

# ¿El destino del Estado, coincide o no con el de sus dioses? (Sobre el origen de las ideas políticas Medievales)

Bertelloni, Francisco

Publicado en

ANALES DE HISTORIA ANTIGUA, MEDIEVAL Y MODERNA

2004-2005, 37,38, 105-117

Artículo

**¿EL DESTINO DEL ESTADO, COINCIDE O NO CON  
EL DE SUS DIOSSES? (SOBRE EL ORIGEN DE LAS  
IDEAS POLÍTICAS MEDIEVALES)\*<sup>1</sup>**

por

**Francisco Bertelloni**  
Universidad de Buenos Aires

*“Constantino fundó en Bizancio la nueva capital del Imperio Romano, es decir, la segunda Roma. Las consecuencias de su gesto fueron tan impresionantes que, tuviera yo razón o no, sentía el anhelo de ver ese lugar. Al fin y al cabo, yo había pasado treinta y dos años en lo que se conoce como la Tercera Roma y alrededor de un año y medio en la Primera. Por consiguiente, necesitaba la Segunda, aunque sólo fuera para mi colección”<sup>2</sup>*

**§ 1. La decadencia del Imperio y las tres Romas: Roma-Constantinopla-Moscú**

La antigüedad tardía generó tres relevantes interpretaciones acerca de la decadencia del Imperio y acerca de las posibilidades de su renovación. Todas ellas provinieron del mundo cristiano: la bizantina, la agustiniana y la papal. Cada una de esas tres interpretaciones generó una propuesta de renovación diferente que acudió en respuesta a la necesidad de ofrecer un sustituto que retomara la tradición romana y asumiera la soberanía del Imperio vacante. Pues aunque el Imperio había desapareci-

---

\* Trabajo presentado como Conferencia en el panel : El Mundo de las Ideas de la Alta Edad Media, en las **I Jornadas de Reflexión Histórica** «Problemas de la Antigüedad Tardía y Altomedioevo», Instituto de Historia Antigua y Medieval «Prof. José Luis Romero». Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Abril 2004

<sup>1</sup> Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación UBACYT F 0121.

<sup>2</sup> Cfr. BRODSKY J., *Menos que uno*, Barcelona, 1995, p. 124 s. El destacado en el texto es mío.

do fácticamente, subsistía como institución y buscaba una sede en la cual concretar su continuidad.

La primera fue la propuesta bizantina (§2). Para los bizantinos el Imperio Romano se renovaba *temporalmente* a través de la fundación -en Bizancio- de Constantinopla, la nueva y segunda Roma en la que el poder imperial-estatal incluía dentro de sí a la Iglesia. La segunda fue la propuesta de San Agustín (§3). Agustín propuso una renovación del Imperio puramente espiritual, no histórica, sino *atemporal*, consistente en la Ciudad de Dios *mística*. El papado romano ofreció la tercer propuesta (§4) que muestra tres características: en primer lugar, ella se presenta como una temporalización de la Ciudad de Dios agustiniana; en segundo lugar, esta temporalización no se concreta en una unidad estatal que incluye a la Iglesia, como en Constantinopla, sino en una unidad de estructura interna inversa a la bizantina, pues para el papado romano la Iglesia incluye dentro de sí al poder político y le otorga su origen y su legitimidad; y en tercer lugar, a partir de esta propuesta papal se desarrolla el posterior discurso político medieval como teoría acerca de dos poderes en conflicto (§6).

Un breve análisis prospectivo del futuro desarrollo de la historia política europea permite constatar que la interpretación bizantina y la reacción papal contra ella fueron mucho más exitosas que la interpretación mística agustiniana. Pues mientras la Ciudad de Dios quedó recluida en un tratado, en cambio la respuesta bizantina y la respuesta papal lograron concretarse institucionalmente en dos imperios, la primera en el Imperio de Oriente y la segunda en el Imperio Occidental creado por el papado romano. Con todo, el periplo de cada uno de esos dos imperios se desarrolló en direcciones absolutamente diferentes. Mientras en Oriente el Cristianismo debió avenirse a coincidir con el destino del Imperio y fue uno con el destino de ese Imperio, en cambio el Papado construyó en Occidente una extensa teoría para demostrar que el destino del Imperio y de todo poder político temporal coinciden con el de Dios, cuyo representante en la tierra es el Papa.

El mito de la continuidad del poder y del Imperio romano no desapareció con la caída de Constantinopla en 1453. El mito de Roma fue asumido por una cuarta interpretación que procuró dar respuesta a la continuidad de la primera y de la segunda Roma. El cuarto y último intento de mostrar la supervivencia del mito del Imperio provino de algunos teólogos moscovitas que identificaron Moscú con la tercera Roma en la que culmina el periplo histórico del poder político del Imperio (§7).

## §2. La propuesta bizantina: la segunda Roma y la teología política de Constantino

Sobre comienzos del siglo IV, con posterioridad al apogeo del Imperio y simultáneamente con el proceso de su decadencia, una sucesión sorprendentemente vertiginosa de hechos definió el rumbo futuro de la historia europea durante más de un milenio. En particular fueron tres hechos muy puntuales los que operaron como antecedente inmediato del desarrollo de esa historia y como origen de las ideas políticas que la acompañaron durante ese prolongado período: la conversión de Constantino al Cristianismo; la transformación del Cristianismo en religión del Imperio con la consecuente transformación del Cristianismo, por primera vez en su histo-

ria, en figura del derecho público en el mundo imperial romano; y la fundación en Bizancio, por parte de Constantino, de Constantinopla como *nueva y segunda* Roma.

