

EL REY VS. EL TIRANO: EL BUEN Y EL MAL GOBERNANTE EN EL PENSAMIENTO JURÍDICO-POLÍTICO DE LA EDAD MEDIA

*KING VS. TYRANT: THE GOOD AND THE EVIL RULER
IN THE JURIDICAL AND POLITICAL THOUGHT OF THE MIDDLE AGES*

ALEXANDER MAREY

Escuela Superior de Economía (Mosú), Rusia
amarey@hse.ru / fijodalgo@gmail.com

RESUMEN

PALABRAS CLAVE

Tiranía
Agustinismo
Tomismo
Siete Partidas

Se aborda el problema de la tiranía en el pensamiento europeo medieval. A partir de la distinción clásica entre buen y mal gobierno, se destaca que, en esa oposición, el rey es entendido como el gobernante bueno y justo, quien dirige sus pensamientos hacia el bien común de los súbditos, mientras que el tirano, al contrario, se define como el gobernante que actúa por interés propio, olvidando y despreciando el de su gente. Pero tal concepción, bastante típica en la Edad Moderna, apareció, en efecto, tardíamente, hacia los siglos XII o XIII.

En el marco del discurso político en la cultura medieval, se distinguen dos modos principales el jurídico y el teológico. Dentro de este último es posible encontrar dos variaciones dadas por los discursos agustiniano y tomista. El primer modelo hereda el pensamiento romano de Cicerón y de los juristas, considerando al pueblo como el sujeto autónomo de la teoría política, quien puede legislar y, fundamentalmente,, definir por sí mismo su bien común. En sentido inverso, dentro del discurso tomista el pueblo es considerado como la multitud unida por el territorio común, las leyes y el modo de vida. En este caso, el pueblo ocupa la posición de objeto y solamente puede sufrir las acciones de otros actores (reyes, prelados etc.). El bien común del pueblo es determinado en este modelo por sus jefes y dueños. La teoría íntegra de la tiranía se hace posible solo dentro del discurso tomista-aristotélico, mientras que en el discurso agustiniano el tirano es visto como un mero usurpador. La segunda parte del artículo está dedicada al análisis de la imagen del tirano en *Siete Partidas* de Alfonso el Sabio. Aunque esta obra es vista en la historiografía como el producto de la tradición tomista-aristotélica, su concepción de la tiranía todavía tiene las raíces agustinianas.

SUMMARY

KEYWORDS

Tyranny
 Augustinism
 Thomism
Siete Partidas

This article is about the conception of Tyranny in the European political thought of the Middle Ages. The author begins with the traditional distinction between good and bad ruler. Within this dichotomy, the king is a good and fair ruler, whose intentions seek the common good. On the contrary, the tyrant directs his thoughts and acts towards his own personal good and interests. But, as the author stresses, this conception emerges rather late, during the 12th and 13th centuries.

Two main traditions of political discourse are current in the Middle Ages: the theological and the juridical. Within the latter, we find two main branches, Augustinism and Thomism. The first one is a direct successor of the Roman Republican tradition developed by Cicero and, later, by the Roman jurists. Within this tradition, the people are the autonomous subject and they are able to legislate and to define by themselves their proper common good. Conversely, the Thomistic paradigm considers people as a multitude united by a common territory, law, and way of life; they are the object of the political action exercised by kings and other rulers. The author argues that although Alfonso X's *Siete Partidas* is viewed as the product of the Aristotelian-Thomistic tradition, his idea of Tyranny had in fact Augustinian roots.

Recibido: 02/05/2018

Aceptado: 15/11/2018¹

La antítesis entre el buen y el mal gobierno o lo que es igual, entre el rey y el tirano, parece una cuestión siempre actual, casi sempiterna y arraigada en la cultura jurídico-política europea desde su nacimiento. En esa oposición el rey se entiende como el gobernante bueno y justo, quien dirige sus pensamientos hacia el bien común de los súbditos. Contrariamente, el tirano se define como el gobernante que actúa por interés propio, olvidando y despreciando el de su gente. Sin embargo, esta concepción, prototípica de la Modernidad, apareció tardíamente hacia los siglos XII o XIII. Vale la pena recordar una vez más que la Europa medieval no conoció la ciencia del gobierno como una entidad "autónoma". El saber político y, por consecuencia, el idioma político durante largo tiempo formaron parte orgánica de la jurisprudencia y, aún antes, de la teología (Ullmann, 1975: 27). Para discutir los problemas del gobierno y las imágenes de los reyes y otros príncipes, el mundo medieval elaboró dos modos discursivos: el jurídico y el teológico (Costa, 1969: 15-17).

