

TEMA XIV. LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

1. La situación política del Bajo Imperio

Aunque hasta el siglo V no se resquebrajó definitivamente el Imperio romano, el proceso de debilitamiento se había iniciado tres siglos antes. Cuatro fueron las causas principales que contribuyeron a este desmoronamiento, la insuficiencia y desprestigio de la legislación, el asedio a las fronteras del Imperio, la inseguridad interna que sufrían sobre todo los pequeños propietarios y las disputas de orden religioso.

La intervención del emperador había crecido de forma paulatina desde la instauración del Principado, asemejándose cada vez más a un monarca. Apoyados en las constituciones –edictos, mandatos, decretos y rescriptos-, los emperadores crearon un Derecho público, paralelo al *ius civile* y al *ius honorarium*, cuya fuerza vinculante descansaba en el *imperium* o en la *potestas* imperiales, no en la *auctoritas* o *saber* socialmente reconocido del derecho privado. El Derecho público –político- creció y alcanzó mayor relevancia social que el privado, pero si en el siglo I había servido a Roma para superar la crisis provocada por las guerras civiles y los cambios políticos, ahora resultaba insuficiente para afrontar los problemas de finales del siglo II d.C.

A esta debilidad se unía el acoso de los *bárbaros* sobre las fronteras del Imperio, tanto en la Europa central (en las fronteras del Rin y del Danubio) como en Oriente (Siria, Mesopotamia, etc.), que exigió reforzar el ejército, a un precio muy alto, con campesinos poco romanizados: sólo lucharían por la salvación del Imperio a cambio de mejorar considerablemente sus condiciones de vida. Obligado el emperador a ceder, el ejército llegó a superar en importancia a un devaluado Senado. La crisis política se acentuó tras la muerte de ALEJANDRO SEVERO (año 235); la falta de un verdadero líder trajo consigo el advenimiento de un periodo de *anarquía militar* (años 235-284), en el que se sucedieron dieciséis emperadores incapaces de librar al Imperio de las presiones en sus fronteras externas.

En esta tesitura, desde mediados del siglo II comenzó a arraigar una especie de vasallaje entre *honestiores* y *humiliores*. Los primeros, integrantes de la clase social alta –restos de las clases privilegiadas en tiempos precedentes-, implantaron “un tipo de vida semifeudal de señores territoriales”¹ que ofrecían su fuerza a la masa de ciudadanos y campesinos libres mediante la figura del *patrocinium*. La pésima situación económica del Imperio obligó a las clases desfavorecidas –los *humiliores*- a cultivar tierras ajenas a cambio de la manutención de la familia y la protección frente al bandidaje². Con el empeoramiento de la situación a principios del siglo III, gran parte de esta clase humilde que todavía permanecía libre se sometió a los *patrocinia* buscando la protección de la guardia personal de los grandes propietarios. Así se inició una relación jurídica –muy similar a lo que posteriormente conoceremos como vasallaje- favorecida por la cesión de tierras de los pequeños propietarios a los nuevos señores a cambio de protección frente al bandidaje y frente a los abusos de los recaudadores de impuestos y de los soldados del emperador. Los *patrocinia* alcanzaron tal relevancia que algunos

¹ F.M. Heichelheim, *Historia Social y Económica de Roma*. Trad. de J.M^o Blázquez. Rialp, Madrid, 1982, p. 85.

² “Los *humiliores*, presionados por la lamentable situación económica en que se hallaban, se vieron forzados a aceptar contratos de arrendamiento en virtud de los cuales quedaban obligados no sólo ellos, sino incluso sus hijos y nietos, a cultivar tierras propiedad del Estado, e incluso de particulares”. Heichelheim, op. cit., p. 85.

emperadores adoptaron medidas legales para impedir su fortalecimiento, pero sus medidas no fueron del todo eficaces.

El último factor de gran incidencia social fue el de la religión, que cobraría gran relevancia en el siglo III y, más aún, en el IV. Hasta ahora había predominado una religión oficial en la que el *Estado* y el emperador –a los que se debía rendir culto– eran sus figuras principales. El cristianismo, que proscibía la adoración del emperador, se había percibido como un riesgo para la cohesión del Imperio, de ahí su persecución desde sus inicios y especialmente durante los mandatos de DECIO (249-251) y VALERIANO (257-260)³. El cristianismo, sin embargo, continuó su expansión sobre todo entre las clases más populares y necesitadas.

DIOCLECIANO trató de poner fin a la anarquía reinante mediante una reforma en profundidad de la organización del Imperio⁴. Para acabar con el desorden interno, dividió el Imperio en cuatro zonas regidas por cuatro tetrarcas, dos con el título de *Augusto* y otros dos con el título de *César*. El nuevo sistema de gobierno funcionó durante su mandato, pues nadie cuestionó su primacía y la valía de las personas que con él compartieron el gobierno. Implicaba una profunda y radical modificación en la concepción del emperador, que dejaba de ser el *Princeps* (finalizaba así el Principado) para convertirse en *Dominus* del Imperio, es decir, en dueño y señor de todo y de todos. El Dominado iniciado por DIOCLECIANO supuso un recorte de la libertad personal en pro de los intereses imperiales, aproximándose a una verdadera monarquía absoluta. Las magistraturas representativas del pueblo perdieron su poder en favor de los nuevos cargos creados por el emperador –ocupados por personas de su confianza– y el Senado perdió gran parte de su influencia política; el poder central se fortaleció en detrimento del gobierno autónomo de las ciudades, que quedaron bajo el control directo de los cargos imperiales. Todos los que participaban en el gobierno estaban servilmente vinculados a las decisiones de sus superiores, y éstos bajo el control de los agentes secretos del emperador⁵.

Durante su mandato no sólo se persiguió hasta el extremo a los cristianos, expropiados y martirizados, sino que se hizo desaparecer la clase de los *equites* y toda posibilidad de promoción social⁶. Se destruyó la estabilidad de las antiguas clases más elevadas sin lograr una verdadera igualdad en los ámbitos político, social, económico y cultural; y, además, se instauró un totalitarismo tiránico y brutal, con un régimen más próximo a la monarquía persa que al propio de la mentalidad romana⁷.

El problema surgió tras su abdicación en el año 305. DIOCLECIANO había logrado superar las dificultades internas y fronterizas, salvo la más complicada: la sucesión y la relación entre los tetrarcas. En un clima de titubeo sobre la primacía de alguno de ellos

³ Éstas eran persecuciones de verdad, por motivos religiosos y políticos, no como la de Nerón, que tan sólo trató de culpar a los cristianos de sus desmanes y del incendio de Roma para desviar su responsabilidad, pero que no tenía un especial empeño en perseguir a los cristianos. Las persecuciones se habían hecho sistemáticas con Septimio Severo, pero fue Decio el que trató de hacer de este ataque a los cristianos el motivo de unión y unidad en el Imperio.

⁴ Diocleciano fue elegido emperador en el año 284 y se mantuvo en el poder hasta que abdicó en el año 305. Nacido en Dalmacia, procedía de una familia humilde; su empeño militar y su valor le llevaron a desempeñar con eficacia cargos administrativos relevantes. En el 284 sus tropas decidieron hacerlo emperador.

⁵ Cfr. Ch. Dawson, op. cit., pp. 44-48.

⁶ Anteriormente incluso un liberto podía iniciar el camino legal para que sus herederos, en dos o tres generaciones, tuvieran acceso a la clase ecuestre e incluso al Senado, pero con las medidas adoptadas por el nuevo emperador sólo el recurso a la corrupción podía hacerlo viable.

⁷ Cfr. Ch. Dawson, op. cit., p. 101.

surgió la figura de CONSTANTINO en el año 306, proclamado *Augustus* de Britania por sus tropas tras la muerte de su padre. Se enfrentó uno tras otro a los demás tetrarcas y, en el año 324, se proclamó emperador único y señor de todo el Imperio romano. Para evitar en lo sucesivo una situación de inestabilidad en el poder como la existente cuando él fue nombrado *Augustus*, sustituyó a los tetrarcas por cuatro prefecturas y dividió las provincias en territorios más pequeños. Además desposeyó al Senado de sus poderes políticos y lo redujo a mera cámara representativa sin funciones políticas⁸ y estableció una rígida jerarquía para que todo quedara sometido al poder central, de modo que ningún prefecto ni administrador o militar de provincias pudiera tomar decisiones de riesgo para el Imperio. Los recortes afectaron también a los juristas, que perdieron de forma definitiva su relevancia. Las leyes imperiales reconocían cierto valor a las opiniones de algunos juristas ya fallecidos (PAPINIANO, PAULO, ULPIANO, etc.), mientras que los contemporáneos hubieron de ponerse al servicio del emperador⁹.