La fundación de la segunda Roma no fue una simple formalidad. Algunos datos permiten presumir, con bastante certeza, que en el proyecto de Constantino, esa nueva Roma no solamente debía constituir el comienzo de una gran renovación político-religiosa, sino que, además, ella debía inaugurar una nueva era de la historia. El momento más relevante de esa renovación consistió en hacer de la nueva Roma el punto central, no sólo del Imperio, sino también —y esto era lo verdaderamente novedoso— de la Iglesia. Para que Constantinopla se convirtiera en el centro del Imperio, Constantino debió lograr que esa nueva Roma se transformara en un centro político tan importante y, por ello, tan majestuoso como lo había sido la primera Roma. Por ello, para ratificar y poner de manifiesto la relevancia que atribuía a su fundación, el emperador transfirió hacia Constantinopla toda la burocracia imperial, inclusive al mismo senado romano. Y para que esa nueva sede imperial se convirtiera en el centro de la Iglesia, Constantino hizo que el Cristianismo, la nueva religión del Imperio, abandonara Roma y tuviera su sede principal en Constantinopla. Ello mostraba su propósito: otorgar al Imperio una nueva capital *sin tradiciones paganas*, absolutamente impoluta de las manchas de la vieja Roma pagana y limpia del lastre que, para ella, había significado la sangre cristiana.

Simultáneamente con la nueva fundación, en Constantinopla empezó a desarrollarse una nueva y curiosa concepción acerca del Cristianismo. Ella resultaba del mismo pensamiento constantiniano. Eusebio de Cesarea, biógrafo de Constantino, rescató sus ideas y las formuló bajo la forma de una teología política centrada en la figura del Emperador cristiano. Ella se refería sobre todo a dos puntos: el lugar del Emperador en relación con el Imperio y la Iglesia y las relaciones entre Imperio e Iglesia<sup>3</sup>.

En lo que concierne al lugar del Emperador en el Imperio y la Iglesia, esa teología política sostiene que el Emperador cristiano es el representante directo y único de Dios en la tierra. Según Eusebio, el Emperador constituye la imagen de la omnipotencia absoluta de Dios. El carácter del Emperador como señor absoluto resultaba de su dependencia directa respecto de una concesión divina, pues según Eusebio, fue Dios mismo, y sólo Él, quien eligió a Constantino como señor de todos los hombres. Es obvio que la reconstrucción que transmite Eusebio de la concepción imperial-cristiana de Constantino tendía, sobre todo, a poner de manifiesto un punto en particular: si había sido el mismo Dios el que había hecho de Constantino un monarca absoluto, ello significaba que ningún hombre, es decir, ningún intermediario entre Dios y el Emperador podía reclamar el privilegio de haber operado la mediación entre la divinidad y el nuevo imperio. Por otra parte, existía un motivo casi irrefutable que apoyaba esa inmediatez: cuando el Emperador se convirtió al Cristianismo, esa conversión hoy sorprendente y, sin duda, absolutamente enigmática<sup>4</sup>, encontraba enton-

<sup>3</sup> El pensamiento político bizantino en sus antecedentes hasta el momento maduro del Imperio bizantino ha sido reconstruido por DVORNIK F. en su insuperable *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, 2 vol., Harvard, 1966

<sup>4</sup> Sobre la conversión de Constantino y, en general, sobre la relación del emperador con el Cristianismo, v. el volumen editado por KRAFT H., *Konstantin der Grosse*. Darmstadt.

ces una explicación ampliamente satisfactoria en el hecho de que Constantino había sido conducido a ella *directamente* por Dios.

Ello explicaba tanto el conocimiento al que Constantino había logrado acceder acerca del Cristianismo como la misma conversión de Constantino. Pues había sido ese mismo conocimiento, transmitido directamente por Dios personalmente a Constantino, el que lograba explicar su sorprendente conversión. Se trataba de un conocimiento asignado por Dios inmediatamente a Constantino, sin intermediarios<sup>5</sup>. En síntesis, el Emperador, concebido como el antiguo Dios-Emperador romano, tiene un lugar central dentro de la Iglesia y desempeña, en el culto estatal, el papel de pontífice máximo: por ello el Emperador convoca los sínodos de obispos como si él hubiera sido colocado por Dios al frente de todos esos obispos, por ello preside los sínodos y otorga fuerza de ley, dentro del Imperio y la Iglesia, a las decisiones de los sínodos, y por ello es el custodio de la Iglesia, de la unidad y de la verdad de la fe cristiana.

En lo que concierne ahora a las relaciones entre Imperio e Iglesia, en el mundo cristiano bizantino vuelve a suceder lo mismo que había sucedido en el mundo romano pagano: el destino de la religión coincide con el destino del Estado. Rousseau caracterizó esa relación del ciudadano y el estado con una fórmula feliz según la cual en el mundo antiguo, *el destino del Estado coincide con el de sus dioses*<sup>6</sup>. En rigor, en el mundo bizantino la situación era inversa: *el destino de los dioses coincide totalmente con el destino del Estado*. Esta concepción es expresión de un proceso a través del cual ha tenido lugar la reformulación cristiana de la vieja idea romana del carácter divino del Imperio y del Emperador. Esa vieja idea sostenía una concepción unitaria del poder que no distinguía entre el Estado y sus dioses, menos aún entre poder espiritual y temporal. Ser jefe político equivalía a presidir la Iglesia. El poder y la soberanía constituían una unidad indivisible. No había dos poderes ni dos soberanías. Imperio e Iglesia se pertenecían mutuamente, y el centro del Imperio cristiano no estaba ocupado por la más alta autoridad de la Iglesia, sino por el Emperador cristiano.