El primero se estableció sobre la base de los textos del Derecho Romano y, por lo tanto, conservaba en sí los valores y las ideas republicanas. El poder político, según ese modelo del discurso, tuvo su origen en el pueblo, el cual era el único protagonista de toda la acción política. Todos los gobernantes, incluso el mismo emperador, se consideraron como los magistrados del pueblo, sus oficiales. El pueblo en los marcos de ese paradigma fue, según la definición clásica

¹ La investigación se inscribe en el marco del proyecto de la Escuela Superior de Economía n° 16-01-0059 "Los *specula principum* en la cultura político-jurídica castellana de los ss. XIII-XIV".

de Cicerón, la reunión de una multitud de hombres “cimentada en el pacto de justicia y en la comunidad de intereses y utilidad”.² La reunión descrita era, en efecto, la congregación de los propietarios romanos, y su fundamento ontológico era la razón humana. Precisamente por esta vía se explicaron todos los mecanismos de esa comunidad, incluso los de la transmisión del poder. El pueblo entregaba el poder a los magistrados basándose en el consenso racional y reconociendo las reglas de la conducta jurídica descritas en las leyes formuladas por el mismo pueblo. Así se describe la transmisión del poder al emperador según la *lex regia* en el famoso texto de Domicio Ulpiano.³ En ese contexto el *tyrannus* –el término latino de procedencia griega– podía ser utilizado solamente para definir al usurpador del poder, el hombre que toma el poder no por la ley sino por su fuerza o por engaño.⁴ Es decir, el discurso jurídico conoció solamente al tirano por la ilegalidad del título. A veces los juristas marcaron la crueldad del tirano como su rasgo particular.⁵ Sin embargo, cabe destacar que el tema de la tiranía no constituyó un centro de interés para los juristas romanos. Así, en todo el *Corpus Iuris Civilis* los términos *tyrannus* y *tyrannis*, así como sus derivados, fueron usados solamente cinco veces. Mucho más casos pueden encontrarse en el texto del *Código Teodosiano* donde se le dedicó un título entero: *De ingenuis qui tempore tyranni servierunt* (CTh.5.8). Asimismo, el uso de *tyrannus* en ese título es el mismo que en los otros textos del Derecho Romano.

El discurso teológico fue el producto del proyecto cristiano, cuyo nacimiento significó un gran golpe al mundo clásico. En lugar del mundo reticular de las *poleis* donde existía una *ciuitas communis deorum atque hominum* (Cic. *De leg.* 1.7.23), la cristiandad propuso una concepción política “vertical” a partir de un Dios omnipotente, omnipresente y único. Dicho concepto constituyó la columna vertebral de la nueva comunidad cristiana que se organizó en torno a él. Pablo de Tarso fue el primero que formuló el concepto de cuerpo místico de la Iglesia⁶ y declaró que la única fuente posible de todo poder es Dios.⁷ Esa declaración pretendió cambiar la naturaleza misma del poder, que de suma de los poderes ligados con una u otra posición social pasó a convertirse en la esencia del carácter místico e independiente de la comunidad humana.

En cuanto al concepto de pueblo, Agustín, uno de los teólogos más influyentes de los primeros siglos de la cristiandad, criticó la definición ciceroniana y propuso una propia. Él removió la razón como requisito necesario para la aparición de la comunidad humana y la

² Cic. *De re publ.* I.XXV: “Populus autem non omnis hominum coetus quoque modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communionem sociatus”, Cicerón (1848: 71).

³ D.I.4.1.pr. *Ulp. 1 Inst.*: “Quod principi placuit, legis habet vigorem: utpote cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat”.