Aunque parece continuar el régimen de su antecesor, existe una gran diferencia entre DIOCLECIANO y CONSTANTINO en la concepción del emperador como *Dominus*. Si bien los dos estaban convencidos de que el poder que ostentaban no les venía concedido por el Senado, ni por ningún otro mortal, sino que eran dueño y señor de todo por sí mismos, sólo en DIOCLECIANO tenía el emperador la característica de *dominus et deus*. De este modo, todo lo que tenía relación con su figura era de carácter sacro y, por ello, se le representaba con diadema y con manto de color púrpura; el súbdito debía postrarse ante él y besar su manto en señal de adoración. En cambio CONSTANTINO, influenciado por el cristianismo de su madre¹⁰, se movía entre esta concepción y la cristiana, que sólo veía al emperador como representante y administrador de Dios, obligado a gobernar con justicia y piedad un imperio que no era suyo. No se le debía culto de adoración, ni tenía libertad absoluta para gobernar a su antojo o capricho, como había creído DIOCLECIANO, sino que tendría que rendir cuentas tras su muerte de su buen o mal gobierno.

Durante los años que se mantuvo en el poder favoreció la extensión del cristianismo, pero no admitió la intromisión de la Iglesia en el gobierno de la sociedad, defendiendo una separación absoluta entre lo uno y lo otro. Esta forma de pensar también se encontraba en una corriente cristiana, que, tomando literalmente la frase evangélica de *dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*, propugnaba la no intervención en los asuntos de gobiernos ni en la política. Una de las razones de

⁸ El Senado había quedado dividido en dos con el establecimiento de la capital oriental del Imperio en Constantinopla, en la que se había creado otro Senado. Fue un precedente decisivo para la división definitiva del Imperio a finales del siglo.

⁹ Pocos fueron los juristas creativos de esta etapa, dedicándose fundamentalmente a la enseñanza y a las recopilaciones prácticas de los jurisconsultos clásicos. Se desarrollaron con más fuerza las Escuelas en las que se enseñaba el Derecho, tanto en Occidente como en Oriente, aunque con una notable diferencia entre unas y otras. Las de Occidente, poco originales, se inclinaron por la enseñanza de un Derecho práctico, mientras que las bizantinas se inclinaron más por el “argumento de autoridad” y desecharon cualquier intento de innovar para dar solución a los problemas jurídicos. Destacó como jurista en esta época Hermogeniano. Cfr. M.A. Sonia Mollá Nebot, *Aurelio Hermogeniano*, en *Juristas Universales*. Marcial Pons, Madrid, 2004. Vol. I, pp. 217-218.

¹⁰ Constantino, hijo de santa Elena, permitió la práctica del cristianismo –de acuerdo con Licinio, emperador de Oriente– mediante el Edicto de Milán del año 313. Aunque el emperador continuó personalmente con el culto al Sol Invicto, se convirtió en el año 337, poco antes de su muerte. Eusebio de Cesarea lo presentó en su *Oración en alabanza de Constantino* como un gobernante convencido de que el Dios de los cristianos lo había elegido para instaurar la paz, objetivo que conseguiría una vez que anulara a los enemigos del cristianismo y de la república, que eran los mismos. Pero no podemos perder de vista que Eusebio era un obispo *oriental*, lo que le llevó a rodear “la figura imperial con un nimbo de autoridad supraterránea idéntico al que siempre caracterizó a las monarquías teocráticas del Oriente milenarista”. Cfr. Ch. Dawson, op. cit., pp. 59-60 y 69. Cfr. también M. Forlin Patrucco, “Edicto de Milán”, en A. di Bernardino (ed.) *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad cristiana*. Sígueme, Salamanca, 1991, p. 664.

esta afirmación tenía que ver con el clima de corrupción y de excesos que se advertía en las clases dirigentes, incompatible con la doctrina cristiana.

Muerto CONSTANTINO el año 337, le sucedieron otros emperadores que –quizá por su falta de personalidad- vieron resurgir de nuevo los antiguos problemas internos y externos: las persecuciones religiosas –esta vez por diferencias de doctrinas¹¹-, los ataques en las fronteras, las disputas internas por el poder, etc. El deterioro progresivo de la situación hizo que, en el año 395, TEODOSIO I dividiera el Imperio entre sus hijos HONORIO (Occidente) y ARCADIO (Oriente). El Imperio de Occidente se debilitó poco a poco por falta de emperadores sólidos y en el 476 se deshizo por completo al ser depuesto RÓMULO AUGÚSTULO por el caudillo germano ODOACRO, hasta entonces jefe de las tropas mercenarias imperiales y ahora proclamado rey por sus soldados. A partir de este momento comenzó una expansión constante de los pueblos bárbaros en occidente –visigodos, ostrogodos, lombardos, etc.- que convivirán con los restos del Imperio romano occidental hasta la desaparición total de éste.

Durante sus primeros años de reinado, ODOACRO buscó el reconocimiento del emperador de Oriente y llegó a gobernar en nombre de éste con el título de patricio. Cuando en el año 493 fue derrotado por TEODORICO, el nuevo rey continuó la política de acercamiento al emperador de Bizancio hasta conseguir el reconocimiento de ANASTASIO. La relación política entre ambos no fue fluida por las ansias expansionistas del rey, que, por temor a la pinza franco-bizantina, terminó por reconocer la soberanía del emperador sobre todos los territorios y gobernarlos en su nombre¹². El emperador JUSTINO reconoció a EUTARICO, hijo del rey, como legítimo sucesor al trono y las relaciones mejoraron, pero la muerte del heredero y el recibimiento en la corte bizantina de romanos descontentos con el rey terminaron por deteriorarlas de nuevo. La tensión entre romanos y godos en territorio itálico también creció sin control y TEODORICO inició una política de mano dura contra aquéllos¹³, que se saldaría con la ejecución de BOECIO y SÍMACO entre otros.

En Oriente, desde la división del Imperio, se había logrado repeler todos los ataques fronterizos y calmar la situación interna. La vida transcurrió sin grandes acontecimientos durante los años siguientes y sin destacar personaje alguno hasta que, a principios del siglo VI, surgió la figura de JUSTINIANO. A la muerte sin sucesor del emperador ANASTASIO en el año 518, se hizo con el trono JUSTINO, militar de gran prestigio en la guardia imperial y que contó desde un principio con su sobrino JUSTINIANO para dirigir el Imperio.

¹¹ Constancio II, sucesor de Constantino, influenciado por el arrianismo persiguió a los católicos, que sólo encontraron la paz con la llegada de Valentiniano I. Cfr. Ch. Dawson, op. cit., pp. 67-68.

¹² La amistad franco-bizantina se originó a la par que Teodorico subía al trono. Ese mismo año 493, Clodoveo, rey de los romanos y germanos en la Galia desde el 486, se convirtió al catolicismo. Con él se “inaugura la alianza entre los reyes francos y la Iglesia, que fue cimiento de la historia medieval y, posteriormente, dio lugar a la restauración del Imperio occidental bajo Carlomagno. Sus efectos inmediatos fueron los de facilitar la unificación de las Galias absorbiendo los reinos arrianos, y dar motivo al reconocimiento de Clodoveo por el gobierno imperial de Constantinopla como representante de la autoridad romana”. Ch. Dawson, op. cit., p. 117. Anastasio le concedería más tarde las insignias de magistrado romano tras la conquista de Aquitania a los arrianos.

¹³ “A las puertas de Verona –escribe Bardy- el gobernador godo había hecho derribar una iglesia católica, sin duda para completar la cadena de fortificaciones; pero el pueblo vio en ello un atentado a la libertad de cultos; hubo lugar a tumultos entre godos y romanos; Teodorico prohibió a éstos últimos que portasen armas, medida que incrementó el descontento. Los romanos se daban cuenta de que no eran un pueblo libre, como tantas veces se les venía repitiendo, y creyeron atisbar presagios precursores de persecución”. Cfr. G. Bardy, “Prólogo” a *La Consolación de la Filosofía* de Boecio. Porrúa, México, 1986, p. XXXIII. La persecución de los arrianos por parte de Justino recrudesció la persecución de los católicos por el rey a instancias de los funcionarios godos Conigasto y Trigüila.