La concepción constantiniana -que coloca al Emperador en el centro de la Iglesia y del Imperio y que entiende las relaciones entre Imperio e Iglesia como una unidad- ha sido tipificada por la historiografía con el nombre de *césaropapismo*. No es el caso discutir aquí la adecuación y la vigencia de esta canónica tipología<sup>7</sup>. Si es importante poner de relieve, en primer lugar, que el Emperador era señor absoluto porque había sido elegido directamente por Dios, y en segundo lugar, que el Emperador estaba a la cabeza de la Iglesia porque era Emperador. En la segunda y nueva Roma, como ya

---

1974, con numerosos trabajos dedicados al tema y una abundante bibliografía preparada por SCHMIDT U. (pp. 457-62)

<sup>5</sup> Cfr. BENZ E., *Geist und Leben der Ostkirche*. Hamburg, 1957, p. 140. Una reciente síntesis de la concepción imperial bizantina en HUBENÁK F., "La concepción imperial en Bizancio", en R. Lavallo (ed.), *Excerpta scholastica IV* (Facultad de Filosofía y Letras-UCA-Instituto de Estudios Grecolatinos Prof. F. Nóvoa), Buenos Aires, 1996, pp. 24-52.

<sup>6</sup> Cfr. *Contrato Social*, IV, 8.

<sup>7</sup> El significado y el alcance de la categoría *césaropapismo* han sido discutidos y revisados recientemente por DAGRON G. en *Empereur et Prêtre. Étude sur le "césaropapisme" byzantine*, Paris, 1996, esp. pp. 290 ss.

había sucedido en la primera, la religión formaba parte de los poderes del Estado, pero ahora no era la religión romana, sino la Iglesia y la religión cristiana las que formaban parte de esos poderes.

Esta era la herencia histórica que Bizancio heredó del Imperio Romano clásico. No parecía tratarse de una *teoría* política, sino de una simple concepción política inveteradamente arraigada en la cultura helenística y en la cultura romana y heredada por el cristianismo bizantino. Esa herencia histórica no fue teorizada por Eusebio de Cesarea, sino simplemente recogida por él. Eusebio no era un teórico, sino el biógrafo de Constantino. Eusebio reproduce lo que ve y lo que piensa Constantino.

### § 3. La respuesta agustiniana: la Ciudad de Dios

La primera reacción occidental importante frente a esa concepción desarrollada en Bizancio fue la de un paradigmático representante del pensamiento cristiano occidental, Agustín de Hipona. A partir del año 412, Agustín comenzó a exponer sus ideas sobre la Iglesia en una extensa obra titulada *De civitate Dei*. Producto de una inteligencia dotada de un talento especulativo especialmente apto para la interpretación teológico-metafísica de los fenómenos históricos, el objetivo de este tratado era tomar posición frente al problema que había inaugurado el siglo: la caída de Roma en manos de los bárbaros en el 410. Los sobrevivientes y las víctimas de esa caída procuraron explicar el derrumbe del Imperio identificando al culpable. Y lo encontraron en los cristianos. La caída de Roma fue explicada como consecuencia del abandono de la religión romana por parte de los cristianos, cuya conversión al Cristianismo, cuyo consecuente distanciamiento de la vieja religión pagana del Imperio Romano y cuyo rechazo del culto al Emperador implicaban -según argumentaban- un evidente rechazo de la autoridad del Emperador y del derecho romanos.

En el *De civitate Dei* Agustín rechaza ese ataque. Con todo, al hacerlo, Agustín sabe sustraerse a la tentación de enrolar su iniciativa en la misma orientación *temporalista* que habría de predominar poco después en la Iglesia Romana. En efecto, en el rechazo agustiniano de ese ataque se percibe la verdadera actitud *mística* agustiniana frente a la naturaleza de la Iglesia y a la estructura de la historia. Pues cuando refuta el reproche dirigido por los romanos a los cristianos, Agustín bien podría haber construido su argumentación justificando la fundación *terrena* de la segunda Roma cristiana en Constantinopla en el hecho de que la vieja Roma había perseguido al Cristianismo. Además, Agustín bien podría haber agregado a su argumentación el hecho de que la transferencia de la vieja Roma a la nueva Roma, sede del Emperador cristiano, había sido provocada por esa persecución. Sin embargo Agustín no incluye esos hechos, sino que los silencia.

En otros términos, Agustín pasa por alto el mito de Bizancio como la nueva Roma. Tampoco mira hacia Bizancio como paradigma opuesto a la Roma pagana, y no la mira como ejemplo a pesar de que podría haberlo hecho, pues la reciente versión cristiana oriental de -la segunda- Roma le era actual y también muy cercana. Pero en rigor, para Agustín ni existe el Imperio *cristiano* ni tampoco considera como posibilidad la idea de un Imperio Romano cristiano en el sentido de la nueva Roma. En cambio, el susti-

tuto agustiniano de origen divino de la vieja Roma pagana no es la nueva Roma, sino la Iglesia, pero no entendida como realización terrenal, sino como cuerpo místico y ciudad puramente espiritual: la Ciudad de Dios<sup>8</sup>.

La Ciudad de Dios es una reunión de buenas voluntades prefigurada antes de la historia, definida a lo largo del curso de la historia y consumada después de la historia. Así, el programa desarrollado por Agustín en su *Ciudad de Dios*, se diferenciaba claramente tanto del programa de renovación bizantino como del que se desarrollaría en Europa a instancias del Papado. Agustín renuncia en forma total y definitiva tanto a la concepción oriental de un triunfalismo imperial cristiano como a la concepción occidental de la realización de la ciudad de Dios en la tierra. Para Agustín, definitivamente, la Ciudad de Dios no es de este mundo.