⁴ C.1.2.16. *Imp. Zeno*: “Decernimus, ut antiquatis ac infirmatis funditus, quae contra ipsum orthodoxae religionis deum quodammodo facta sunt, in integrum restituantur universa et ad suum ordinem revocentur, quae ante profectorem nostrae mansuetudinis de orthodoxae religionis fide et sanctissimarum ecclesiarum et martyriorum statu firmiter obtinebant: his, quae contra haec tempore tyrannidis innovata sunt tam contra venerabiles ecclesias, quarum sacerdotium gerit beatissimus ac religiosissimus episcopus patriarcha nostrae pietatis pater acacius, quam ceteras, quae per diversas provincias collocatae sunt, [...] inviolata serventur”.

⁵ D.42.4.7.4. *Ulp. 59 ad ed.*: “Quid sit autem latitare, videamus. Latitare est non, ut Cicero definit, turpis occultatio sui: potest enim quis latitare non turpi de causa, veluti qui tyranni crudelitatem timet aut vim hostium aut domesticas seditiones”.

⁶ 1 Cor. 12:12: “Sicut enim corpus unum est et membra habet multa omnia autem membra corporis cum sint multa unum corpus sunt ita et Christus”. Para el desarrollo de esa metáfora, véase hasta el 12:28.

⁷ Rom. 13:1: “omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit non est enim potestas nisi a Deo quae autem sunt a Deo ordinatae sunt”.

reemplazó por el amor. Según el obispo de Hipona, el pueblo es la reunión de la multitud de las criaturas racionales unidas por el sentimiento común del amor hacia las cosas ciertas.⁸ El paso del *consensus* ciceroniano a la *concordia* agustiniana significó el comienzo de la era del emocionalismo político, donde el fundamento principal de cada comunidad política devino en el sentimiento del amor. A pesar del cambio, el pueblo quedó como el personaje principal del proceso político en la teología agustiniana. Así, en ese punto Agustín es un heredero de Cicerón. Lo que se modificó decisivamente fue el papel del monarca. Si antes el emperador (o algún otro gobernante) se concebía como el magistrado del pueblo, ahora el lugar del pueblo en ese contexto pasa a ser ocupado por Dios. Los reyes fueron considerados como los vicarios de Dios en la tierra, obligados a ejercer justicia sobre los súbditos. El Juez Supremo tenía sus vicarios terrenales, quienes a su turno creaban otros jueces menores. Esta misma situación fue descrita por Isidoro de Sevilla en el libro tercero de sus *Sentencias*.⁹

Naturalmente, dentro de tal paradigma el concepto de tirano como usurpador carecía totalmente de sentido, pues recibir el poder de modo incorrecto se tornó imposible, al provenir directamente de las manos del Dios. Por eso, Jerónimo en su traducción de Biblia volvió a la interpretación del *tyrannus* como del rector fuerte¹⁰ y, a veces, cruel,¹¹ pero no lo calificó como usurpador o algo semejante. Con Isidoro de Sevilla, la situación comienza a cambiar poco a poco. En rigor, dicho cambio permitió a Walter Ullmann (1975: 234) afirmar que en la obra del prelado hispalense aparece la figura del tirano.

En las tres obras mayores de Isidoro (*Etymologiae*, *Differentiae*, *Sententiae*), la palabra *tyrannus* y todos sus derivados se encuentran solamente en dieciséis oportunidades, pero esos pocos testimonios son de mucha importancia.¹² A primera vista puede parecer que Isidoro hace una distinción estricta entre los conceptos de rey y tirano, afirmando que el primero tiene que hacer las cosas buenas y justas y, si así no se comporta, se convierte en tirano. José Orlandis y Rovira (1959: 9), por ejemplo, ha definido ese cambio como "la pérdida de la legitimidad". Podemos reforzar esa impresión con los fragmentos de los primeros libros de las *Etimologías*, donde Isidoro dice que mientras que el rey es temperado y modesto, el tirano es cruel e impío.¹³ En rigor, debemos tomar en consideración el hecho de que los libros I y II de las *Etimologías* están dedicados a la materia gramatical y en consecuencia no contienen la exposición más o menos completa de la filosofía política que podríamos encontrar en Isidoro. Es el libro IX de dicha enciclopedia el que posee ese contenido, en particular la parte III "De

⁸ De civ. XIX.24: "Coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordie communionem sociatus".