En el año 527 subió al trono JUSTINIANO con tres ideas claras: como político, restaurar la unidad del Imperio, como cristiano, conseguir la unidad de la fe católica y, como legislador, la unificación del Derecho¹⁴. Con la confianza que le daba el sentirse representante de Dios en el Imperio, fue enfrentándose a todos sus enemigos. Logró imponer una paz definitiva a los persas (532), arrebatar el norte de África a los vándalos (535), Italia a los ostrogodos (553) y el sur de España a los visigodos (554). La capitalidad del Imperio, sin embargo, no volvería a Roma. Murió en el año 565 dejando el texto jurídico más importante de la Historia –el *Corpus Iuris Civilis*–, pero en el terreno religioso no sólo no logró la unidad deseada, sino que dio lugar a un nuevo enfrentamiento con Occidente al tratar de imponer al Papa una reconciliación con los monofisitas, protegidos de su mujer¹⁵.

2. La influencia del pensamiento cristiano en el mundo político

A diferencia del pensamiento griego, los cristianos no entendieron la comunidad política como un fin último, sino más bien como la vía adecuada para alcanzar la felicidad en este mundo y la salvación eterna. CONSTANTINO, a pesar de separar de forma absoluta los poderes civil y espiritual, había favorecido la incorporación de cristianos a los cargos públicos. Pensaba que si eran capaces de sacrificar sus vidas por unas creencias y entre éstas figuraba la exigencia de honestidad, justicia, rectitud, etc., también sería posible conseguir de ellos algo menos que su vida, su honradez en el desempeño de los cargos. Pero no le resultó sencillo, pues se topó con una corriente entre los cristianos que defendía la abstención de participación política por considerarla incompatible con la práctica del cristianismo a causa del ambiente de corrupción. Otra corriente, por el contrario, alentaba a la participación si con ello podía lograrse una sociedad más honesta.

SAN AMBROSIO fue clave para eliminar recelos y facilitar la relación entre el poder político y el poder espiritual¹⁶. La justicia y honestidad con que AMBROSIO, gobernador no cristiano de Liguria y Emilia, había resuelto los problemas suscitados entre católicos y arrianos hizo que, a la muerte del obispo de Milán AUSENCIO (año 374), fuera aclamado por el pueblo para sustituir al fallecido, aclamación confirmada posteriormente por el emperador VALENTINIANO I. Bautizado y consagrado obispo, influyó notablemente en GRACIANO –hijo de VALENTINIANO– y en TEODOSIO, general al que GRACIANO había confiado la parte oriental del Imperio¹⁷. TEODOSIO, consciente de que su poder no era absoluto y debía sujetarse a las exigencias de justicia, siguió en más de una ocasión los consejos de AMBROSIO, aun en contra de sus propias opiniones. Se estableció de modo claro una relación entre el poder civil y el poder espiritual: al mismo tiempo que se reconocía a cada uno su ámbito propio libre de interferencias, se aceptaba

¹⁴ Cfr. J.Mª Coma Fort, *Justiniano*, en *Juristas Universales*, cit., Vol. I, pp. 226-232.

¹⁵ Cfr. Ch. Dawson, op. cit., p. 141.

¹⁶ San Ambrosio fue deudor en gran medida de Cicerón –en particular de su *De officiis*– y Séneca, cuyas doctrinas reelaboró a la luz del pensamiento cristiano, aunque también manejó con soltura los escritos de la patrística oriental (Eusebio de Cesarea, san Basilio, los dos Gregorios, etc.).

¹⁷ “San Ambrosio era realmente un romano de romanos, nacido y educado en las tradiciones del servicio y funcionariado imperiales, que llevó al ministerio eclesiástico el espíritu y la pasión por el deber de un magistrado romano. Su dedicación al cristianismo no debilitó en lo más mínimo su lealtad a Roma, pues opinaba que la verdadera fe habría de ser fuente de nuevas energías para el imperio, y que tal como la Iglesia triunfó sobre el paganismo, el imperio vencería a los bárbaros”. Ch. Dawson, op. cit., p. 68.

otro ámbito en el que confluían los intereses de ambos y, en éste, siempre primaba la autoridad espiritual¹⁸. El pensador de esta época que más fielmente reflejó estas ideas fue SAN AGUSTÍN¹⁹, contemporáneo de SAN AMBROSIO.

2.1. *El pensamiento político de SAN AGUSTÍN*

Nació en Tagaste en el año 354. A los once años fue enviado por sus padres a Madaura para recibir clases de gramática y literatura latina y en el año 370 a Cartago para estudiar retórica. En esta ciudad renunció al cristianismo aprendido de su madre y comenzó a convivir con la mujer que dos años más tarde le daría un hijo.

Fascinado por el maniqueísmo, siguió esta corriente filosófica por entender que le proporcionaba una *verdad racional más lógica* de la vida y de cuanto le rodeaba²⁰. En el 374 regresó a Tagaste para enseñar gramática y un año más tarde decidió trasladarse a Cartago para impartir clases de retórica; allí permaneció hasta que en el año 383 viajó a Roma para continuar con sus enseñanzas en la capital del Imperio. Aunque disfrutaba con su docencia, la falta de formalidad de sus alumnos a la hora de pagar las clases hizo que aceptara una plaza pública de enseñanza de retórica en Milán.

Debilitadas sus creencias maniqueas, terminó por abandonar esta doctrina tras leer las obras neoplatónicas de PLOTINO y escuchar los sermones de SAN AMBROSIO en la catedral de Milán. La explicación del mal ofrecida por PLOTINO, no como algo negativo con entidad material sino como ausencia de bien, le hizo acercarse de nuevo al pensamiento cristiano, y en el año 386 se produjo su conversión. Dejó la enseñanza, se preocupó por su propia formación en el cristianismo y un año más tarde decidió regresar a África. La repentina muerte de su madre en Ostia le retuvo en Italia hasta el 388, año en que realizó el viaje para establecerse en Tagaste. Tres años más tarde fue ordenado sacerdote por el obispo de Hipona, ciudad en la que ocupó la sede episcopal tras la muerte de su titular en el año 396.

Tras una vida agotadora, murió en el año 430, durante el sitio de los vándalos sobre Hipona, después de escribir innumerables obras que se salvaron del incendio propagado por los sitiadores. Aunque la más importante para conocer su pensamiento político es *La Ciudad de Dios*, escrita entre los años 413 y 426 (veintidós libros), es necesario acudir también a las obras menores –sobre todo a las antidonatistas- para evitar interpretaciones erróneas de su pensamiento²¹.

¹⁸ Para Dawson, se situaba entre el pensamiento clásico y el medieval, y no dudaba en exigir al emperador responsabilidad por sus *actos injustos*, debiendo someterse en este sentido exclusivamente a las autoridades de la Iglesia. Por su parte, las autoridades eclesiásticas debían ser absolutamente libres en el gobierno de la Iglesia, sin intromisiones imperiales. Cfr. op. cit., pp. 69-70.

¹⁹ Es preciso tener en consideración que “Agustín de Hipona no es un teórico político en sentido estricto. Pero ello no obsta para que su influencia posterior en las construcciones políticas sea enorme. Su obra se convierte en la máxima referencia de la Edad Media anterior a Santo Tomás de Aquino, informando lo que se ha denominado desde el texto de Arquillière *el agustinismo político*”. J. Botella, C. Cañeque y E. Gonzalo (eds.), *El pensamiento político en sus textos. De Platón a Marx*. Tecnos, Madrid, 1998, pp. 71-72.

²⁰ Por ejemplo, la incongruencia –a su juicio- del cristianismo al explicar el bien y el mal, uno querido por Dios y el otro permitido, quedaba superada con la simple admisión de dos principios últimos, no de uno solo como defendía el cristianismo. Para los maniqueos el bien procedía de Dios, principio último de la luz, mientras que el mal procedía de Ahriman, principio último de las tinieblas. La lucha entre estos dos principios eternos era también eterna y se reflejaba en todo el universo; los conflictos del hombre procedían de su lucha cuerpo-alma, pues el primero derivaba del principio de las tinieblas, mientras que la segunda lo hacía del de la luz.