#### § 4. La respuesta papal: los dos poderes

En Occidente comienza a constituirse e instalarse, como nuevo polo de poder, la Iglesia Romana, la iglesia del obispo de Roma, que también se autoconsidera la verdadera continuadora del viejo Imperio Romano caído. En el vacío producido como consecuencia de la irrupción bárbara y la aniquilación del Estado y la administración romanas, la Iglesia romana creció y logró transformarse en la heredera política del Imperio Romano. Solamente sobre la base de este vacío dejado por la vieja Roma, la idea de la monarquía y de la primacía papal<sup>9</sup> pudo desarrollarse del modo como se desarrolló, es decir como la idea del obispo de Roma que pretendió ocupar de modo absoluto las huellas vacías del Imperio desaparecido convirtiéndose en un efectivo y exclusivo polo de poder del cual, en virtud de su carácter excluyente, debían emanar todos los futuros poderes en Occidente. Frente al césaropapismo bizantino, que concibe a la Iglesia como una suerte de cara interna de la vida política del Estado, el papado romano propuso una decidida y clara contrafigura del unitarismo bizantino.

En el siglo V fue primero el papa León quien comenzó a construir la teoría de la monarquía papal y quien, sobre la base del derecho romano referido a la herencia, hizo del papa un heredero -si bien indigno- de Pedro. El mismo León I insinuó en la institución papal la exacta contrafigura del Emperador bizantino, es decir, no una máxima autoridad política que, porque es la máxima autoridad del Estado también es la máxima autoridad de la Iglesia cristiana, sino una máxima autoridad religiosa que, porque es el primado de la Iglesia es, por ese motivo, también la máxima autoridad política. Si para los bizantinos el Emperador era la máxima autoridad de la Iglesia porque era, ante todo, Emperador, para León I, en cambio el Papa era señor temporal porque era, ante todo, supremo sacerdote<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> V. FLASCH K., *Augustin. Einführung in sein Denken*. Stuttgart, 1980. 392 ss.

<sup>9</sup> Sobre la formación de la idea del primado del obispo de Roma como reacción contra la concepción bizantina y, en general, sobre las relaciones entre Roma y Bizancio v. DVORNIK F., *Byzance et la primauté romaine*, Paris, 1964.

<sup>10</sup> Cfr. ULLMANN W., "Leo I and the Theme of Papal Primacy", en *Journal of Theological Studies* NS. vol. XI (1960), pp. 25-51 (publicado recientemente en traducción española con el título de "León I y la cuestión del primado papal", en id., *Escritos sobre teoría política medieval*, EUDEBA, Buenos Aires, 2003, pp. 65-106

A ello comienzan a agregarse las primeras advertencias papales a los cristianos bizantinos acerca de la naturaleza del poder y de la soberanía. Se trataba de advertencias orientadas a desmontar la unidad de Imperio e Iglesia montada en Constantinopla. En una muy conocida epístola dirigida por el papa Gelasio I al emperador romano Anastasio I a fines del siglo V, Gelasio advierte al Emperador que no hay un solo poder, el del Emperador, sino que existen dos dos máximos poderes que gobiernan el mundo, el sacerdotal y el real. A ello agrega Gelasio su concepción acerca de la relación entre los dos poderes cuando afirma que el poder sacerdotal está por encima del real en virtud de la superioridad de sus fines. Gelasio, pues, sugiere por primera vez en el discurso teórico-político cristiano, una separación entre ambos poderes y, al mismo tiempo, una dependencia del reino respecto del sacerdocio basada en la superioridad de las funciones sacerdotales sobre las de los príncipes temporales<sup>11</sup>.

La *donatio Constantini* es la expresión [pseudo] histórica más paradigmática de esa pretensión papal. La *donatio* fue una ficción jurídica que falsificaba un hecho histórico al que presentaba como real. Mediante un discurso hábilmente envolvente tanto de la parte oriental como de la parte occidental del Imperio Romano, la *donatio* procuró mostrar la dependencia del Imperio respecto del Papado como resultado de una supuesta cesión de la soberanía imperial a favor del papa Silvestre I. Su objetivo era legitimar -como fundamentadas también *en la historia*- las pretensiones eclesiológico-políticas que el Papado había desarrollado a partir de una extensa *teorización* construida a partir de la interpretación de los textos bíblicos. De allí que, en su relato, la *donatio* intentara reconstruir la historia del papado romano *post hoc*, es decir con posterioridad a su verdadero desarrollo y tal como ella habría debido desarrollarse para constituir una historia concordante y compatible con las teorías papales acerca de la primacía espiritual y temporal del Papa.

