

UNA RELACIÓN COMPLICADA. LOS JURISTAS Y ARISTÓTELES

HELMUT G. WALTHER*

I

Ya casi pertenece a lo más trillado de la moderna historiografía de las ideas políticas de la Edad Media, especialmente en el campo anglosajón, atribuir a la recepción de la filosofía aristotélica la función de un viraje decisivo. Walter Ullmann, a lo largo de decenios, en sus estudios e investigaciones sobre la historia de las ideas políticas procuró contraponer el principio que llamó "*ascending theme*" a la legitimación teocrática del gobierno por él conceptualizada como "*descending theme*". Habría sido precisamente la filosofía aristotélica la que habría vinculado la teoría ascendente, es decir, la concepción según la cual el poder del Estado proviene de abajo, con la concepción del particular como individuo, promoviendo, por consiguiente, el desarrollo del súbdito a ciudadano. Para Ullmann, la conceptualización del individuo alcanzada en la Edad Media tardía a partir del espíritu de la filosofía del Estagirita constituyó "una de las realizaciones más importantes del espíritu humano" y, con la creación de la "*scientia politica*", se obtuvo el "renacimiento del hombre como ser político". Una nueva clase de literatura surgió del hecho de que ahora esta ciencia política ya no pretendía presentarse como superadora de la naturaleza humana pecadora, sino que, como ciencia humana, pretendía también imitar a la naturaleza. Al mismo tiempo, con la tesis aristotélica del *homo* como *animal rationale et politicum* se llevó a cabo el ataque espiritual hasta ese momento más vigoroso contra los conceptos del poder público, hasta entonces intangibles e incuestionables¹. Finalmente, las críticas tesis de Ullmann en su exposición en la Universidad John Hopkins de Baltimore, sobre la relación entre individuo y sociedad en la Edad Media, no quedaron sin violentas controversias (en especial, por parte de Oakley y de Skinner); sin embargo sus discípulos mantuvieron la tesis fundamental de Ullmann sobre el "Growth of Constitutional Thought" en la Edad Media (Tierney). Joseph Canning, por último, en sus trabajos publicados en la Cambridge History of Medieval Political Thought (1988) como también en

* Universidad de Jena.

¹ Véanse las numerosas obras de Walter Ullmann sobre la teoría política en la Edad Media, especialmente *Principles of government and politics in the Middle Ages*, London, 1966; *A history of political thought*, Harmondsworth, Middlesex, 1968; *The individual and society in the Middle Ages*, Baltimore, 1966 (en alemán: *Individuum und Gesellschaft im Mittelalter*, Göttingen, 1974; cito esta edición). Cfr. p. 97 (filosofía aristotélica como teoría ascendente), p. 87 (concepción del individuo y del ciudadano), p. 91 (renacimiento del hombre como ser político) y también p. 92.

su propia exposición de conjunto, "A History of Medieval Political Thought, 300-1450" (1996), ha subrayado nuevamente la importancia de la recepción de Aristóteles para el desarrollo de la teoría política en la Edad Media tardía².

Sin embargo, el mérito propio de Ullmann y de su escuela reside, sobre todo, en haber mostrado la significación del pensamiento político de los juristas de la Edad Media. Los medievalistas tradicionalmente se inclinaron a pasar por alto el mundo de los derechos canónico y romano. Buscaban la formación de la teoría política más bien entre los llamados "publicistas", especialmente en los conflictos entre los gobernantes temporales y el papado, y también en la discusión conciliar intraeclesial. Así, concedían a la base aristotélica, tanto implícita como explícitamente, una preeminencia en su argumentación. Sin embargo, el progreso de las investigaciones ha demostrado mientras tanto como totalmente falsa esta distribución de funciones. Por un lado, la edición de fuentes y las investigaciones de historia social han puesto en claro que los juristas, ya desde la tardía Edad Media, reclamaban las posiciones claves decisivas en los puntos de unión entre teoría y praxis; por otro lado, Thomas Renna ha demostrado que precisamente la *Politica* de Aristóteles no jugaba casi ningún papel en la formación de la teoría en situaciones de crisis y para la adquisición de nuevos conceptos de acción. Aristóteles, por consiguiente, era más bien el fundamento de discusiones abstractas de intelectuales del ambiente universitario de artistas y teólogos. Pues sus cuestiones discutidas en forma de quodlibetos y tratados no lograban una presencia concreta en las decisiones políticas.

Tenemos los espejos de príncipes impregnados de filosofía aristotélica desde fines del siglo XIII, las importantes realizaciones intelectuales surgidas de las polémicas entre los partidarios de Felipe el Hermoso y de Bonifacio VIII alrededor del 1300, especialmente el tratado del dominico Jean Quidort de París. Tenemos también unos veinte años más tarde el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua que enseñaba en la Universidad de París y el viraje casi contemporáneo a la filosofía social del franciscano inglés Guillermo de Ockham³. Todos estos autores ofrecen por cierto como cuadro complejo

² Para las posiciones críticas más importantes cfr. F. Oakley, "Celestial hierarchies revisited. Walter Ullmann's vision of medieval politics", en *Past and Present* 60 (1973), pp. 3-48; Q. Skinner, *Foundations of Modern Political Thought*, 2 t., Cambridge, 1978. Véase sin embargo B. Tierney, *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought, 1150-1650*, Cambridge, 1982; A. Black, *Political Thought in Europe, 1250-1450*, Cambridge, 1992; J. Canning, *Introduction: politics, institutions and ideas y Law, sovereignty and corporation theory, 1300-1450*, en: J. H. Burns (editor), *The Cambridge History of Medieval Political Thought; c. 350-c.1450*, Cambridge, 1988, pp. 341-366 y pp. 454-476 e id., *A History of Medieval Political Thought, 300-1450*, London, 1996.