²¹ Advierte Truyol –siguiendo a Reuter- que el pensamiento político de san Agustín no puede ser estudiado solamente en *La ciudad de Dios*, sino en todas sus obras, pues de lo contrario se apreciaría erróneamente un enfrentamiento

Algunos autores atribuyen a SAN AGUSTÍN una concepción pactista de la sociedad, consecuencia inevitable de la corrupción de la naturaleza humana por el pecado original. Nada más lejos de la realidad. Al referirse al género humano –en el que reconocía la existencia de grandes desavenencias–, lo distancia nítidamente de las demás criaturas, pues ningún otro género de seres es “tan sociable por naturaleza” como el humano²². Esta natural inclinación del hombre a vivir en sociedad no era un mero instinto que le instaba a reunirse con otros de su especie como ocurría con los animales, sino que implicaba el establecimiento de una organización que posibilitara relaciones comunes presididas por la justicia. No sólo le movía en esta asociación la posibilidad de descubrir remedios para evitar su destrucción, sino que la necesitaba para su pleno desarrollo como persona. A esa inclinación la llamó SAN AGUSTÍN –como filósofo y teólogo- fuerza del alma²³, pues la tenemos como consecuencia de la ley eterna. Por ello, aunque no se hubiera dañado la naturaleza por el pecado, tarde o temprano hubiéramos constituido la sociedad, pues ésta no es el resultado del fracaso de nuestra naturaleza debilitada, sino el remedio positivo para evitar lo que hiciera peligrar nuestra realización personal y nuestra felicidad. El hecho de que en alguna ocasión aluda a una sociedad pactada, en la que mediante un contrato nos habríamos sometido a las leyes y al poder de los reyes, no puede entenderse como un fundamento contractualista de la sociedad, sino como una pretensión de mostrar el aspecto racional de tal unión, es decir, que libre y responsablemente aceptamos llevar hasta sus últimas consecuencias la inclinación natural a reunirnos, algo que los animales sólo podrían hacer de forma instintiva y limitada²⁴. Por esta razón, habría que partir de la familia como primera sociedad natural, que a medida que crece y se extiende puede desbordar el ámbito privado y alcanzar una relevancia pública. En este caso nos encontraríamos ante una multitud de hombres unidos no ya por unos lazos familiares, sino también por un vínculo social del que derivan unas exigencias para el mantenimiento de la paz y la armonía en la convivencia²⁵. En esta visión se aprecia gran similitud con el pensamiento ciceroniano, que sin duda conocía en profundidad.

Lo que no niega SAN AGUSTÍN es que ciertamente el pecado original tuviera trascendencia para la posteridad, pues fue la causa de la ignorancia y de la falta de dominio sobre las pasiones personales y, por tanto, de la necesidad de un sometimiento a una *autoridad* que pudiera velar por el respeto mutuo entre todos los ciudadanos. De no haber existido el pecado –entendía SAN AGUSTÍN- no hubiera sido necesaria la coacción y el sometimiento de unos a otros, pues apreciaríamos con claridad el bien

entre Iglesia y Estado que no se corresponde con las ideas agustinianas, algo que ya ocurrió entre los medievales cuando lo utilizaron para enfrentar poder pontificio y poder imperial. Cfr. A. Truyol, *El Derecho y el Estado en San Agustín*. Revista de Derecho Privado, Madrid, 1944, pp. 121-122.

²² *La ciudad de Dios*, XII, 27, 1: “Nihil enim est quam hoc genus tam discordiosum vitio, tam sociale natura”. Más adelante, en el XIX, 12, 2, afirma que entre los seres que habitan en la tierra es el hombre el que busca con mayor ahínco la compañía pacífica de los demás (“Quanto magis homo fertur quodammodo naturae suae legibus ad ineundam societatem pacemque cum hominibus, quantum in ipso est, omnibus obtinendam”).

²³ “¡Mira cómo el universo mundo está ordenado en la humana república: por qué instituciones administrativas, qué órdenes de potestades, por qué constituciones de ciudades, leyes, costumbres y arte! Todo esto es obra del alma, y esta fuerza del alma es invisible”. In *Joannis Evangelium*, VIII, 2.

²⁴ Cfr. A. Truyol, *El Derecho y el Estado en San Agustín*, cit., pp. 113-133. Analiza aquí las corrientes pesimista y optimista de la concepción agustiniana del Estado. La primera, en la que se sitúa un buen número de pensadores del XIX, mantiene que el Estado para San Agustín es negativo y fruto del pecado. La segunda, en la que Truyol sigue a Reuter, Carlyle, Troeltsch, Recasens, Schilling, Baumgartner, Gilson, Holstein, Corts, Dempf, etc., considera que el Estado puede ser consecuencia del pecado, pero como realidad positiva, como el remedio a los daños originados en la naturaleza humana por aquél. Cfr. también A. Truyol, *San Agustín*, en *Juristas Universales*, cit., Vol. I, p. 222.

²⁵ Cfr. *La ciudad de Dios*, XV, 8, 2.

común y el obrar con justicia como algo imprescindible para alcanzar nuestra finalidad última.

El hecho de que fuera necesaria esa autoridad y coacción no significaba que se pudiera ejercer un poder arbitrario. En clara sintonía con el pensamiento platónico, afirmaba que “en la casa del justo hasta los que mandan sirven a aquéllos a quienes parece que mandan, porque no les mueve la codicia o el afán de gobernar a otros, sino el propio ministerio de cuidar y mirar por el bien de los demás, ni obran por ambición de reinar, sino por caridad”²⁶. Sin embargo, no ignoraba la existencia de ciudadanos que, habiendo llegado a ostentar el poder político, lo ejercieron injustamente y en beneficio propio exclusivamente. Este tipo de poder despótico, que se ha dado en todos los tiempos y continuará existiendo siempre, sí es una de las consecuencias del pecado, que introdujo el desorden en la naturaleza humana²⁷. Al comentar el pasaje del *Génesis* I, 26, sobre el dominio del hombre, SAN AGUSTÍN advertía que tal dominio estaba referido exclusivamente a los animales (peces, aves y bestias), si bien se podía considerar más razonable –como ya lo había presentado, por ejemplo, ARISTÓTELES- que los mejor dotados debieran asumir la dirección de los demás y que éstos se dejaran gobernar por los más preparados, sin que ello pudiera significar en ningún caso una reducción a la servidumbre de los menos dotados²⁸.

Todas estas ideas dieron pie a SAN AGUSTÍN para plantear su pensamiento sobre la Humanidad partiendo de la existencia de dos ciudades imaginarias –la celeste y la terrenal- a las que denominó Jerusalén y Babilonia. El hombre podía pertenecer a una u otra libremente según su preferencia por amar a Dios y someterse a sus leyes o su preferencia por los bienes materiales y su amor propio. Aunque algunos autores posteriores identificaron estas dos ciudades con instituciones reales –con la Iglesia visible y con el Estado pagano-, no fue ésta la intención de SAN AGUSTÍN, que tan sólo quería poner de relieve la diferencia entre una sociedad en la que imperaba la justicia, la paz y el orden, y otra sociedad que carecía de tales características²⁹. Con esta diferenciación podía mostrar fácilmente la importancia de la conducta personal, pues lo que quería indicar SAN AGUSTÍN era que, con independencia del lugar en que se viviera, cualquier persona de vida honrada pertenecía a la Ciudad de Dios³⁰, mientras que los deshonestos, aunque fueran eclesiásticos, pertenecerían a la Ciudad de Babilonia. Quedaba a salvo de este modo la individualidad de la persona: cada individuo era libre de perseguir los fines que creyera convenientes, pero era responsable de su decisión.

²⁶ *La ciudad de Dios*, XIX, 14.

²⁷ Cfr. A. Truyol, *El Derecho y el Estado en San Agustín*, cit., pp. 141-142. Más adelante afirma que para san Agustín “en el orden actual de la naturaleza caída, el principal cometido del poder es asegurar la paz social. Por ello, tiene el poder a su cargo regular la vida terrena inspirándose en la ley eterna” (p. 145).