En su parte más relevante, el documento relataba que Constantino, agradecido por la curación milagrosa de su lepra, había donado al papa Silvestre I su palacio, sus insignias imperiales y la soberanía sobre todo el mundo occidental. Pero al mismo tiempo que la *donatio* relataba esa cesión de soberanía sobre la parte occidental del Imperio, ella también intentaba acabar con el mito de Bizancio como segunda Roma y con las pretensiones imperiales bizantinas de transformar a Constantinopla en la sede del Imperio romano-cristiano universal. Para acabar con esa aspiración bizantina, la *donatio* sustituye el mito de la segunda Roma con otro mito, insinuado en el mismo acto de donación. En efecto, después de transferir la soberanía al Papa, Constantino, con consentimiento papal, traslada su propia sede imperial hacia Bizancio, y allí se instala como Emperador, para que el obispo de Roma no vea perjudicado el ejercicio de su poder a causa de la presencia del Emperador en Roma. En síntesis, el obispo de Roma, el nuevo señor de la Roma cristiana, es colocado en funciones imperiales mediante una cesión de derechos realizada por el mismo Emperador. El Emperador de Roma deja en Roma todos sus poderes y derechos temporales, los agrega a los

---

<sup>11</sup> "Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem" (cfr. MIRBT C., *Quellen zur Geschichte des Papstums und des römischen Katholizismus*, Tübingen, 1924, p. 85)



derechos espirituales del Papa, y se traslada a Bizancio para cumplir allí, en Oriente, sus obligaciones políticas como súbdito obediente de la Iglesia romana<sup>12</sup>. De ese modo, no solo la parte occidental del Imperio quedaba subordinada al Papado, sino que también el ejercicio del poder imperial en Constantinopla tenía lugar con consentimiento del Papa y subordinado a él.

Un análisis de la estructura de la concepción imperial bizantina -y de lo que sería su posterior desarrollo histórico durante un milenio- muestra que dentro de esa estructura resultaba extremadamente difícil pensar en la autonomía de la Iglesia. Ante un Emperador con las características del Emperador romano bizantino, el papel del sacerdocio de la Iglesia quedaba limitado a sus funciones espirituales, a veces, sólo a veces, al cuidado de la pureza de la doctrina y del orden del culto. La nota más característica de la historia política bizantina es que en ella no está presente la división típicamente occidental entre el Emperador y el Papa<sup>13</sup>. Ello explica que la propuesta de renovación papal haya surgido como respuesta contra el modo como el cristianismo bizantino concebía las relaciones entre el Imperio y la Iglesia. La respuesta papal hizo que el desarrollo histórico en el mundo latino experimentara un giro decisivo cuya consecuencia más relevante fue el distanciamiento cada vez más acentuado entre la Iglesia occidental y la Iglesia imperial bizantina.

## § 5. Excurso: la leyenda de San Andrés

Obviamente, en Bizancio el desarrollo de la idea del primado eclesiástico al modo como lo entendía el papado romano estaba, de antemano, obstaculizada por el hecho de que allí había un Emperador que afirmaba sus derechos sobre el Cristianismo. En esa diferencia comienza a verificarse un desarrollo de dos tipologías totalmente distintas de relación entre Iglesia y Estado. Mientras a los emperadores cristiano-bizantinos les resultaba absolutamente imposible aceptar la idea papal del primado del obispo de Roma<sup>14</sup>, a los papas romanos les resultaba imposible aceptar el mito de

---

<sup>12</sup> El texto de la *donatio Constantini* puede consultarse en: *Das Constitutum Constantini (Konstantinische Schenkung)* (ed. crítica de Horst Fuhrmann), en: *Monumenta Germaniae Historicae (Fontes Iuris Germanici Antiqui)*, Hannover, 1968. Un resumen de la bibliografía y de las interpretaciones en BERTELLONI F., "El pensamiento político papal en la *Donatio Constantini*", en: *Leopoldianum XV*, Nro. 44, 1988, pp. 33/60 (con traducción parcial del texto de la *donatio* en el apéndice). luego publicado en DE SOUZA José A. de C. R. (org.), *O Reino e o Sacerdocio. O pensamento político na Alta Idade Média*, Porto Alegre, 1995, pp. 113/134 y también, con reformulaciones parciales, en BERTELLONI F., "Estrategias de resolución del paganismo en el cristianismo en la *Donatio Constantini*", en ZURUTUZA H. y BOTALLA H. (compiladores), *Paganismo y Cristianismo*, Rosario, 1995, pp. 129/154 (en apéndice la traducción parcial del texto).

<sup>13</sup> Cfr. CONGAR Y., «Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días», en: SCHMAUS M., GRILLMEIER A., SCHEFFCZYK L., *Historia de los Dogmas*, T. III, Cuaderno 3c-d, BAC, Madrid, 1976, esp. pp. 41 ss.

<sup>14</sup> Sobre la visión bizantina de la concepción de la primacía papal véase NICOL D.M., "The byzantine view of papal sovereignty", en: WOOD D. (ed.), *The Church and Sovereignty (c. 590-1918). Essays in honour fo Michael Wilks*, Oxford, 1991, pp. 173- 185

Bizancio como nueva Roma. Entre los argumentos utilizados por los bizantinos para privilegiar el Cristianismo bizantino frente al romano merece ser mencionado uno particularmente importante: la llamada "legenda de San Andrés".

La leyenda fue utilizada con el objetivo de fundamentar la transferencia de la sede de la primacía apostólica desde Roma a Constantinopla. Se trataba de una leyenda que parece haber tenido comienzo a partir del siglo VII<sup>15</sup>. Según ella, la primacía apostólica no correspondía a Pedro, sino al apóstol Andrés, quien habría sido distinguido por Cristo como "el primero", antes que su hermano Pedro. Como toda leyenda, la de San Andrés se apoyaba en algunos hechos históricos, sobre todo en dos episodios del Evangelio que narran el llamado al apostolado formulado por Cristo a Andrés. El primero relata que Andrés, quien se encontraba con un compañero, oyó decir a Juan Bautista: "He ahí al Cordero de Dios" (Juan I,36). Ambos se acercaron a Jesús y permanecieron con él el resto del día. Luego Andrés habló de Jesús a su hermano Pedro, le dijo "Hemos hallado al Mesías", y lo llevó hacia él (Juan, I, 37-42). De allí, argumentan, resulta que Andrés fue el primero de los doce apóstoles en unirse a Cristo. El segundo episodio (Lucas V, 4-11), no tan claro como el primero, describe una multitud reunida junto a Jesús en el mar de Galilea. Jesús subió a la barca de Andrés y Pedro y los ayudó a pescar con éxito. Después llamó a Santiago y Juan que estaban en otra barca. Los cuatro apóstoles permanecieron con Jesús todo el día y después volvieron a su trabajo.