⁹ Sent. III.52.1: "Ad delictum pertinet principum, qui praeuoluntatem Dei populis fidelibus praeferunt. Nam sicut populi delictum est quando principes mali sunt, sic principis est peccatum quando iudices iniqui existunt".

¹⁰ Cf. Job 35:9: "propter multitudinem calumniatorum clamabant et heulabant propter vim brachii tyrannorum".

¹¹ 2 Mac. 4:25: "acceptisque a rege mandatis venit nihil quidem dignum habens sacerdotio animos vero crudelis tyranni et ferae beluae iram gerens" (cf. también 2 Mac. 7:27).

¹² Aquí me limito solamente al análisis de esos tres textos. La investigación más completa del pensamiento isidoriano acerca de la tiranía se contiene en el trabajo clásico de José Orlandis (1959), aunque no acuerdo con ese gran investigador en algunos puntos de importancia principal.

¹³ Etym. I, XXXI: "inter regem sit et tyrannum, adiecta differentia, quid uterque sit definitur, ut "rex modestus et temperatus, tyrannus vero crudelis"". Véase también: Etym. II.XXIX.7, donde el tirano es caracterizado como "inpius et inimitis".

regnis militiaeque vocabulis". Allí el prelado hispalense elaboró las famosas líneas sobre la tiranía que merecen ser reproducidas aquí:

Tyranni Graece dicuntur. Idem Latine et reges. Nam apud veteres inter regem et tyrannum nulla discretio erat. [...] fortes enim reges tyranni vocabantur. Nam tiro fortis. De qualibus Dominus loquitur dicens: 'Per me reges regnant et tyranni per me tenent terram'.¹⁴ Iam postea in usum accidit tyrannos vocari pessimos atque improbos reges, luxuriosae dominationis cupiditatem et crudelissimam dominationem in populis exercentes.¹⁵

Es bien sabido que este fragmento es una reproducción casi literal de un pasaje correspondiente de la *Ciudad de Dios* de Agustín;¹⁶ tanto para Isidoro como para Agustín, el tirano no pierde su condición de rey, aunque se torna uno malo o injusto.¹⁷ Vale la pena subrayar aquí una vez más esa permanencia del poder real: el rey puede convertirse en tirano pero, no obstante, la naturaleza de su poder permanece inalterada. El tirano es un rey y, consecuentemente, a él le corresponden todas las limitaciones y peculiaridades del poder real. Parece importante recordar también que las *Etimologías* fueron vertidas en romance en los tiempos de Alfonso X¹⁸ y fueron uno de los textos de mayor importancia para los juristas y teólogos del Rey Sabio.

Isidoro introdujo la denominación de *rex iniustus* como sinónimo parcial del concepto de *tyrannus*. Con esta distinción designaba al mal gobernante, fuerte y cruel. El rey injusto en ese contexto significó un rey que no cumplía sus funciones o, lo que es lo mismo, el mandato de su Señor. Esa distinción entre el *rex iustus et misericors* de una parte y el *rex iniustus seu tyrannus* de la otra quedó como la principal definición en la materia hasta mediados del s. XII.

La recepción de Aristóteles (a través de los textos de Averroes y Avicena, y luego por las traducciones europeas del griego al latín hechas por Roberto Grossatesta y Guillermo de Moerbeke) devolvió al pensamiento europeo las categorías de *bien común*, *amistad*, *animal social* y *tiranía*, es decir, las nociones puramente políticas y olvidadas por la cultura intelectual europea durante mucho tiempo. La aparición de las categorías aristotélicas provocó serios cambios en los modelos del discurso descritos *supra*. En otro trabajo he analizado las consecuencias de la recepción del aristotelismo en la filosofía política de Santo Tomás de Aquino (Marey, 2016); aquí me concentraré en otro aspecto referido a los cambios en el discurso jurídico alrededor de la primera mitad del siglo XII.