³ Sobre los 'publicistas' véase la obra del discípulo de Ullmann, M. Wilks, *The problem of sovereignty in the Later Middle Ages. The Papal monarchy with Augustinus Triumphus and the publicists*, Cambridge, 1963. Un panorama ofrece J. Miethke, *Las ideas políticas de la Edad Media*, Buenos Aires 1993 (trad. cast. de la ed. alemana de 1991 por F. Bertelloni); véase además J. Miethke, "Señorío y libertad en la teoría política del siglo XIV", en *Patristica et Mediaevalia XVI* (1995), pp. 3-32, y H. G. Walther, *Imperiales Königtum, Konziliarismus und Volkssouveränität. Studien zu den Grenzen des mittelalterlichen Souveränitätsgedankens*, München, 1976. Estudios detallados sobre el papel político de los juristas y de los aristotelistas ofrecen Th. Renna, "Aristotle and the French monarchy", en: *Viator*

unos fuegos artificiales intelectuales propios de una moderna teoría política. Esto, sin embargo, no debe hacernos olvidar cuán poco influían esas teorías en la praxis política. En los puestos de decisión política seguían estando presentes los juristas, y por ello se acumulaban las expresiones polémicas de los artistas y teólogos, quienes en su calidad de científicos se veían tratados minusvalorativamente por los dueños del poder político. Por otra parte, ellos mismos negaban a los juristas, considerados por ellos como simples prácticos, toda cualificación para desempeñar papeles no sólo consultivos en lo político, sino sobre todo decisivos en la política⁴.

La orientación hacia la aplicación práctica no ofrecía sin embargo obstáculo alguno a innovaciones metódicas en la legística, pues en los *studia* jurídicos se formaban futuros juristas profesionales de las comunas y desde sus comienzos en las escuelas de derecho de Boloña a principios del siglo XII la legística fue siempre al mismo tiempo una ciencia política. Su finalidad como instrumento de gobierno y de orden en las comunas ciudadanas —que se administraban autónomamente sobre la base jurídica de sus estatutos— la convirtió en algo político. La primera legística era, por consiguiente, al mismo tiempo una ciencia de legitimación de las comunas en sus disputas a favor del reconocimiento y afirmación de su autonomía.

La teoría política de los legistas —de modo diferente al caso de los canonistas, que desde el siglo XII se hallaron implicados en la discusión acerca de los dos poderes— estuvo marcada por ese campo conflictivo específico. Lo documentan con creces las ingeniosas deducciones del boloñés Azo Portius en su suma jurídica sobre las consecuencias de las controversias entre los seguidores de los célebres *quatuor doctores* de la época de Barbarroja y también la distorsionada imagen que, desde el horizonte boloñés de alrededor de 1230, ellos daban en la lectura del Digesto de Odofredo *de Denariis*⁵.

Sus controversias —en parte muy violentas y llevadas a cabo con gran esfuerzo polémico— nunca dieron ocasión a los legistas de experimentar en sus argumentaciones un déficit teórico-político, de modo que se encontrasen tentados de buscar nuevas autoridades o métodos para sus procesos demos-

9 (1978), pp. 309-324; J. Krynen - A. Rigaudière (editores), *Droits savants et pratiques françaises du pouvoir (XIe-XVe siècles)*, Paris, 1992; J. Miethke, *Politische Theorie in der Krise der Zeit. Aspekte der Aristotelesrezeption im frühen 14. Jahrhundert*, en G. Melville (editor), *Institutionen und Geschichte. Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde* (Norm und Struktur 1), Köln/Weimar/Wien, 1992, pp. 155-186.

⁴ Cfr. la presentación del problema en H. G. Walther, *Die Macht der Gelehrsamkeit. Über die Meßbarkeit des Einflusses politischer Theorien gelehrter Juristen des Spätmittelalters*, en J. Canning-O. G. Oexle (editores), *Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages. Politisches Denken und die Wirklichkeit der Macht im Mittelalter*, Göttingen, 1998, pp. 241-267.

⁵ H. G. Walther, *Imperiales Königtum* (ut supra, nota 3), pp. 82 ss.; id., *Das gemessene Gedächtnis. Zur politisch-argumentativen Handhabung der Verjährung durch gelehrte Juristen des Mittelalters*, en A. Zimmermann (editor), *Mensura. Maß, Zahl, Zahlensymbolik im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 16/I), Berlin / New York, 1983, pp. 212-233, esp. pp. 222 ss.; id., *Die Anfänge des Rechtsstudiums und die kommunale Welt Italiens im Hochmittelalter*, en J. Fried (editor), *Schulen und Studien im sozialen Wandel des hohen und späten Mittelalters*, Sigmaringen, 1986, pp. 121-162.

trativos. Los juristas trataban solamente aquellos problemas políticos que eran solucionables con ayuda de su método específico⁶.

II

Cuando después de 1260 la *Política* de Aristóteles ya en su completa traducción latina fue objeto de comentarios por parte de filósofos, no se convirtió —al menos en ese momento inmediato— en objeto *ordinarie* de enseñanza en el estudio de la Facultad de Artes, pero sin embargo influyó en forma considerable en la formación de la teoría política en los así llamados espejos de príncipes. Los legistas sin embargo no tomaron en cuenta este nuevo texto. Los problemas de la *Política* que los exegetas filosóficos del Estagirita consideraban dignos de discusión eran demasiado diferentes de los problemas que interesaban a los legistas⁷.

En realidad, el interés de los comentaristas de la *Política* se centraba principalmente en la cuestión planteada por Aristóteles en el libro III, de si es mejor ser gobernado por el mejor hombre o por las mejores leyes⁸. Luego santo Tomás de Aquino, en su espejo de príncipes, *De regno*, utilizó a Aristóteles como autoridad para enseñar que la monarquía es la mejor forma de gobierno. De modo semejante procedió cerca de veinte años más tarde el ermitaño agustino Egidio Romano en su espejo de príncipes denominado en forma totalmente programática *De regimine principum*. Siguiendo el espejo de príncipes de santo Tomás, Egidio mostraba que la monarquía es el mejor tipo de gobierno y que, por consiguiente, toda *civitas* o *provincia* es también gobernada en forma óptima únicamente por un solo individuo. Y lo explicaba de cuatro maneras, a saber, por comparación con el éxito, unidad y paz que se debe asegurar en la esencia del Estado, por el grado de perfección alcanzada en la configuración de la estructura de gobierno, por analogía con los principios naturales del orden del mundo y, finalmente, por comparación empírica. Esto último ya lo había señalado santo Tomás como argumento concluyente. La experiencia enseña por cierto (*experti sumus*) que todos los órdenes de gobierno no monárquicos conducen a la miseria, al desorden y a conflictos sociales⁹.