Según el testimonio de Eusebio de Cesárea<sup>16</sup>, cuando fueron distribuidas las zonas del apostolado, correspondió a Andrés evangelizar la zona llamada Escitia, al norte del mar Negro y sur de Rusia. A pesar del testimonio de Eusebio, se trata de una afirmación problemática en virtud de que en esa zona no se han encontrado hasta hoy huellas de presencia cristiana anteriores al siglo III. De todos modos, los bizantinos sostuvieron que durante su tránsito por Tracia, Andrés habría consagrado al primer obispo de Bizancio, Stachys. Aunque esta opinión vuelve a ser problemática -pues ella ha sido refutada por algunos historiadores-, ella ha sido sostenida con el objeto de justificar la anterioridad cronológica -y por ello la primacía- de la sede de Constantinopla sobre la de Roma. Siempre según la misma argumentación, Andrés también habría estado en Acaya, desde allí habría bajado al Peloponeso y luego a Patras. Una epístola de los presbíteros de Acaya, después incorporada en las *Actas de los mártires* con el nombre de Pasión de San Andrés, cuenta que, en Patras, Andrés habría sostenido discusiones teológicas con el procónsul romano Egeas, quien para poner fin a la discusión, habría decidido ejecutarlo en una cruz elegida por el mismo Andrés. Aunque esa epístola no especifica la forma de la cruz, a partir del siglo X comienza a aparecer una cruz en forma de aspa asociada a la figura de San Andrés<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Cfr. DVORNIK F., *The idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge-Massachusetts, 1958, pp. 160 ss. Para más información sobre la leyenda de San Andrés v. PETERSON P. M., *Andrew, Brother of Simon Peter. His History and legends*, Leiden 1958.

<sup>16</sup> Cfr. *Historia ecclesiastica*, III, 1

<sup>17</sup> Al esclarecimiento del patronato de San Andrés en ámbito británico puede contribuir el hecho de que los ingleses tenían, ya en el 674, una Iglesia con el nombre de San Andrés erigida

## § 6. El discurso de la teoría política medieval: dos poderes en conflicto

Las dos concepciones diferentes que hemos estereotipado hasta aquí acerca de la Iglesia y del Estado y de sus mutuas relaciones, tuvieron como consecuencia dos orientaciones también diferentes en el futuro desarrollo tanto de la historia como de la teoría política del medioevo occidental. Si en Oriente Eusebio había sido el testimonio del pensamiento bizantino inaugurado por Constantino, el programa papal iniciado por León I y Gelasio como respuesta de la Iglesia romana de Occidente frente a esa concepción bizantina constituyó la base y el origen mediato de la teoría política medieval. En efecto, sobre la base de la idea leonina del primado papal y de la división gelasiana entre poderes, la teoría política medieval se desarrolló como teoría de dos poderes diferentes -el espiritual y el temporal- y como teoría de la subordinación del segundo al primero.

Es un hecho que, en especial a partir de la epístola de Gelasio, el poder espiritual y el temporal comenzaron a ser paulatinamente entendidos como dos poderes distintos y diferenciados entre sí. También es un hecho que el medioevo interpretó esa relación entre ambos poderes como una relación de desigualdad. A partir de esa diferenciación comenzó a generarse una muy vasta literatura política que tematizó esa desigualdad como una dependencia del Imperio respecto del Papado. Francis Dvornik, el más grande estudioso de la historia de las relaciones entre el Papado y el Imperio bizantino, ha puesto en evidencia que esa doctrina gelasiana generó, en la edad media occidental, una *nueva* teoría política: la teoría política de la superioridad del poder espiritual sobre el poder temporal<sup>18</sup>. A partir de esa epístola y durante muchos siglos, antes de que Occidente contara, a partir del siglo XIII, con recursos filosóficos para tematizar esa relación en términos conceptuales, el medioevo desarrolló teóricamente la relación echando mano a diversos recursos todavía no filosóficos: alegorías, símbolos, el derecho, la Biblia e, inclusive, la historia.

En primer lugar aparecieron recursos alegóricos o analogías entre el orden político y otros ámbitos de la realidad. En algunos casos la teoría política apeló a la alegoría del sol y la luna (*duo luminaria*) y analogó el sol al poder espiritual y la luna al temporal<sup>19</sup>. En otros casos se recurrió a la alegoría de las dos espadas (*duo gladii*)<sup>20</sup>.

---

por el obispo de York, San Walfrido. Por otra parte, en Borgoña, tuvo lugar una gran inmigración escita a comienzos de la edad media y ese parece haber sido el lugar donde apareció, por primera vez, la cruz aspada de San Andrés como bandera del franco condado.