²⁸ Cfr. *La ciudad de Dios*, XIX, 15 y las *Quaestiones in Heptateuchum*, I, 153: “Est etiam ordo naturalis in hominibus, ut serviant feminae viris, et filii parentibus; quia et illic haec justitia est ut infirmior ratio serviat fortiori. Haec igitur in dominationibus et servitutibus clara justitia est, ut qui excellunt ratione, excellant dominatione: quod cum in hoc saeculo per iniquitatem hominum perturbatur, vel per naturarum carnalium deversitatem, ferunt justitiam temporalem perversitatem, in fine habituri ordinatissimam et sempiternam felicitatem”.

²⁹ En ocasiones san Agustín utilizó las expresiones “ciudad de Dios” y “ciudad de la tierra” para referirse a la Iglesia y al Estado respectivamente, pero de ello no se puede inferir una identificación plena en toda su obra. Tanto una como otra deben realizar la justicia para ser consideradas como ciudad de Dios, pues de lo contrario ambos quedarían identificados con la ciudad de la tierra. Cfr. *La ciudad de Dios*, XII, I, 1; XV, I, 35; XVIII, 2 y 47; etc.

³⁰ Por ello, cualquier cristiano podía desempeñar las más variadas funciones en el Estado pagano romano, siempre que lo hiciera con rectitud, honestidad y justicia. Este pensamiento no pasó inadvertido a los altos funcionarios romanos de la época, que comenzaron a seleccionar entre sus subordinados a los cristianos para cargos de confianza por su honestidad en el trabajo.

En cuanto a la relación entre el Estado y la Iglesia, SAN AGUSTÍN entendía que ambas instituciones eran independientes, aunque estaban implicadas en el mismo fin de conseguir un buen ciudadano y, por ello, la relación entre ellas era necesaria. Había un matiz: el *Estado* constituía una sociedad imperfecta, necesaria para la convivencia, pero incompleta, pues su cometido era asegurar la paz externa, la relación entre los hombres, pero no tenía como finalidad la felicidad eterna. Como teólogo y cristiano consecuente, no admitía la simple convivencia pacífica como fin último, sino que ponía la meta en alcanzar la paz de Dios³¹. En esto superaba la visión aristotélica, que se conformaba con la paz temporal como fin último. Por ello no era extraño que en el pensamiento agustiniano se presentara a la comunidad política como una vía necesaria –pero vía al fin y al cabo– para alcanzar la verdadera felicidad que supone la paz con Dios, lo que implicaría el sometimiento del *Estado* a las exigencias de orden sobrenatural cuando de ello dependiera tal felicidad³². Por ello, para SAN AGUSTÍN la Iglesia, que contiene todos los principios cristianos, era la única sociedad perfecta y debía tener una consideración superior al *Estado*, sin que ello significara, como ya hemos manifestado, que no pudiera haber personas deshonestas en la Iglesia, sino que esa deshonestidad personal no podía desvirtuar la perfección de la Iglesia como sociedad.

Tal perfección y superioridad implicaba que la Iglesia debía *informar* con sus principios a la comunidad política para que ésta lograra una justicia plena, pero sin quedar sometida por completo a la Iglesia. Los fines de una y otra estaban relacionados, pero el fin del *Estado* no era hacer santos a sus ciudadanos, sino buenos ciudadanos, por lo que debía tener cierta independencia en los aspectos contingentes de la sociedad, en los organizativos, etc.³³ Todas sus actuaciones debían estar presididas por la justicia y, por ello, su misión consistía también en facilitar que cada ciudadano pudiera alcanzar verdaderamente “lo que le correspondía”: no se podría llamar *Estado* a la organización en la que no se lograra esta justicia, pues “sin la justicia ¿qué son los reinos sino grandes atrocinos?”³⁴.

A pesar de esta clara exigencia, no se planteó aún la legitimidad de deponer al gobernante que hubiera degenerado en tirano. A lo largo de los siglos IV y V hicieron acto de presencia en las esferas de poder innumerables tiranos –tal como hoy los entendemos– y pasaron a la Historia como tales, pero sólo se consideró tiranos en sentido estricto a quienes habían accedido al poder sin legitimidad, sin título justo, no aquéllos que lo ejercieron arbitraria e injustamente. SAN AGUSTÍN consideraba que éstos eran tan sólo una prueba permitida por Dios y, por tanto, no cabía resistencia lícita contra ellos, salvo la legítima defensa³⁵. No fue, sin embargo, quien defendió con más

³¹ Cfr. *La ciudad de Dios*, XIX, 14.

³² Así afirmaba en *Sermón* 62, 5, 8 que “la patria está por encima de los padres, y no ha de escucharse a éstos si ordenan algo contra ella; pero Dios está por encima de la patria, por lo que no ha de prestarse oídos a la patria, si contra Dios ordena algo”. Él tenía muy reciente las persecuciones contra los cristianos a causa de su negativa a adorar al emperador y rendir culto al Estado, como había sido lo normal hasta Constantino.

³³ Sin embargo, no era tan independiente como para olvidarse de que existían fines de la persona más importantes que el simple vivir en sociedad. Para Truyol “la Ciudad de Dios, lejos de implicar un menoscabo del Estado, le presta, por el contrario, la base auténtica de su solidez, ya que las virtudes cristianas son infinitamente más eficaces para asegurar la paz que el simple temor a la coacción estatal”. *El Derecho y el Estado en San Agustín*, cit., p. 186.

³⁴ *La ciudad de Dios*, IV, 4. Algunos autores han estimado, a partir de esta afirmación, que san Agustín negó la consideración de verdadero Estado a Roma y a cualquier organización social pagana, pues la justicia plena exige el culto a Dios, pero la definición que nos ofrece del mismo como “reunión de una multitud racional unida por la comunión y la conformidad de los objetos que ama” (*La ciudad de Dios*, XIX, 24), sin referencia a tales exigencias de culto a Dios, evita esa posibilidad. Cfr. A. Truyol, *El Derecho y el Estado en San Agustín*, cit., pp. 157-168.

³⁵ Cfr. *La ciudad de Dios*, V, 19 y J. Botella, C. Cañeque y E. Gonzalo (eds.), op. cit., p. 73 y 74.

fuerza estas ideas; SAN AGUSTÍN sólo siguió la corriente desarrollada por EUSEBIO DE CESAREA, LACTANCIO y TEMISTIO, que vieron al emperador como “soberano por la gracia de Dios, su representante, su vicario en la tierra, para desembocar, por fin, en la idea de la vocación divina del monarca, *como fuente y origen de su autoridad*”³⁶, por lo que nadie podía oponer resistencia legítima a esa autoridad. La injusticia de un monarca no legitimaba su deposición, sino que habría que ver en ello un castigo divino pasajero.

También es característico del pensamiento político agustiniano –como afirmó TRUYOL– desligar Imperio y protección del cristianismo. Desde CONSTANTINO se había concebido el Imperio como principal protector de la Iglesia, pero SAN AGUSTÍN entendió que ningún gobierno humano podía ser eterno, de modo que sólo la Providencia podía mantener y extender el cristianismo con independencia de quien ostentara el poder temporal y de cuál fuera el pueblo dominante en cada momento histórico. Sus discípulos, en especial PABLO OROSIO, desarrollaron más extensamente estas ideas³⁷.

De los estoicos, SAN AGUSTÍN tomó la división de la ley en eterna, natural y humana. Pero a diferencia de ellos, no defendió que la ley eterna fuera el destino al que todo ser estaba sometido, sino que era el orden de la creación establecido por Dios. La ley natural era un reflejo de la eterna y recogía lo propiamente humano; el hombre podía conocerla mediante su razón buscando en su corazón, donde la lleva impresa. En cuanto a la ley humana, debía ser siempre respetuosa con la ley natural, pues de lo contrario estaría justificada su desobediencia³⁸.

En el campo de la ética, el pensamiento agustiniano se asemejaba al pensamiento griego al proponer una ética eudemonista, es decir, la conducta humana sería recta cuando reportara felicidad, pero no una felicidad consistente en ausencia de dolor, en salud corporal, en una mera convivencia honesta, etc., sino en la rectitud moral: “una vida buena y honesta no se forma de otro modo que mediante el amar, como deben amarse las cosas que deben amarse, a saber, Dios y nuestro prójimo”. Esta ética, por tanto, debía llevar a todos a considerar los intereses propios en función del interés de la sociedad, y no al contrario.