Argumentos de este tipo parecían precisamente estar predestinados a poder apuntalar la necesidad de un imperio universal monárquico. Por cierto, Dante Alighieri los invocó sólo a principios del siglo XIV de esa ma-

⁶ H. G. Walther, "Verbis Aristotelis non utar, quia ea iuristae non saperent". *Legistische und aristotelische Herrschaftstheorie bei Bartolus und Baldus*, en J. Miethke (editor), *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*, München, 1992, pp. 111-126.

⁷ Cfr. Chr. Flüeler, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen 'Politica' im späten Mittelalter*, 2 t. (Bochumer Studien zur Philosophie 19), Amsterdam, 1992; J. Dunbabin, *The reception and interpretation of Aristotle's 'Politics'*, en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982, pp. 723-737; J. Miethke, *Politische Theorie* (ut supra, nota 3); H. G. Walther, "Verbis Aristotelis" (ut supra, nota 6).

⁸ Cfr. Th. Renna (ut supra, nota 3).

⁹ Santo Tomás de Aquino, *De regno ad regem Cypri* (Editio Leonina t. 42), Roma, 1979, I,2; Aegidius Romanus, *De regimine principum libri III*, Roma, 1607, Reprint Aalen 1967, III.ii.3 (pp. 456ss.).

nera, mientras que los argumentos a favor de un reino temporal como fundamento de legitimación del poder real fueron esgrimidos por Egidio Romano, quien por otra parte argumentaba de modo muy papalista, y por el dominico de París Jean Quidort, quien en el conflicto entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso se ubicó del lado del rey. En general, Egidio Romano, como santo Tomás, silenció la cuestión del imperio; Jean Quidort, tratando el problema de la teoría de la soberanía de la corona francesa, excluyó un gobierno mundial como un orden de gobierno en última instancia nada natural: se alcanza el nivel perfecto de las federaciones humanas de gobierno ya a nivel de las *provinciae*¹⁰.

Según la doctrina de los legistas, correspondía sin embargo al Imperator, conforme al Corpus Iuris Civilis, el rango de *dominus mundi con iurisdictio totius orbis*. Bartolo de Sassoferrato (1313-1357), al igual que su maestro Cino de Pistoia, fundador de la moderna escuela italiana de comentadores, se ocupó en su comentario de los Digestos, una vez más y minuciosamente, del problema del poder universal del emperador: quienquiera afirme no pertenecer al *populus Romanus*, y por consiguiente no ser *civis Romanus*, y obedezca empero a la *sancta mater Ecclesia*, debe ser considerado como hereje. Pues la Iglesia enseña de acuerdo al Evangelio, que el emperador es *dominus et monarcha totius orbis*¹¹.

Las conclusiones de Bartolo y de otros legistas indican claramente a quién tienen como destinatario de sus explicaciones: a los juristas de las comunas italianas, quienes en conformidad con la doctrina de Bartolo debían ejercer su cargo y tomar decisiones. Según Bartolo, la mayoría de las ciudades italianas habría usurpado su independencia. Sin embargo, para el caso de pública usurpación, Bartolo está dispuesto a reconocer legitimidad a la autonomía urbana. Pero la vincula con tres presupuestos inalienables: la ciudad debe poder presentar una *concessio principis*, debe haber ejercido el *merum imperium* por el mayor de los plazos de prescripción posible, por consiguiente, debe poder hacer valer la *praescriptio longissimi temporis* y debe haber en la comuna un *populus liber*. Esta insistencia en la libertad del *populus*

¹⁰ Cfr. F. Bleienstein (editor), Johannes Quidort von Paris, *De regia potestate et papali. Über königliche und päpstliche Gewalt*, Stuttgart, 1969, c.1 y 19, pp. 75ss. y 172ss (reconocimiento del gobierno del emperador como prototipo del señorío principesco), c. 3, p. 84 s. ("maxima sufficientia provinciae ad totam vitam"), c. 21, p. 190s. (imperio universal como destructor de la paz del mundo). Sobre los autores del conflicto ofrecen un panorama H. Bielefeldt, "Von der päpstlichen Universalherrschaft zur autonomen Bürgerrepublik. Aegidius Romanus, Johannes Quidort von Paris, Dante Alighieri und Marsilius von Padua im Vergleich", en *Zeitschrift für Rechtsgeschichte*, kanonist. Abt. 73 (1987), pp. 70-130, y J. Miethke, "Señorío y libertad...", (ut supra, nota 3); entre los numerosos artículos sobre Juan de París véase H. G. Walther, *Imperiales Königtum* (ut supra, nota 3), pp. 135ss.; Th. J. Renna, "The populus in John of Paris' theory of monarchy", en *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 42 (1974), pp. 243-268; A. Podlech, "Die Herrschaftstheorie des Johannes von Paris", en *Der Staat* 16 (1977), pp. 465-492; y A. D. Tursi, "El antiimperialismo en el 'Tractatus de regia potestate et papali' de Juan Quidort de Paris", en *Patristica et Mediaevalia* XVI (1995), pp. 33-44.

¹¹ H. G. Walther, *Die Legitimität der Herrschaftsordnung bei Bartolus von Sassoferrato und Baldus de Ubaldis*, en E. Mock - G. Wieland (editores), *Rechts- und Sozialphilosophie des Mittelalters*, Frankfurt/M., 1990, pp. 115-139, esp. p. 120s.

urbano como requisito de una legítima libertad urbana externa constituye la clave de la convicción política de este célebre jurista de Perugia¹².