¹⁴ Prov. 8:15; en la Vulgata Clementina esa línea se lee en estos términos: *Per me reges regnant et legum conditores iusta decernunt*.

¹⁵ Etym. IX, III, 19-20.

¹⁶ Aug. De civ. V.19: "Qui autem gloriae contemptor dominationis est avidus, bestias superat sive crudelitatis vitii sive luxuria. Tales quidam Romani fuerunt. Non enim cura existimationis amissa dominationis cupiditate caruerunt. Multos tales fuisse prodit historia; sed huius vitii summitatem et quasi arcem quandam Nero Caesar primus obtinuit, cuius fuit tanta luxuries, ut nihil ab eo putaretur virile metuendum; tanta crudelitas, ut nihil molle habere crederetur, si nesciretur. Etiam talibus tamen dominandi potestas non datur nisi summi Dei providentia, quando res humanas iudicat talibus dominis dignas. Aperta de hac re vox divina est loquente Dei sapientia: *Per me reges regnant et tyranni per me tenent terram*. Sed ne tyranni non pessimi atque improbi reges, sed vetere nomine fortes dicti existimentur".

¹⁷ Existe una abundante bibliografía sobre el llamado "agustinismo político". Aquí me limito a dar algunas indicaciones acerca del primer libro donde ese término fue introducido, el de Arquillière (1934).

¹⁸ González Cuenca (1983).

Parece claro que los cambios provocados por la recepción de las ideas y categorías aristotélicas pudieron aparecer solamente en la glosa al texto justiniano o en las sumas autónomas hechas por uno u otro glosador. El mismo texto del Derecho Romano no sufrió ni podía sufrir esas alteraciones, considerado por la conciencia ahistórica de los juristas medievales como un texto vivo y coetáneo. Ello permitió solamente hacer comentarios *marginales* pero no modificar el texto en sí. Sin embargo, ninguno de los glosadores habló de la tiranía especialmente ni dedicó importancia central en sus glosas hasta Bártolo de Saxoferrato que realizó un tratado completo, *De tyranno*. Los glosadores que ocuparon el margen con temáticas cercanas, propusieron excluyentemente la obediencia del príncipe a sus propias leyes para reflexionar en torno a la materia gubernativa. En consecuencia, podemos suponer que los demás temas propios del derecho político, del gobierno y de los regímenes varios, caían en el dominio de teólogos. De allí que los juristas no los discutieran en sus obras. La excepción que conozco es el cuerpo del derecho del reino de Castilla y León compuesto por orden del rey D. Alfonso X, el Sabio y conocido bajo el nombre de las *Siete Partidas*.¹⁹

En esta obra el material necesario está concentrado en el título I de *Segunda Partida*. Me permito recordar aquí que la estructura del cuerpo alfonsí supone que las normas de carácter teórico general, así como también las del derecho canónico y eclesiástico, son colocadas en el primer libro. El segundo libro contiene el material normativo relativo a la organización política del reino, repartido en tres tratados o, quizá, tres *specula*. El primero de esos (tit. I-XI) trata del rey y de sus cualidades personales; el segundo (tit. XI-XIX) está dedicado al pueblo; y el tercero (tit. XX-XXX) a la guerra y a los guerreros profesionales. El último título (el XXXI) contiene las leyes acerca de las universidades, los maestros y los escolares. *Tercera Partida* contiene las normas del derecho procesal; de la *Cuarta* a la *Sexta*, las del derecho privado; y la *Séptima* está dedicada al derecho penal.

La descripción normativa de la tiranía es tratada por la ley 10 en el título I de *Segunda Partida*.²⁰ Esa ley contiene una definición amplia del tirano con una descripción extensa de sus características, lo cual permite comparar esa imagen con la del rey. El rey es descrito en las leyes 5 a 9 del mismo título y de forma esparcida en diversas leyes de los títulos 2 a 10 de *Segunda Partida*. Como puede observarse, tirano y tiranía forman parte del complejo normativo en torno al poder real y el discurso sobre la tiranía integra la parte orgánica del discurso monárquico en el sentido amplio de esa palabra. Así parece posible afirmar que el tirano no se concibe como una figura autónoma de la teoría jurídico-política castellana sino que es una de las caras posibles del rey. Esta afirmación se confirma también por otro argumento: la descripción del tirano y de su gobierno, aunque extensa, ocupa solamente una ley del final del título I de *Segunda Partida* y posee un carácter puramente dispositivo. La ley precedente (II, I, 9) trata de las maneras justas de "ganar" el señorío del reino. Las leyes 11 a 13 se ocupan de los señores menores, *i.e.*, los condes, duques, marqueses, etc. Así, la ley sobre el tirano se ve como una excepción de la regla del poder real. Comparando con los otros títulos de *Partidas*