2.2. *El pensamiento político posterior a SAN AGUSTÍN*

Destacan, entre los pensadores posteriores, BOECIO, CASIODORO y SAN ISIDORO DE SEVILLA. Su mérito consiste, fundamentalmente, en haber logrado la transmisión del pensamiento griego y cristiano que predominó después en la Edad Media. A través de ellos llegaron las ideas aristotélicas y platónicas, así como el pensamiento de SAN AGUSTÍN, de ORÍGENES, de TERTULIANO, etc.

ANICIO MANLIO SEVERINO BOECIO nació en Roma hacia el año 480 en el seno de una familia aristocrática que contaba entre sus miembros con dos efímeros emperadores

³⁶ J. Orlandis, “En torno a la noción visigoda de tiranía”, en *AHDE* (1958), p. 26.

³⁷ Cfr. A. Truyol, *De los orígenes a la Baja Edad Media*, cit., pp. 274-275. Las ideas providencialistas fueron recogidas –por encargo expreso de san Agustín– por el sacerdote hispano Pablo Orosio en sus *Historiae adversus paganos* (417/418), donde manifiesta claramente que era la Providencia “la que sabiamente da y quita el poder a los hombres y a los pueblos”. También Salviano recogió estas ideas en su *De gubernatione Dei* a mediados del siglo V.

³⁸ No es cierto que san Agustín instara en general a la desobediencia del derecho romano por ignorar el principal deber de justicia de dar culto al Dios verdadero. Solamente apeló a la idea –ya tradicional– de que una ley injusta, v.gr. por idólatra, no obligaba en conciencia, como tampoco lo hacían aquellas cuyo contenido fuera contrario a las exigencias de la ley natural. Cfr. J. Hervada, *Historia de la Ciencia del derecho natural*, cit., pp. 106-107.

y un Papa³⁹. Tras la prematura muerte de su padre –Prefecto del pretorio con ODOACRO y cónsul durante el año 487-, se encargó de su educación un buen amigo de la familia, QUINTO AURELIO MEMMIO SÍMACO, con cuya hija se casaría más tarde. A los dieciocho años inició una serie de viajes para completar su formación; en sus escritos se aprecia la admiración por el aristotelismo y el platonismo que, gracias a su dominio perfecto de las lenguas latina y griega, aprendió directamente de los textos de AMONIO y de PORFIRIO.

Comenzó pronto su vida política como senador en Roma, aproximadamente a la edad de veinticinco años; a los treinta ya había recibido los nombramientos de Prefecto del pretorio y cónsul. La confianza del rey en su honestidad facilitó hacia el año 522 su acceso al cargo de *magistratus officiorum*, que desempeñó siempre con honradez. En su *De consolatione*, I, pr. 4, tras haber sido injustamente acusado de traición por sus enemigos, advierte que no había desempeñado función pública alguna “fuera del bien común..., de ahí esos desacuerdos profundos e irremediables con los malvados y con los poderosos, las llamadas, siempre desoídas, en defensa del derecho”. En este pasaje enumera las ocasiones en que puso en peligro su propia vida por defender la justicia en contra de los corruptos, motivo de enemistad con los más altos cargos de la corte⁴⁰.

La interceptación de unas cartas comprometedoras del senador ALBINO al emperador de Bizancio motivó en el año 523 la imputación de aquel por alta traición. BOECIO asumió su defensa ante el rey TEODORICO, pero éste lo hizo partícipe de la misma acusación apoyándose en las declaraciones de sus enemigos (BASILIO, OPILIÓN y GAUDENCIO), y añadió el delito de sacrilegio. Fue decapitado en el 524, tras un año de prisión; su suegro corrió la misma suerte un año más tarde. En esta decisión influyó el hecho de que BOECIO fuera católico y el rey arriano.

La relevancia de este pensador romano radica fundamentalmente en haber sido buen transmisor del pensamiento griego y cristiano de su época. Tradujo algunas obras de ARISTÓTELES, a quien trató de armonizar con el pensamiento neoplatónico. Dejó también, con su propio ejemplo, un modelo claro del ciudadano que SAN AGUSTÍN había situado en su Ciudad de Dios: aquél que colabora con la sociedad de un modo honesto y justo, y rehúsa el poder cuando se cometen injusticias, como ocurrió con TEODORICO. Escribió numerosas obras filosóficas –traducciones en muchos casos, y comentarios a las mismas- y teológicas; la más importante de ellas fue su *Consolación de la filosofía*, escrita durante su estancia en la cárcel y en la que dejó fluir las ideas que habían marcado su vida tras las múltiples lecturas de los clásicos⁴¹.

Su discípulo CASIODORO (485-578) fue fiel reflejo de su maestro tras su conversión. Ejerció múltiples cargos políticos con honestidad, hasta que, cansado de las intrigas palaciegas, se retiró para llevar una vida casi monástica y dedicada a los escritos filosóficos. Con sus panegíricos a los reyes TEODORICO, EUTARICO y ATALARICO trató

³⁹ Los emperadores fueron Petronio Máximo (marzo a mayo del 455), asesinado por las tropas de Genserico cuando tomaron Roma, y Olibrio (abril a noviembre del 472). Félix III ocupó el solio pontificio entre los años 483 y 492, tras enviudar. Años más tarde un bisnieto seguiría sus pasos, convirtiéndose en San Gregorio Magno.

⁴⁰ Apunta Bardy que colaboró honestamente buscando “que siempre y por doquier se respeten las exigencias de la justicia más estricta. Por eso no ha dudado en ser duro con los concusionarios, con los hambreadores, con los rapaces de cualquier orden y de cualquier tamaño”. Cfr. G. Bardy, Prólogo, cit., p. XI.

⁴¹ Afirma Bardy que “Cicerón y Séneca entre los latinos, pero también Aristóteles y los estoicos y los neoplatónicos y los estudios de medicina le han prestado numerosas ideas (el libro II es predominantemente estoico, el III tiene mucho del primer Aristóteles, los últimos son más bien neoplatónicos). Pero el gran movimiento íntimo, la dialéctica interior es platónica y agustiniana: agustiniana especialmente el ansia de resolver el pavoroso problema del libre albedrío y la fe en la plegaria y en el confiado abandono en Dios”. Cfr. Prólogo, cit., p. XXXVII.

de justificar la continuidad entre el Imperio romano y el reino ostrogodo para reforzar y legitimar la autoridad de los reyes como sucesores de los emperadores romanos. Tras la conversión al catolicismo, abandonó los cargos políticos por su disconformidad con el modo de proceder de las autoridades civiles, seguidoras del arrianismo. En sus escritos se aprecia la influencia tanto de los filósofos griegos como de los pensadores cristianos, al igual que en los de su maestro⁴².

Por último, ISIDORO DE SEVILLA fue el más relevante transmisor de todas estas ideas que llegaron a la Edad Media. De familia originaria de Cartagena, adquirió desde pequeño una gran formación gracias al empeño de su hermano LEANDRO, responsable de su educación tras la muerte de sus padres. Se calcula que sólo de sus *Etimologías* se publicaron más de diez mil ejemplares; se difundió por toda Europa⁴³ junto a su *Libro de las Sentencias*. Su muerte acaeció en el año 636 siendo obispo de Sevilla, ciudad en la que llevó a cabo importantes reformas organizativas. Extendió por toda la península el pensamiento agustiniano sobre la primacía de la Iglesia en las cuestiones políticas si de ello dependía la salvación de sus fieles, reservando a la exclusiva competencia de la autoridad civil todo aquello que no pusiera en peligro tal salvación.

SAN ISIDORO vivió la época de consolidación del reino visigodo en la península ibérica tras su derrota en territorio franco en el año 517⁴⁴. Poco a poco había afianzado su dominio sobre las tierras hispanas, no sin hacer frente a los reiterados intentos de invasión de los francos, a las revueltas de los vascones y a las guerras fratricidas –entre AGILA y ATANAGILDO (552-555) o entre HERMENEGILDO y LEOVIGILDO (580-584), por ejemplo⁴⁵. Desde que en el año 600 sustituyera a su hermano LEANDRO en la sede episcopal hispalense, SAN ISIDORO participó en cuestiones de gran trascendencia para el Reino junto a los diversos monarcas que fueron sucediéndose: RECAREDO, artífice de la unificación religiosa (fallecido en el 601), LIUVA II (601-603), WITÉRICO (603-610), GUNDEMARO (610-612), SISEBUTO (612-621), RECAREDO II (621), SUÍNTHILA (621-631) y SISENANDO (631-636). Tres años antes de su muerte, SAN ISIDORO presidió el IV Concilio de Toledo, en él quedó plasmada su doctrina política. Junto a las cuestiones religiosas, se trataron otras que afectaban a la autoridad civil y a la eclesiástica al mismo tiempo, como la necesidad de un gobierno conjunto del reino por el rey, la aristocracia y el episcopado. También se aprobó la constitución del denominado concilio general o *nacional* –que se reuniría cuantas veces fuera necesario–, así como el procedimiento de sucesión al trono y las garantías legales que debían asistir a las familias salientes de los cargos políticos cuando se produjera una sucesión en el trono⁴⁶.