De allí se siguió la apasionada oposición de Bartolo a la forma de gobierno de la señoría, que se generalizaba en las ciudades del siglo XIV, y a la que rechazaba como tiranía. Esta posición lo condujo a la osadía tan extraordinaria para un legista de aprovechar en esas circunstancias la teoría política de Aristóteles, tal como era comentada y discutida en los tratados de los teólogos de las ordenes mendicantes y como fue conocida en esa forma por el jurista perusino, y a darle entrada en la discusión y en la terminología jurídicas. Bartolo dice muy francamente en el tratado *De regimine civitatis* de 1355, compuesto con tal finalidad, por qué se decidió a abandonar el trillado camino de la argumentación legística: él quiere introducirse en la forma de argumentación aristotélica porque se trata de clarificar la cuestión de cuál sea la mejor forma de gobierno¹³.

Este problema, que se había convertido en el tema habitual de los comentarios de la *Política* de Aristóteles, era para los legistas todavía completamente nuevo, puesto que no se les presentaba en la exégesis de los textos del *Corpus Iuris*. Bartolo estaba empero convencido de que ahora los legistas debían ocuparse de ese problema, porque el desarrollo político en Italia los obligaba a ello. Con la *investigatio necessaria* que presenta, el perusino quiere por lo tanto ayudar a eliminar un importante déficit que constata en la teoría política de los legistas. Según opinión de Bartolo, éstos habrían ofrecido hasta ese momento muy poca resistencia a la expansión de la señoría. Esto constituye empero una tarea necesaria también de la praxis diaria de los juristas urbanos. Para crear en ellos la necesaria conciencia del problema, Bartolo compuso en 1355 sus dos tratados explícitamente teórico-políticos: *De regimine civitatis* y *De tyranno*¹⁴.

Es digno de señalar, sobre todo, el esfuerzo que realiza Bartolo para alcanzar en este punto sobre todo una toma de conciencia del problema entre sus destinatarios jurídicos. Puesto que el problema de la mejor forma de gobierno hasta entonces había sido tratado sólo por filósofos con el lenguaje conceptual aristotélico, siendo éste empero desconocido y totalmente extraño para los juristas, para el perusino no viene al caso una confrontación directa de los legistas con la teoría política del Estagirita: *verba Aristotelis iuriste non saperent*, constata Bartolo lacónicamente¹⁵.

¹² Walther, *Gemessenes Gedächtnis* (ut supra, nota 3), p. 227, y *Legitimität* (ut supra, nota 11), p. 122.

¹³ Cfr. Bartolo, *De regimine civitatis*, en D. Quagliani, *Politica e diritto nel Trecento Italiano. Il "De tyranno" di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357)*, Firenze, 1983, pp. 147-170, esp. p. 153: "Videndum est quibus sit melior modus regendi. Hec investigatio necessaria iuristis, quoniam domini universales dum de reformatione civitatis tractant vel iuristas consulunt vel eis committunt vel cum impis assident, apud eos de regimine civitatis querela proponitur". Cfr. H. G. Walther, *Der gelehrte Jurist und die Geschichte Roms. Der Traktat 'De regimine civitatis' des Bartolus von Sassoferrato als Zeugnis städtischen Selbstbewußtseins Perugias*, en D. Berg - H. W. Goetz (editores), *Ecclesia et Regnum. Beiträge zur Geschichte von Kirche, Recht und Staat im Mittelalter*, Bochum, 1989, pp. 285-301, esp. pp. 295ss.

¹⁴ Ambos tratados en Quagliani (ut supra, nota 13), *"De tyranno"*, pp. 171-213.

¹⁵ Bartolo, *De regimine civitatis*: "[Modum meliorem regendi] tractat Aristoteles III^o Politicorum, sed clarius tractat Egidius Romanus de ordine Heremitarum sancti Augustini

Bartolo se apoya externamente sobre todo en la terminología de Egidio Romano, mientras que se separa de él en forma considerable en cuanto al contenido. Lo que Bartolo alude en forma algo subvalorativa con la muletilla *quod mihi videtur describam*, tiene consecuencias de peso para el curso de la argumentación y el resultado de su investigación. Bartolo no sigue ni el contenido del tratado de Egidio ni el del espejo de príncipes del Aquinate, ostensiblemente utilizado en forma subsidiaria. Ambos autores exponen por cierto la monarquía como la mejor forma de gobierno. Bartolo en cambio relativiza la monarquía como una buena forma de gobierno, para cuya implantación son necesarios criterios especiales en relación a la magnitud del bien común que debe regir. La convierte así casi en un caso de excepción, lo que carece apenas de importancia para las relaciones italianas locales de la época, a las que apunta Bartolo.

El esquema aristotélico de las tres formas de gobierno buenas y de las tres malas es inmediatamente relativizado por el legista perusino recurriendo al modelo de la historia romana. A partir de los tres momentos del desarrollo histórico de Roma —sugeridos también por santo Tomás en el *De regno*— y con ayuda del esquema de la historia constitucional de Roma de Pomponio, Bartolo formula en el manual de los Digestos (D. 1.2.2. §§ 3-9) un esquema interpretativo que le ofrece tres tipos de buenos *modi regendi* para *civitates* correspondientes, respectivamente, a cada una de las tres dimensiones de Roma en cada uno de sus respectivos momentos de desarrollo¹⁶.

Para las propias ciudades Bartolo considera como apropiados sólo los tipos del *regimen ad populum* y del *regimen senatorum*, respectivamente según la magnitud; la buena forma del gobierno unipersonal queda reservada sólo para los reinos y el imperio. Su familiar Perugia es su modelo para el *regimen ad populum* y Venecia y Florencia para el *regimen bonorum vel senatorum* para ciudades más grandes. Bartolo considera justificada la intervención de 1355 del emperador Carlos IV en el sistema constitucional de Siena, puesto que allí el *regimen bonorum* como *modus regendi* no era proporcionado a la magnitud de la ciudad. En la escala de las formas malas de constitución ve que la *civitas Romana*, abandonada por el soberano papal de la ciudad, ha alcanzado un nuevo punto de decaimiento, todavía desconocido para Aristóteles. Se trata de la peor de todas las tiranías: en cada uno de los diversos territorios de la ciudad se habían establecido tiranos de la nobleza, que se hostigaban entonces mutuamente de tal modo que ya no existía un gobierno global sobre la ciudad. En Roma reinaba por consiguiente un *regimen monstruosum*, un monstruo policéfalo¹⁷.