<sup>18</sup> Cfr. DVORNIK F., *Byzance et la primauté romaine*, Paris, 1964, p. 52

<sup>19</sup> Algunos ejemplos de la utilización de la alegoría del sol y la luna pueden encontrarse, por ejemplo, en textos del emperador Federico II (cfr. WINCKELMANN E., *Acta imperii inedita saeculi XIII et XIV*, I, Innsbruck, 1880, 324) y del Papa Inocencio III en *Sicut universitatis conditor* (cfr. Mirbt, *ut supra*, nota 11, p. 178)

<sup>20</sup> Ejemplos de la alegoría de las dos espadas se encuentran en DAMIÁN P. (cfr. Mirbt, *ut supra*, nota 11, p. 145), DE CLARAVAL B. (cfr. Mirbt, *cit.*, p. 166) e INOCENCIO IV en *Eggr; cui levia* (cfr. Mirbt, *cit.*, p. 198). Sobre esta alegoría puede consultarse además LEVISON W., "Die mittelalterliche Lehre von den beiden Schwertern", en *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 89 (1951), 1, pp. 14/42, en el que el autor también hace referencia a las otras alegorías (p. 16) y ofrece abundante bibliografía sobre el tema. V. también ULLMANN W., *History of Political Thought in the Middle Ages*, Londres, 1965, pp. 124 ss.

También fueron utilizadas analogías antropológicas, como la del alma y el cuerpo. Y también se recurrió a modelos de tipo organológico, que comparaban el cuerpo político con un gran cuerpo humano cuya alma era identificada con el sacerdocio y sus restantes partes con las otras partes de ese cuerpo<sup>21</sup>.

En segundo lugar, la relación también fue formulada por canonistas, que la expresaron en términos jurídicos, y por teólogos, que lo hicieron recurriendo a interpretaciones de textos bíblicos<sup>22</sup>.

Y por último se llegó a atribuir inclusive a la historia la tarea de formular la relación entre los poderes. Ello sucedió -como lo hemos mostrado más arriba- cuando se recurrió a la *donatio Constantini*.

En síntesis, en todos estos casos se trató de recursos sustitutivos de conceptos filosóficos aún ausentes. Éstos irrumpieron tardíamente y en virtud de un capítulo importante de la historia de la filosofía: la masiva invasión en Occidente de textos filosóficos a partir del siglo XIII. A partir de ese momento, la teoría política utilizó intensamente esos recursos. La teoría política medieval, entendida como discurso filosófico, i.e. racional y demostrativo acerca de la relación entre ambos poderes, se constituyó como resultado de una coyuntura constituída por el encuentro entre una situación histórica y una situación histórico filosófica. La situación histórica fue la dualidad y la subordinación de poderes introducida por la epístola de Gelasio. La situación histórico-filosófica fue la masiva aparición de textos filosóficos que recogieron la dualidad gelasiana y la expresaron en forma teórica. El capítulo más relevante de la teoría política medieval conoció su pleno desarrollo cuando la dualidad gelasiana fue interpretada en términos filosóficos. Las teorías políticas de Tomás de Aquino en el siglo XIII y Nicolás de Cusa en el siglo XV son expresión de esa situación.

## § 7. La culminación del mito del Imperio: Moscú, tercera Roma

Nuestra reconstrucción del periplo del mito romano sería inconclusa si ella no fuera completada con una alusión a su culminación en Moscú. Después de la caída de Bizancio en manos turcas en 1453, el mito de Roma no desaparece, sino que Moscú asume la herencia político-religiosa de la segunda Roma. En Moscú el mito de la segunda Roma es asumido por el único poder político ortodoxo independiente y logra su pleno desarrollo en la ideología de algunos teólogos moscovitas del siglo XV que teorizaron la idea de Moscú como *tercera Roma*. Se trataba de una idea

<sup>21</sup> Un ejemplo emblemático de la utilización de la analogía organológica del estado como cuerpo puede verse en JUAN DE SALISBURY, *Policraticus*, V, 2.

<sup>22</sup> Una presentación general del papel de las distintas ciencias (aún no filosóficas) en la fundamentación de las ideas políticas, puede consultarse en MIETHKE J., *De potestate Papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen, 2000, pp. 1 ss. Una versión más sintética en id., *Las ideas políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, 1993, pp. 67 ss. Sobre los canonistas en particular v. ULLMANN W., *Medieval Papalism. The Political Theories of the Medieval Canonists*, London, 1949; sobre la utilización de textos bíblicos v. id., "The Bible and Principles of Government in the Middle Ages", en *La Bibbia nell'alto medioevo* (Settimane di Studio del Centro di Studi italiano sull'Alto medioevo, 26 Aprile-2 Maggio), Spoleto, 1963, pp. 181/227

similar a la que se había generado en Bizancio, pero ahora construída sobre la idea de que había sido la deserción del primado religioso de Roma la que motivó la transferencia del poder político-eclesiástico a la nueva Roma.

Para los ideólogos rusos de la tercera Roma, la conquista de Constantinopla tuvo las mismas consecuencias que la caída de Roma en manos de los germanos tuvo para la conciencia histórica de Bizancio, es decir, del mismo modo como Constantinopla había renovado el poder político-eclesiástico de la vieja Roma, ahora Moscú pretendía renovar el poder político-eclesiástico que Constantinopla había perdido como consecuencia de la apostasía implícita en sus intentos de unirse con la herejía latina representada por Roma. De ese modo, la transferencia del Imperio desde Bizancio a Moscú se apoyaba en dos ideas: por una parte, la idea de la caída de Constantinopla como apostasía, por la otra la idea de que la verdadera Roma y el verdadero poder político sólo están donde está el verdadero Cristianismo. Y ahora el verdadero Cristianismo, según los teólogos moscovitas, se había refugiado en Moscú.