⁴² Fundó un monasterio en Calabria, en el que se refugió. Allí redactó las *Instituciones* y las *Cartas seculares*, en las que diseñó un plan de formación basado en el saber clásico que había perdurado hasta el bajo imperio romano. Cfr. Ch. Dawson, op. cit., pp. 89-90.

⁴³ Tuvo una trascendencia determinante para el pensamiento medieval, en particular en lo concerniente a la concepción del derecho natural y de la libertad. Cfr. “El desarrollo de la idea de libertad personal en la escolástica”, en F. Carpintero y otros, *El derecho subjetivo en su historia*. Universidad de Cádiz, 2004, pp. 35 y ss.

⁴⁴ Los visigodos constituyeron en el año 418 el Reino Tolosano, con capital en Toulouse, aunque con cierta rivalidad por parte de los francos, situados al norte del Loira. El año 517 el ejército de Clodoveo derrotó al de Alarico II en la batalla de Vouillé reunificando toda la Galia romana –salvo la Galia Narbonense– en el Reino de los francos; los derrotados –muerto su rey– emigraron hacia la península ibérica para establecer un nuevo reino.

⁴⁵ A finales del siglo VI y principios del VII, una sucesión de guerras *menores* internas terminaron por unificar todos los territorios. Cfr. J. Orlandis, *La vida en España en tiempos de los godos*. Rialp, Madrid, 1991, pp. 144-145.

⁴⁶ Ocupaba el trono Sisenando, sucesor de Suínthila (621-631) por aclamación popular. Éste había logrado la primera unificación de la península ibérica, pero por diversos hechos fue depuesto del trono. La línea de colaboración en el gobierno del reino fue seguida más tarde por Recesvinto hasta el año 672, en que murió.

SAN ISIDORO desarrolló la doctrina sobre la naturaleza del poder real, en la que se aprecian ideas de la Antigüedad clásica y bíblicas⁴⁷. Con ella pretendía fundamentar el poder del rey en el Reino de Toledo, extendido ya a toda la Península. El monarca debía ser ungido para adquirir el carácter sagrado y la legitimidad como rey. La sangre no era el fundamento principal de la sucesión en el trono, sino la unción, que debía quedar recogida con precisión como la fecha en que el monarca iniciaba su reinado, aunque ya se hubiera producido la sucesión material. El canon 75 del IV Concilio de Toledo establecía que “muerto pacíficamente el príncipe, los magnates de todo el pueblo, en unión con los obispos, designarán de común acuerdo al sucesor en el trono”. La práctica seguida hasta entonces, al igual que hicieran los emperadores romanos, había sido la de asociar al trono a un sucesor en vida del monarca, de modo que a su muerte no hubiera que recurrir a una verdadera elección, sino que el asociado se hacía cargo del trono con el asentimiento del pueblo. Diversas circunstancias dieron lugar a la aprobación de este nuevo sistema de elección en el año 633, retocado en los posteriores V, VI y VIII concilios toledanos. Una vez elegido, el monarca leía en la iglesia palatina el juramento de fidelidad al pueblo y adquiría el compromiso de gobernar con justicia. A continuación se arrodillaba y el obispo lo ungía con el óleo sagrado, que lo hacía intocable como elegido de Dios para gobernar. Por último, tanto el pueblo como los magnates correspondían al juramento de fidelidad de forma personal⁴⁸.

Pero esta legitimidad que otorgaba la unción no lo era todo para la monarquía; debía ir acompañada de legitimidad en su ejercicio, constitutivo también del verdadero poder real. Por ello afirmaba SAN ISIDORO que *rex eris si recte facies et si non facies non eris...*⁴⁹, serás rey si obras rectamente y, si no, no serás rey, sino un tirano, aunque mediara unción. En la obra isidoriana se puede apreciar por primera vez fundamentada la distinción entre la tiranía como la autoridad ilegítima por carecer de título y la tiranía como el ejercicio injusto de un poder legítimo. A la primera se refiere en sus escritos históricos, mientras que la segunda aparece claramente en sus *Etimologías* y en sus *Sentencias*. Algunos hechos históricos acaecidos en su época nos ofrecen una idea más aproximada de este doble concepto de tiranía. El primero de ellos se produjo a mediados del siglo VI y quedó recogido en su *Historia Gothorum*. En ella nos presenta a AGILA como monarca déspota de los visigodos, carente de talla humana en el respeto hacia los demás y excesivamente cruel con sus enemigos. En el año 551 se dirigió hacia Córdoba para someter la ciudad con unas tropas tan numerosas que hacían presuponer una fácil victoria; sin embargo, la profanación del sepulcro de SAN ACISCLO enfureció tanto a los cordobeses, que derrotaron al rey. ATANAGILDO aprovechó estas circunstancias y se alzó en Sevilla contra AGILA, al que finalmente darían muerte sus propios soldados para someterse al primero. Los cronistas de la época no pasaron por alto los desmanes de AGILA, presentándolo como un rey injusto, pero en ningún momento fue tenido por tirano, pues gozaba de título legítimo para el poder que ostentaba. En cambio, sí que se

⁴⁷ Cfr. A. Truylol, *De los orígenes a la Baja Edad Media*, cit., pp. 276-277.

⁴⁸ Cfr. J. Orlandis, *La vida en España en tiempos de los godos*, cit., pp. 85-86 y 88-89. Recoge una de las primeras elecciones monárquicas siguiendo este sistema, la de Wamba. Muerto Recesvinto inesperadamente en el 672 fuera de Toledo (en la villa de Gérticos, Extremadura), los magnates que le acompañaban eligieron como sucesor a Wamba, hombre de gran prestigio en la corte. Aceptó muy a su pesar, pero con la condición de ser ratificada tal elección por los magnates que permanecían en Toledo. Después de recibir la conformidad de éstos, se procedió a su unción.

⁴⁹ *Sentencias*, III, 48: “Reges a recte agendo vocati sunt, ideoque recte faciendo regis nomen tenetur, peccando amittitur”. *Etimologías*, IX, 3: “Recte igitur faciendo regis nomen tenetur, peccando amittitur. Unde et apud veteres tale erat proverbium: rex eris si recte facies, si non facies non eris”.

tuvo a ATANAGILDO como tirano tras su levantamiento en Sevilla, hasta que legitimó su poder con la aceptación de los súbditos⁵⁰.

Otro suceso de trascendencia ocurriría años más tarde. Muerto ATANAGILDO, le sucedieron LIUVA y LEOVIGILDO tras repartir los territorios, pero el fallecimiento del primero al poco tiempo hizo que el segundo los reuniera de nuevo bajo su poder. En el año 573 asoció al trono a sus dos hijos, HERMENEGILDO y RECAREDO. HERMENEGILDO, autoproclamándose rey de la Bética, se levantó contra su padre en el año 579 a fin de terminar con la persecución de los católicos⁵¹; tras cinco años de guerra civil y con la promesa de que su familia sería respetada, se entregó a las tropas de su padre. En el año 584 murió en Tarragona a manos de su carcelero –ejecutado más tarde por RECAREDO– y su mujer moriría camino de Constantinopla, donde iba a ser acogida. SAN ISIDORO no dudó en calificar a SAN HERMENEGILDO, a pesar de su buena intención, como tirano en su *Historia Gothorum* (“Hermenegildum deinde filium imperiis suis tyrannizantem obsessum exsuperavit”), pues la legalidad respaldaba el poder de su padre aunque hubiera iniciado una persecución injusta contra los católicos. La misma opinión expresó JUAN DE BÍCLARO, otro cronista de la época, en su *Biclaensis Chronica*.