Bartolo contradice luego, incluso abiertamente a Tomás y a Egidio cuando

in libro quem fecit de regimine principum, qui fuit magnus philosophus et in theologia magister. Ipsius itaque opinionem ponam et eius rationes faciam; verbis autem sui vel Aristotelis non utar: illa enim iuriste, quibus loquor, non saperent. Utar autem rationibus suis et ipsas per iura probabo; postea quod mihi videtur describam" (ed. cit., p. 153).

¹⁶ Cfr. Walther, *Der gelehrte Jurist* (ut supra, nota 13), p. 299s.

¹⁷ Cfr. *De regimine civitatis*, p. 150s. ('regimen ad populum', 'regimen senatorum vel bonorum' y el 'imperium' como buena forma de gobierno), p. 162s. (Siena como mal ejemplo, Perugia como buen ejemplo), p. 165 (Florencia y Venecia con un 'regimen senatorum' conveniente), p. 152 (Roma contemporánea como 'regimen monstruosum').

éstos afirman que *pax et unitas* podían ser conservadas mejor por las monarquías. Mientras que Egidio en su espejo de príncipes ensalza por ello al rey incluso como a un *semideus*, Bartolo alaba el *regimen ad populum* como *magis regimen Dei quam hominum*. Sólo en esta forma de gobierno quedarían completamente realizados los principios de *pax* y de *unitas*¹⁸.

III

La visión del sueño que el jurista Juan de Legnano (1320-1385) convirtió en 1372 en objeto de un tratado, está dirigida contra los esfuerzos de los artistas, teólogos mendicantes y médicos de impedir a los juristas que tengan acceso a los papas que actúan en el trono como representantes de la majestad divina en la tierra. Juan se rehúsa a reconocer el *habitus* de los juristas como ciencia auténtica y fundamenta este juicio con la doctrina científica aristotélica, cuyo monopolio interpretativo era reivindicado por aquéllos.

Si bien la visión del sueño y la orientación del tratado apuntan a las circunstancias de la curia papal en Avignon, el motivo desencadenante de todo el conflicto revestido bajo forma de sueño es manifiestamente la situación de la universidad de Boloña en aquella época. Allí, el papa Urbano IV había privilegiado y luego creado en 1364 un *studium* teológico recién después de la sumisión de la comuna en 1360 al poder papal. Al principio este *studium* teológico fue dirigido sólo por maestros de teología de las órdenes (ocho de entre ellos de los *studia generalia* de cuatro órdenes mendicantes de Boloña). El ermitaño agustino Hugolino de Orvieto trató inclusive de hacer obligatoria para todas las escuelas su orientación teológica —formulada en medio de controversias con los opositores parisinos—, sobre la base de los estatutos del nuevo *studium* teológico de Boloña que él había redactado¹⁹.

La relación entre teólogos y juristas en la Universidad de París no se diferenciaba de la situación en la de Boloña. En París, señalaba amargamente Juan de Legnano, los canonistas son motejados incluso de *asini*, sólo porque

¹⁸ Véase santo Tomás, *De regno* (ed. cit. I.2), y Egidio, *De regimine* (ed. cit.), III.ii.c.3, p. 458 (*pax et unitas*), c. 11, p. 481 (*rex semideus*), mientras que la crítica de ambos autores y elogio del 'regimen ad populum' por Bartolo, *De regimine civitatis*, ed. cit., p. 163s.

¹⁹ Juan de Legnano, *Somnium*, en *Bibl. Apost. Vatic.*, Cod. Vat. lat. 2639, fo. 247r-273v (Código dedicado por el autor al papa Gregorio XI con doce tratados del año 1376). Sobre Juan de Legnano y especialmente sobre el tratado 'Somnium' cfr. H. G. Walther, 'Canonica sapientia' und 'civilis scientia': *Die Nutzung des aristotelischen Wissenschaftsbegriffs durch den Kanonisten Johannes von Legnano (1320-1383) im Kampf der Disziplinen*, en: 'Scientia' und 'ars' im Hoch- und Spätmittelalter (Miscellanea Mediaevalia 22), Berlin-New York, 1994, pp. 863-876 (con bibliografía); además D. Quagliani, *Giovanni da Legnano (†1383) e il "Somnium Viridarii". Il "Sogno" del giurista tra scisma e concilio*, en: D. Qu., "Civilis sapientia". *Dottrine giuridiche e dottrine politiche fra medioevo ed età moderna. Saggi per la storia del pensiero giuridico moderno*, Rimini, 1989, pp. 145-167. Sobre la institución de la facultad de teología en Boloña cfr. H. Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, ed. F. M. Powicke - A. B. Emden, t. I, Oxford, 1936, pp. 250ss.; F. Ehrle, *I più antichi statuti della facoltà teologica dell'Università di Bologna*, Boloña, 1932; M. Schulze, *Hugolin von Orvieto gegen Gregor von Rimini im Streit um den Standort der Theologie*, en W. Eckermann - B. U. Hucker (editores), *Hugolin von Orvieto, ein spätmittelalterlicher Augustinertheologe in seiner Zeit*, Cloppenburg, 1992, pp. 55-70.

en su especialidad no se servían de la doctrina científica aristotélica. Legnano cree poder oponerse a tales ataques incalificables, puesto que como conocedor de esa doctrina científica —y esto precisamente para un jurista era algo desusado— creía poder invalidar tales reproches como completamente infundados.

Ya en 1364 —es decir casi casualmente en el mismo año de la integración de los estudios mendicantes como estudios teológicos en las universidades de Boloña— sus colegas y estudiantes de las universidades de derecho del municipio solicitaron a Juan de Legnano que explicase la filosofía moral de Aristóteles —es decir la parte de la doctrina de la ciencia tradicional en la cual estaba asentada la actividad de los juristas— y la tradujese de la terminología especial del Estagirita y de los artistas a la de la canonística. Legnano cumplió este pedido con su tratado *De pace*²⁰.

Luego, en 1372, en su tratado del sueño, el doctor en ambos derechos no quiso circunscribirse solamente a una contrapolémica en oposición a los *pseudoartisti, mendicanti et medici*, sino que intentó demostrar a sus opositores en forma completamente aristotélica con la ayuda de la doctrina de los *habitus*, que según dicha doctrina les corresponde también a canonistas y legistas un lugar entre las ciencias.