Del mismo modo como Bizancio tuvo primacía frente a Roma en virtud de la caída de Roma en la herejía, la aniquilación de Bizancio fue considerada como una sanción divina por la herejía de la Iglesia bizantina, que consistió en su unión con Roma. Desde el punto de vista de Moscú, no solo Roma representa la herejía latina, sino que todos los intentos de unión con Roma, provenientes del Imperio bizantino y motivados en la presión de invasión militar turca fueron considerados como una apostasía que debía arrastrar consigo la aniquilación de la nueva Roma como castigo por traición a la ortodoxia. Así, la ideología política del zarismo ruso tiene sus raíces en la concepción bizantina de la Iglesia y del Estado tal como fue creada por Constantino. El dominio sobre Iglesia y Estado está en el Zar cristiano y en él confluye el ideal griego del rey filósofo, el del monarca cristiano y el del ungido de Dios que es considerado como representante de Dios en la tierra. Esta concepción de la Iglesia estatal moscovita y de Moscú como tercera Roma fue asumida como fundamento de la concepción estatal entre los rusos a partir del siglo XV<sup>23</sup>.

El largo periplo de la idea de Roma, el *Romgedanke*, reproduce un proceso varias veces secular a través del cual el mito de autocomprensión de la misión política de la primera Roma, después de ser heredado en términos político-cristianos por Constantinopla, fue incorporado y asumido por la teología política rusa. Esa suerte de *peregrinatio* del poder romano a través de cada una de sus tres sedes -Roma, Bizancio y Moscú- representa la expresión paradigmática del mito de la *translatio* de la soberanía total de un poder político único, indivisible, excluyente de cualquier otro, que busca asentarse en una sede impoluta, renovada y purificada de los lastres de sus anteriores sedes. Se trató, en última instancia, de un proceso de *translatio*, *peregrinatio* y *renovatio imperii*, es decir, de un sucesivo y gradual movimiento de transferencia de la soberanía total del Imperio Romano que se alejaba hacia Oriente para descansar definitivamente en Moscú, la tercera Roma.

<sup>23</sup> La idea de Moscú como tercera Roma es ampliamente estudiada en los sucesivos volúmenes de la serie *Da Roma alla terza Roma. Documenti e studi* (Edizioni Scientifiche italiane. Nápoles), que desde 1983 hasta hoy publica los resultados del seminario dedicado al problema. Asimismo, en nuestro medio, HUBEŇAK F. ha reconstruido el tema de la tercera Roma en *Roma. El mito político*. Buenos Aires, 1996. pp. 355 ss.

## § 8. Conclusión

Las relaciones entre Bizancio y Roma suelen ser consideradas desde la perspectiva católico-romana y, por ello, occidental. La autoconciencia histórica del imperio bizantino se expresa en la denominación de Constantinopla como nueva Roma y de los ciudadanos del Imperio romano oriental como romanos. De acuerdo a la autocomprensión histórica de los bizantinos, la historia de Bizancio es, dentro del plan querido por Dios para el mundo, la directa y lineal continuación de la historia romana. En la autodenominación de los bizantinos como “romanos”, está simbolizada la pretensión del Imperio oriental al dominio universal romano que les corresponde por derecho. La denominación de “nueva Roma” sugiere tanto la continuidad como la diferencia respecto de las anteriores: si la nueva Roma es portadora de toda la plenitud de poder de la vieja Roma, es al mismo tiempo la Roma cristiana, que efectiviza la pretensión de poder del Imperio romano según la ley de Cristo.

El problema del nacimiento y de la constitución de las ideas políticas medievales suele ser considerado como un fenómeno resultante sólo de fuerzas puramente endógenas al Occidente medieval, es decir, como un hecho de características específicamente y exclusivamente centroeuropeas. Como consecuencia de ello, las causas de la formación de las ideas políticas medievales suelen ser buscadas, solamente, dentro de los límites del mundo latino de la edad media. De allí que, con frecuencia, el pensamiento político medieval sea presentado como un fenómeno teórico aislado y como un conjunto de sistemas independientes de una serie de hechos históricos y culturales que constituyen su origen. El principal y gran protagonista de esos hechos fue el Cristianismo, su escena de realización fue el amplio contexto del Imperio Romano bizantino y sus relaciones con lo que hoy es la Europa occidental, y su motivo desencadenante fue la radical diferencia en el modo como el Papado en Europa occidental y el Imperio bizantino en Europa oriental entendieron las relaciones entre el Cristianismo y el Estado.

Contra la unilateralidad de esa perspectiva historiográfica, el contexto hacia donde necesariamente debe retrotraerse el origen -por lo menos- mediato de las ideas políticas de la edad media occidental es el problema de la transferencia del poder imperial desde Roma hacia Bizancio y, sobre todo, la consecuencia de esa transferencia, es decir la idea de Bizancio como *nueva o segunda Roma*. A ello debe agregarse el problemático tema de Moscú como *tercera Roma*, que desde el siglo XV aspiró a transformarse en la heredera de la soberanía imperial bizantina.

En síntesis, el tema de las tres Romas -Roma, Constantinopla y Moscú-, rescatado por Joseph Brodsky en el texto que he elegido como epígrafe, constituye, a pesar de su tipología fuertemente mitológica, un *leitmotiv* de la historia política europea cuya correcta inteligencia es imprescindible para comprender integralmente el proceso de formación de las ideas políticas del Occidente medieval. En última instancia, estas ideas políticas son un epígono mediato del conflicto producido, *dentro del mismo Cristianismo*, como consecuencia de dos diferentes modos de entender las relaciones entre la Iglesia y el poder secular: por una parte, el que se desarrolló en Constantinopla y después en Moscú; y, por la otra, el que desarrolló el papado en Occidente como consecuencia del vacío producido allí a causa de la desaparición de la primera Roma.