Menos clara resulta la deposición de SUÍNTILA, que MENÉNDEZ PIDAL atribuyó a su gobierno injusto⁵². Este historiador consideraba que en esta deposición quedó patente la vitalidad del concepto isidoriano de tiranía como gobierno que deviene injusto después de haber accedido al poder con título legítimo. Sería el concepto recogido en las *Etimologías* y en las *Sentencias* y que a juicio de MENÉNDEZ PIDAL fue aprobado en el IV Concilio de Toledo, legitimando la posible deposición del rey por incurrir en tiranía. Pero esta consideración ha sido cuestionada por otros investigadores. Años antes del Concilio, SISENANDO había encabezado una insurrección militar contra el rey, que –entre otras maniobras– había tratado de asegurar irregularmente la sucesión de su hijo. SISENANDO, ayudado por el rey franco DAGOBERTO, logró ocupar el trono por la fuerza y fue tachado de tirano. Un siglo más tarde un anónimo clérigo mozárabe, autor de la *Continuatio Hispana*, recogía en su obra el sentir popular: SISENANDO había llegado al poder de forma irregular, arrebatando a SUÍNTILA el poder real de forma ilegítima y tiránica⁵³. ORLANDIS no coincide con la interpretación realizada por MENÉNDEZ PIDAL; entiende que “el Concilio no se limita, como el rigor de la teórica isidoriana exigiría, a declarar simplemente que el monarca encausado había perdido el

⁵⁰ Cfr. J. Orlandis, *En torno a la noción visigoda de tiranía*, cit., pp. 34-35, y *Semblanzas visigodas*. Rialp, Madrid, 1992, pp. 17 y ss. Hay que aclarar que Atanagildo consiguió la aprobación de sus súbditos porque éstos no deseaban que se llegara a producir el desembarco de bizantinos en la Península. El tirano, antes de lograr su objetivo, había solicitado la ayuda de los bizantinos para someter a los que se le oponían y llegaron a desembarcar. Pero los súbditos del rey Agila le dieron muerte y se sometieron a Atanagildo para evitar el dominio bizantino. Atanagildo estableció la capital en Toledo y reinaría hasta el año 568.

⁵¹ Leovigildo, viudo y padre de Hermenegildo y Recaredo, contrajo matrimonio con Goswintha, viuda de Atanagildo y convencida arriana que odiaba a muerte a los católicos. La reina preparó el matrimonio de Hermenegildo con su nieta Ingunda –hija de Sigeberto I de Austrasia– pensando en que ésta apostataría de su fe católica; al no conseguirlo se convirtió en su mayor enemiga, hasta el punto de trasladarse el joven matrimonio a Sevilla para evitar las crueldades de Goswintha. En Sevilla, Hermenegildo trabó amistad con san Leandro –hermano de san Isidoro– y se convirtió al catolicismo. Las intrigas de su madrastra no cesaron y Hermenegildo terminó por alzarse contra su padre para evitar las injusticias que se estaban cometiendo, pero al final le costaría la vida. A los dos años de su muerte, subiría al trono su hermano Recaredo y se convertiría al catolicismo en el año 587, y con él todo su reino. Cfr. J. Orlandis, *En torno a la noción visigoda de tiranía*, cit., pp. 30-34.

⁵² R. Menéndez Pidal, *Historia de España, III, La España visigoda*. Madrid, 1940, Introducción, p. XXXIX. Cit., por J. Orlandis, *En torno a la noción visigoda de tiranía*, cit., p. 12.

⁵³ “Sisenandus in era DCLXVIII... per tiranidem regnum Gothorum invaso, quinquennio regali locatus est solio”. Cit. por J. Orlandis, *En torno a la noción visigoda de tiranía*, cit., p. 38.

nombre y la calidad de rey por su conducta injusta y tiránica, sino que fundamenta la legalidad de la deposición en la misma voluntad de SUÍNTHILA”⁵⁴, que, abrumado por el peso de sus crímenes y abandonado por los suyos, decidió ceder el trono para evitar el derramamiento de sangre. Para ORLANDIS, los Padres Conciliares no aplicaron la doctrina isidoriana, sino que, conscientes de que en el futuro podían aparecer reyes injustos, esbozaron las características de un buen gobierno y las condiciones que podrían ser exigidas a un rey. “Mas de ahí no se pasa. Sobre ellos (los tiranos) se invoca el juicio de Dios, la condenación de Cristo Señor, pero para nada se habla de un derecho de resistencia o de un procedimiento de deposición del soberano”⁵⁵. La doctrina de SAN ISIDORO quedaba así relegada al ámbito de los principios teóricos en esta época.

Los reyes de estos siglos ostentaron todo el poder, aunque permitieron a la nobleza de su reino la colaboración en tareas administrativas y de gobierno. Esta idea de poder absoluto fue más acusada aún en la Francia merovingia⁵⁶, donde sólo a partir del siglo VII logró la aristocracia limitar en parte el poder del monarca. Este poder absoluto dio lugar en ocasiones a que se produjeran síntomas de cesaropapismo en Occidente. Uno de los ejemplos más destacados fue el del rey visigodo SISEBUTO, que –tras años de guerra con el objetivo de recuperar los territorios hispanos en manos de los bizantinos– logró un acuerdo con el patricio CESARIO para evitar más derramamiento de sangre. Monarca erudito, SISEBUTO reinó entre los años 612 y 621 clemente, sabia y justamente, y no sólo pidió a SAN ISIDORO que redactara varios escritos importantes, sino que él mismo contribuyó en la tarea. Pero no se conformó con pedir ayuda a la Iglesia, sino que se implicó excesivamente en asuntos religiosos que no le correspondían y obligó a los obispos a realizar determinadas actuaciones en su reino, convirtiéndose en uno de los primeros representantes del cesaropapismo occidental. En esta línea y contra la voluntad de SAN ISIDORO, obligó a los judíos a una conversión forzosa, modo de actuación que sería deslegitimado más tarde en el IV Concilio Toledano⁵⁷.

Otro rasgo de la mentalidad de la época fue la concepción del reino como patrimonio del monarca, manifestada en la sucesión regia según los principios del derecho privado y en la facultad de repartir el reino entre los hijos. RECESVINTO dio el primer paso –refrendado en el X Concilio de Toledo– contra esta doctrina al separar lo que era el patrimonio personal del rey y el Patrimonio de la Corona. Desde un principio se propuso reparar las injusticias cometidas por su antecesor CHINDASVINTO, y esa reparación pasaba por devolver las propiedades confiscadas por aquél a quienes no le apoyaron. Para que en adelante no volviera a suceder, procedió a la separación entre lo privado y lo público.

Lecturas recomendadas

Dawson, Ch., *Los orígenes de Europa*. Trad. de F. Elías de T. Rialp, Madrid, 1991, pp. 29-152.

Díaz Díaz, M., Introducción general a *Etimologías*, de san Isidoro. BAC, Madrid, 1983. Vol. I, pp. 7-36, 50-65 y 100-111.

⁵⁴ J. Orlandis, *En torno a la noción visigoda de tiranía*, cit., p. 15.

⁵⁵ Loc. cit., p. 16.

⁵⁶ Lo mismo se podría decir del reino longobardo afianzado en Italia y del anglosajón en las islas británicas, donde llegó la influencia de Gregorio Magno y san Isidoro.

⁵⁷ Cfr. J. Orlandis, *Semblanzas visigodas*, cit., pp. 105 y ss.

Le Glay, M., *Grandeza y caída del imperio romano*. Trad. de A. Seisdedos. Cátedra, Madrid, 2002, pp. 369-433 y 490-634.

Marcos, M., *El cristianismo y la caída del imperio romano*, en Bravo, G. (coord.), *La caída del Imperio romano y la génesis de Europa*. Ed. Complutense, Madrid, 2001, pp. 105-158.

Orlandis, J., *Historia del reino visigodo español*. Rialp, Madrid, 2003.

Rémondon, R., *La crisis del imperio romano. De Marco Aurelio a Anastasio*. Trad. de C. Alcalde y M^oR. Prats. Labor-Nueva Clío, Barcelona, 1984, pp. 26-153.

Obras clásicas:

Boecio, *La consolación de la filosofía*. Trad. de P. Masa. Aguilar, Buenos Aires, 1977.

San Agustín, *La ciudad de Dios*, en *Obras completas* (vols. 16 y 17). Trad. de S. Santamarta y M. Fuertes. BAC, Madrid, 1988.

San Isidoro, *Etimologías*. Trad. de J. Oroz y M.A. Marcos. BAC, Madrid, 1983.