Con ello Juan de Legnano se impuso a sí mismo la tarea de refutar la descalificación de la actividad de los juristas como una simple *cognicio*, elevándola en la jerarquía aristotélica de los hábitos no sólo al nivel del *ars* y de la *prudencia*, sino tratando de aducir la prueba de que en el caso de la canonística se trata de una *sapiencia*, y en el de la legística al menos de una *sciencia*. De ese modo, a partir de la terminología Legnano reivindicaba para la canonística igual categoría que para la teología.

Con 58 contraargumentos los opositores de los juristas querían rebajar su *habitus* al nivel de una *cognicio fabularis*, que precisamente por eso no podía ser incluida dentro del *ordo* de los *habitus intellectuales*. Pues —afirman— el *habitus* de los juristas se funda en leyes que son hechas por hombres, mientras que la *sapiencia, sciencia e intellectus* y también la *prudencia* se refieren a universales y se fundamentan en ellos²¹.

A la vista de semejante argumentación de los opositores, Juan de Legnano renuncia conscientemente a buscar contraargumentos en los textos jurídicos clásicos. Señala que, si citara afirmaciones de juristas sobre la propia ciencia, de inmediato le objetarían que dichos textos no son probativos puesto que se trata de *textus familiares producti de domo juriste*. Juan de Legnano presenta su contraprueba más bien "*utendo et termis phylosophorum, ut propriis codicibus confundantur vituperantes et vieicantes hunc habitum*"²².

Legnano divide las *virtutes morales* en primer lugar según su relación con universales y particulares en dos grupos, separando por consiguiente la *sapiencia, sciencia e intellectus* como grupo, de la *prudencia* y del *ars*. Para la *sapiencia* lo característico sería ocuparse de los principios generales que

²⁰ Walther, "Verbis Aristotelis" (ut supra, nota 6), pp. 111ss.; id. 'Canonica sapiencia' (ut supra, nota 19), p. 868s.

²¹ Cod. Vat. lat. 2639, fo. 249v; cfr. Walther, 'Canonica sapiencia' (ut supra, nota 19), p. 870s.

²² Cod. Vat. lat. 2639, fo. 248va-250ra.

ni pueden ser demostrados por silogismos ni son comprensibles por sí mismos como principios naturales. La posición ockhamista es mencionada sólo brevemente. Ahora Legnano puede considerar a la canonística incluso como *sapientia perfectissima*, puesto que por la Revelación participa en lo divino; porque ésa es parte de su tarea, el instruir sobre la fe católica. Su actividad especial en la solución de conflictos entre los hombres le asegura una tarea particular en la adquisición de la salvación eterna.

En los pasos siguientes, Legnano se ocupa de mostrar que la canonística es también *sapientia ut scientia*, y que la legística es por lo menos *scientia*, porque la actividad de los juristas se corresponde con los criterios para una actividad de la comprensión (*intellectus*). De igual manera corresponde el *habitus* de los juristas también a la *prudencia* y al *ars*, orientados a la praxis. En sus explicaciones Legnano otorga el mayor espacio a la doctrina de la *prudencia*. Se funda para ello en la distinción entre *prudencia monastica*, *oconomía* y *política*, que había jugado un papel tan importante en la discusión filosófico-moral de los artistas en el siglo XIII²³.

La *prudencia*, que conduce al bien, ocupa entre las virtudes relacionadas con la acción el mismo lugar que la metafísica entre las teoréticas. Juan busca en este punto sobre todo la confrontación con las doctrinas de los artistas de París. Pues éstos afirmaban que los canonistas a causa de su falta de habilidad en las cuestiones teórico-científicas debían ser denominados asnos. Juan se defiende hábilmente con una indirecta contra tales imputaciones: por cierto, fueron precisamente los artistas quienes en el siglo XIII habían fundamentado la tradición de dividir la *moralis philosophia* de la Ética nicomaquea de Aristóteles en *ethica (monastica)*, *oconomía* y *política*. Con eso, este esquema de las ciencias formulado por los artistas equiparaba la política escuetamente con las *leges* y *decreta*. Sólo después de la recepción de la política aristotélica rigió entonces para el esquema de las ciencias *política est plusquam legispositiva*. Quedaba así abierta la discusión para la fundamentación de una *scientia civilis* específica.

Juan de Legnano se esfuerza por aprovechar en su argumentación esta tradición más antigua para su propósito demostrativo. Con la dirección de las acciones humanas sobre el camino de la virtud, con la guía para vivir en paz, con el castigo de los crímenes y la superación de los conflictos así como con la búsqueda del bien público, las *sacri virtutes intellectuales* representaban una perfecta realización de las *virtutes* requeridas a la *prudencia*²⁴.

Lo notable de este tratado es el modo de argumentación de Juan de Legnano con ayuda del vocabulario conceptual aristotélico. Juan representa así una de las pocas excepciones entre los juristas de los siglos XIV y XV, que se aventuraron al experimento de utilizar la terminología aristotélica para llevar a cabo discusiones jurídicas en tratados políticos.

²³ Walther, 'Canonica sapientia', p. 871s.; sobre el desarrollo en la filosofía social de los artistas y sus distinciones cfr. F. Bertelloni, *Die Rolle der Natur in den 'Commentaria in Libros Politicorum Aristotelis' des Albertus Magnus*, en: *Mensch und Natur im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 21), Berlin-New York, 1992, pp. 682-700.

²⁴ Cod. Vat. lat. 2639, fo. 252vss. Sobre la concepción de '*scientia civilis*' cfr. Bertelloni (ut supra, nota 23), passim; sobre la argumentación de Juan cfr. Walther, 'Canonica sapientia' (ut supra, nota 19), p. 872s.

