poder de la espada (potestas glauui) de Carlomagno y sus sucesores, su poder temporal, tiene su legitimidad a partir de una concesión papal. Y por fin un último rasgo de la utilización gregoriana del Constitutum es que ella no obviaba el peligro que hizo que el documento no fuera utilizado por el Papado durante tanto tiempo. En efecto, el contenido de la carta de Gregorio delata que éste "reconocía en un acto de Constantino, de un Emperador, la fuente originaria del poder supremo papal in temporalibus". Por ello, el sentido que le atribuyó Gregorio podía ser invertido de modo tal que pudiera ser utilizado en favor de las teorías imperialistas<sup>(45)</sup>. Eso fue lo que sucedió, en efecto, pues Marsilio de Padua, como lo mostraremos en el capítulo XIII, usa la interpretación de la donación como concessio para afirmar que si el poder temporal proviene de una cesión del Emperador, ese poder tiene origen humano y no divino. Incluso Dante (capítulo XII) tomará la misma interpretación papal de la donatio como concessio e impugnará la posibilidad de que el Emperador haya podido enajenar la soberanía del Imperio en favor del Pontífice. De allí que, para evitar un uso imperialista de la donatio al modo marsiliano y para evitar una impugnación al modo dantesco el Papa Inocencio IV rectifique la forma jurídica utilizada por su antecesor y la transforme, de concessio en resignatio o restitutio. Esta nueva figura que asumía la donatio pretendía obviar el peligro en que Gregorio había colocado al argumento curialista fundado en la donación.

(45) Cfr. Haffei, op. cit., p. 78. Hemos seguido en línea generales la interpretación que hace este autor de la exégesis gregoriana de la donatio y la hemos preferido a la de Laehr (Cfr. Die konstantinische Schenkung..., cit., pp. 89 ss.)

También la interpretación que Inocencio IV hizo de la donatio fue volcada en una carta que, con el nombre de Eger cui levía<sup>(46)</sup>, el Papa dirige al Emperador Federico II en el año 1145, después de haberlo excomulgado. Ella ha sido considerada como uno de los documentos más importantes en toda la historia de la exégesis papal de la donación<sup>(47)</sup>.

En primer lugar Inocencio desmiente la afirmación de quienes "...afirman que la sede apostólica recibió el imperium de Constantino" y sostiene que debe considerarse que ese imperium existió, desde siempre, "naturalmente y potencialmente" en la sede apostólica, es decir en el Papado<sup>(48)</sup>. La existencia "natural" del imperium en el Papado significa que ese es su lugar propio. Y la referencia a su existencia "potencial" en el Papado significa que por más que ese poder allí existente no era ejercido efectivamente, de todos modos allí estaba. Es por ello que si el imperium o el poder político asumía esas dos características, la donatio no pudo haber consistido en una concessio, ya que Constantino no podía ceder o donar lo que no le pertenecía.

De inmediato Inocencio explica porqué el imperium estuvo siempre en el Papa y no en el Emperador: "El Señor Jesucristo Hijo de Dios... instituyó en la sede apostólica no solamente la monarquía pontifical sino también la real y entregó a Pedro y a sus sucesores tanto el gobierno temporal como el celeste..."<sup>(49)</sup>. Es obvio que encontrándose el poder temporal antes en el Papado que en el Imperio, éste no podía de ninguna manera cedérselo a aquél. Es por ello que, encontrándose el poder temporal en la Iglesia, si Constantino hizo uso de él antes de entrar en ella, su poder fue tiránico.

De allí que ahora, en tercer lugar, Inocencio afirme que el mismo Constantino reconoció la ilegitimidad de su poder y, por

(46) Cfr. Mirbt, op. cit., pp. 197/8 y Laehr, op. cit., pp. 94 ss.

(47) Cfr. Maffei, op. cit., p. 78

(48) Cfr. Mirbt, op. cit., p. 197

(49) Cfr. ibid., p. 198 (subrayado nuestro).

ello, lo entregó a la Iglesia: "...Constantino, incorporado a la Iglesia mediante la fé católica, entregó humildemente a la Iglesia el poder tiránico que antes había ejercido ilegítimamente..."<sup>(50)</sup>. Puesto que lo que Constantino entrega a la Iglesia era, antes de entregárselo, de la Iglesia, esa entrega no puede ser entendida como una concessio sino solo como una restitutio. De donde se colige que, si en el acto de donación hubo alguna concessio, ésta no fue del Emperador al Papa sino, a la inversa, del Papa al Emperador. En efecto, luego de que Constantino restituyó al Papa lo que era de éste y como consecuencia de esa restitución -que era, al mismo tiempo, el reconocimiento de la ilegitimidad de un poder ejercido tiránicamente- "[Constantino] recibió del vicario de Cristo, sucesor de Pedro, el poder legítimo que... usaría... legítimamente y [Constantino], que antes había abusado de un poder permitido, luego usaría de una autoridad concedida (auctoritas concessa)"<sup>(51)</sup>.

La inteligente hermenéutica que Inocencio IV realiza de la donatio la convierte en un acto con un efecto triple: ante todo porque produce en el Constitutum una metamorfosis que lo transforma en una restitución en favor del Papa; luego porque cambia su sentido de concessio en favor del Papa y lo convierte en concessio en favor del Emperador; y por fin porque le atribuye un papel legitimante del poder imperial que había sido ejercido en forma ilegítima. Con esta interpretación de la donatio como restitución se confrontará Guillermo de Ockham y de ello nos ocuparemos en el capítulo XIV.

Los argumentos teóricos de la teocracia y las versiones curialistas de la donatio como concesión y como restitución, es decir tanto la línea doctrinaria como la fáctica -ambas resumidas rápidamente en este capítulo- son las armas desplegadas por el pensamiento político papal que preparan el terreno para que el pensamiento político imperialista se en-

(50) Cfr. ibid.

(51) Cfr. ibid., subrayado nuestro.

frente a ellas. En los capítulos que siguen analizaremos dicho enfrentamiento mostrando, primero, los antecedentes y presupuestos que hicieron posible el nacimiento del pensamiento político laico, protagonista principal de la oposición al Papado (capítulo IX), luego exponiendo las principales posiciones de ese pensamiento político laico y, sobre todo, su actitud frente a las aspiraciones de la teología como rectora de la vida moral y política (capítulo X) y por último presentando las reacciones contra las versiones papales de la donatio operadas por Dante (capítulo XI), Marsilio de Padua (capítulo XII) y Guillermo de Ockham (capítulo XIII).