En la enseñanza en las universidades esta terminología era inusitada y también completamente innecesaria. En la praxis posterior de los juristas allí formados era innecesario un conocimiento de la filosofía aristotélica, más aun, quizás incluso un estorbo. En todo caso, los juristas no sentían ninguna necesidad metodológica de ponerse en sintonía con el aparato conceptual tan diverso y con la ciencia ajena de los artistas y teólogos. Famosos profesores universitarios de derecho podían sentir desazón ante la denominación condescendiente y hasta abiertamente despectiva de su actividad por parte de los filósofos y de los teólogos mendicantes, llegando por supuesto a estar francamente indignados de su calificación como *asini*, pero ello no causaba ningún detrimento a su sobresaliente ubicación social en la textura política de las comunas italianas, a su prestigio como expertos y a la fuerte demanda de sus *consilia* en las cortes.

Sin embargo, hubo precisamente algunos entre ellos que no desdeñaron tales ataques de otras disciplinas como simplemente movidos por la envidia, sino que se sintieron desafiados por los argumentos expuestos y se dedicaron a la filosofía aristotélica por un genuino interés teorético-científico. Con ello, ni los canonistas ni los legistas se sintieron menoscabados en los principios y en su doctrina y praxis por parte de la ciencia de los artistas establecida desde el último tercio del siglo XIII totalmente sobre una base aristotélica²⁵.

IV

Al igual que su maestro Bartolo, tampoco el noble de Perugia Baldo de Ubaldis (1327-1400), se mostró reacio como jurista al conocimiento de la capacidad de transformación de los órdenes políticos ni al de los cambios efectivos que se habían introducido en la envergadura y calidad del poder imperial desde los tiempos de Justiniano. El hecho de que él también quería ver al Princeps en una posición como *dominus mundi*, representaba nada más que una contradicción aparente. Baldo concedía que *universalis dominus* como epíteto del emperador en el código de Justiniano no significaba otra cosa sino que el cargo imperial proviene de Dios de un triple modo: por su permiso, por su consentimiento y finalmente también *formaliter et effective*, puesto que toda cristiandad cree en todo ese origen, aunque algunos reinos nieguen obediencia al emperador²⁶.

En los conflictos políticos concretos, sin embargo, los juristas les negaban a los emperadores un derecho directo para dirigir, al menos ante las comunas de Italia, que se declaraban exentas del Imperium y con ello reclamaban para sí mismas una posición soberana semejante a la de los reyes de Europa occidental y de Sicilia.

Lo que Baldo señalaba con el recurso a Aristóteles como principio de la legalidad natural y con ello del orden del mundo, lo condujo a la compren-

²⁵ Cfr. Walther, "Verba Aristotelis" (ut supra, nota 6), pp. 113 y 126; id., 'Canonica sapientia' (ut supra, nota 19), pp. 872as.

²⁶ Walther, *Legitimität* (ut supra, nota 11), p. 124s., "Verba Aristotelis" (ut supra, nota 6), p. 122s.

sión de que ordenamientos jurídicos aparentemente establecidos para el tiempo y la eternidad también debían cambiarse y transformarse por el factor tiempo, y de ese modo concretamente mediante la disposición humana de nuevos ordenamientos jurídicos. Tarea de los juristas era luego investigar en qué consistía el cambio y qué principios habían permanecido invariables.

El proceso argumentativo aquí desarrollado por Baldo lo presenta como heredero de la doctrina canonística sobre la ficción jurídica de la corporación como una personalidad individual. Baldo no sólo hace suya la doctrina de la *persona repraesentata*, canonísticamente resumida por Juan Andreae, sino que avanza todavía un paso más, al incluir en su concepción jurídica principios de la filosofía aristotélica en una extensión hasta entonces desconocida. Si el hombre, bajo un aspecto, aparece como un *corpus civile seu politicum*, entonces de los hombres naturales deviene en la comunidad el hombre político y de muchos hombres políticos unidos, el pueblo²⁷.

Todavía de modo distinto que su maestro Bartolo—quien en el *De regimine civitatis* opinaba que debía disculparse ante sus colegas juristas por importunarlos con terminología aristotélica—y de modo distinto que Juan de Legnano—que legitimó haber aristotelizado en el *De pace* porque era a pedido de los colegas y estudiantes de Boloña—, en sus comentarios técnicos jurídicos y en sus dictámenes Baldo aristoteliza con total naturalidad. Así en el *Consilium* para Giangaleazzo Visconti utiliza argumentos aristotélicos para poder dejar de lado el método jurídico tradicional en los procedimientos probativos. En otro lugar, sobre la base de su conocimiento de la *Política* de Aristóteles, Baldo toma la traducción latina del término *politikón zoon*, hasta entonces deformada en la *littera Bononiensis* como *naturalia et civilia* y la interpreta ahora muy correctamente en el sentido de la traducción de Moerbeke como *homo naturaliter est animal civile*²⁸.

Esta afirmación antropológica fundamental desemboca para Baldo—en total correspondencia con las propias experiencias políticas de su ámbito italiano— en la caracterización de la categoría humana en una comunidad como *civis*. Como tal, el hombre es miembro en un *populus* corporativo que, según el método de la *fictio iuris*, es considerado una *persona*. La adopción de la antropología aristotélica del *homo naturaliter animal civile* caracterizó también la solución presentada por Baldo del problema de las atribuciones jurídico-estatutarias del *populus*. Según el *ius gentium*, que él entiende, como todos los legistas desde su gran debate en el siglo XII, en el sentido del derecho natural, todo pueblo tiene como resultado de su régimen de derecho natural el derecho a una legislación estatutaria²⁹.

En Baldo el concepto de la libertad queda reducido totalmente al aspecto externo. En las estructuras políticas internas le interesan más a Baldo los

²⁷ Walther, *Legitimität* (ut supra, nota 11), p. 126.

²⁸ Baldo ad Dig. 1.3.2 n.3: "Nota ibi 'naturalia et civilia', quod homo naturaliter est animal civile et lex similis debet esse homini bene composito et civili" (*Commentaria in Digesto Veteri*, Torino 1576, fo. 19v); como *additio* Baldo añade a su comentario ad Dig. 1.1.1.: "Quia homo est animal sociale, ut in Primo Politicorum, competunt sibi iura, quae societatis sunt et iura civitatis suae" (ed. cit., fo. 8r).

²⁹ Cfr. J. Canning, *The political thought of Baldus de Ubaldis*, Cambridge, 1987, pp. 183-197 (concepción corporativa del pueblo), pp. 104-113 (competencia de la legislación estatutaria del pueblo).

criterios para la existencia de una *respublica* y de un *fiscus*, por los cuales mide si las ciudades *vivunt in propria libertate et absolute proprio regimine*. De ese modo Baldo se aparta de la doctrina del tirano de Bartolo. En lugar de discusiones sobre el tirano sin título jurídico o por ejercicio del gobierno, Baldo establece una simple definición del *iustum dominium* de acuerdo a la doctrina de la Ética Nicomaquea sobre los *habitus* y *actus*³⁰.

Cuando Baldo, en forma distinta que Bartolo, recurre a la teoría aristotélica no sólo como solución de un problema político especial, sino que hace incluso de la definición del hombre como *animal naturaliter politicum* el punto de partida de la propia teoría política, parece inducir a la conclusión de que aquí habría comenzado en la legística un proceso de apropiación y de cambio de la metodología. Sin embargo, Bartolo, Baldo y Juan de Legnano, a pesar de los distinguidos lugares de su enseñanza universitaria: Perugia, Boloña y Pavía, no tuvieron éxito con su aristotelismo en la formación tradicional de la legística. Los eruditos juristas de las comunas italianas siguieron también sin entender las palabras de Aristóteles, tampoco aceptaron el desconocido mundo conceptual, en la forma simplificada que trataban de acercarlos Bartolo con su traducción a la terminología legística familiar, y Juan de Legnano a la de la canonística. Esos intentos quedaron como tentativas de familiarizarse con la teoría política de Aristóteles por parte de unos pocos individuos entre los eruditos juristas del siglo XIV; esos intentos fueron seguidos en el siglo XV por unos pocos juristas de la Universidad, como Luca de Penna, Pablo de Castro y Antonio Roselli.

Juan de Legnano se había ocupado de la filosofía aristotélica manifiestamente por estímulo propio. Como legista fuertemente influenciado por Bartolo escribió incluso un comentario a los dos primeros libros de la "*Politica*" del Estagirita. En su doctrina jurídica introdujo el aristotelismo sólo por instigación externa. Desde el comienzo la relación de los artistas con los teólogos de Boloña por un lado, y con los juristas locales por otro, no estuvo manifiestamente libre de conflictos. Las habladurías despectivas y hasta maliciosas sobre el nivel científico de los legistas y canonistas formaban parte, por cierto, del lenguaje familiar cotidiano.

Juan de Legnano, tenido en gran consideración por la comuna de Boloña, honrado por el emperador Carlos IV, privilegiado por la curia papal y buscado allí como consejero, supo defenderse contra esos ataques que se hacían al valor del *métier* jurídico. Con su *Somnium* de 1372 trató de mostrar que los juristas no estaban dispuestos a ceder su lugar como científicos reconocidos y por cierto determinantes políticamente. Como representante de la dignidad de su profesión no se dejó impresionar por una nueva ordenación de la jerarquía entre las ciencias, según decían exigida coactivamente por la doctrina científica aristotélica³¹.

En esta disputa, en la cual los juristas no estaban dispuestos a ceder nada de su lugar en los puestos de mando en el poder, especialmente en la curia papal, a teólogos trepadores o incluso artistas, era ya inusitado que un ju-

³⁰ Cfr. Walther, "*Verbis Aristotelis*" (ut supra, nota 6), p. 125, que ofrece una disputa con Canning.

³¹ Cfr. las presentaciones de Walther, "*Verbis Aristotelis*", p. 126, y '*Canonica sapientia*', p. 875s.

rista de primera línea muy versado en el aristotelismo como Juan de Legnano opinase que debía ponerse de acuerdo sobre todo con los opositores. Para él un aliciente intelectual especial era por cierto poder demostrar a los aristotélicos con los métodos y medios propios de ellos que a los juristas les corresponde una categoría superior en la jerarquía de las relucientes estrellas de las *virtutes intellectuales*. La exposición inspirada por un sueño fue dirigida de inmediato, bajo la forma de un tratado, al destinatario correcto: el papa Gregorio XI.

La alta autoconciencia de los juristas permaneció inalterable ante los ataques de semejantes *non possidentes*. Es decir, se aceptaban y recibían las opiniones magisteriales de los profesores universitarios de prestigio, y se denominaba a Baldo reverentemente *Baldus philosophus*. Sin embargo, para la praxis cotidiana de un consultor jurídico o de un juez urbano Aristóteles no jugaba ningún papel. Las conductas aristotelizantes de Bartolo y Baldo tenían en común el hecho de que ambos reaccionaban frente a las experiencias del cambio histórico con una conciencia de los problemas que los hacía receptivos a los diferentes planteos de la filosofía social aristotélica; por otra parte, a Juan de Legnano le encantaba aristotelizar cuando rechazaba la crítica de los aristotélicos a la actividad científica de los juristas. Y sin embargo todo esto era ignorado incluso por la mayoría de los juristas que enseñaban en las universidades italianas.

La realidad de la eficacia política de los juristas de la alta Edad Media se presentaba bajo otro aspecto. Los *doctores legum* eran expertos buscados para los casos de litigio político y por regla general tenían más libros a su disposición de lo que había exigido como equipamiento mínimo un juez urbano de Padua en 1276. Para su trabajo los juristas no consultaban las obras de Aristóteles. ¿Cómo podrían haberlo hecho?: *Verba Aristotelis iuriste non saperent*.

(Trad.: Gustavo D. Corbi)

ABSTRACT

The historians of Medieval political theory have overlooked the rôle of Roman and Canonical Laws in the formation of the Political Theory at the same time that they attributed considerable importance to the conflicts between the Papacy and the temporal power and to the councilistic discussion that took place within the Church. For that reason, they devoted preeminence to the argumentation of Aristotelian basement than to that of juridical base. However, Aristotle was the foundation of only abstract discussions of intellectuals and within the environment of the University, at the same time that the political decisions were in hands of erudite jurists. That is the reason of the polemic statements of scholars and theologians, who felt themselves despised (inasmuch as their scientific status was concerned) by the holders of the political power.