¹⁹ Omito el problema de la composición de las *Partidas*, su autoría, datación y fuentes, pues supera la intención de este estudio. El lector puede encontrar información en la producción de autores como Alfonso García Gallo, Aquilino Iglésia Ferreiros, Antonio Pérez Martín, José Sánchez-Arcilla Bernal, Jerry R. Craddock, Jesús Rodríguez Velasco y muchos otros.

²⁰ Se puede encontrar una primera aproximación a la temática en Marey (2014).

podemos notar que dicha estructura fue típica de los legistas alfonsíes: abrían el título con la definición de la materia, continuaban describiendo sus rasgos principales y acababan desarrollando sus variaciones y excepciones.

Así parece posible afirmar que el tirano en la teoría alfonsí es un mal rey pero siempre es rey. Por una parte esa afirmación permite subrayar el papel del pensamiento político-teológico de san Agustín en la construcción de la teoría política de Alfonso el Sabio. Por otra, conduce a la necesidad del análisis más profundo de la argumentación usada para describir la posición del rey y la del tirano.

La *Segunda Partida* nos propone dos estrategias argumentativas para definir al rey. En la primera, el monarca legítimo es descripto bajo los términos del paradigma corporal.²¹ Mientras que las metáforas de la cabeza y el corazón son típicas para la Edad Media europea (Le Goff & Truong, 2003; Maravall, 1999; etc.), la del alma resulta extraña y requiere atención. Antes de pasar a ella debo notar una cosa de importancia crucial: el rey, según esa línea de argumentación, no puede existir sin el pueblo, así como el pueblo no puede existir sin el rey. Y, a diferencia del modelo inglés, descrito por Juan de Salisbury,²² y del modelo tomista, aquí el pueblo no se ve como el guardador del "cuerpo político" del rey,²³ aunque sí forma parte orgánica de dicho cuerpo. Esta diferencia adquiere mayor importancia, pues, en los paradigmas salisburenses y tomistas: el pueblo puede existir sin el rey, guarda su "cuerpo político" hasta la aparición del próximo monarca o ejecutando sus funciones en su ausencia. En el paradigma alfonsí, en cambio, el pueblo no puede vivir como tal sin su rey, ya que condiciona el tránsito del poder a su sucesor.

Aquí, sin duda, el papel más importante del rey es el alma del pueblo y no su cabeza o corazón. Sobre esas dos funciones podían surgir discusiones, tales como si puede el cuerpo vivir sin su cabeza o sin el corazón (Juan de Salisbury nos propone una respuesta afirmativa, diciendo que en el caso de la tiranía es posible la rebelión contra el tirano y su homicidio, mientras que el pueblo como cuerpo político sigue viviendo con su corazón, el cual es representado por el Senado). Pero para el mundo medieval no fue posible pensar que el hombre pudiera existir sin alma. El alma, en esa situación, se concibe como el elemento calificativo del ser humano. Este componente, de origen puramente aristotélico, subraya con una fuerza irresistible el agustinismo profundo de la concepción alfonsí. Cuando Agustín debate la concepción ciceroniana del *populus*, afirma que el pueblo se constituye por su amor hacia las cosas comunes y, en consecuencia, que el pueblo que no posee tal cosa común deviene

²¹ Part. II.1.5: "Los santos dixeron que el rey es puedto en la tierra en lugar de Dios para cumplir la justicia e dar a cada uno su derecho. E porende lo llamaron corazon e alma del pueblo. Ca assi como yaze el alma en el corazon del ome, e por ella biue el cuerpo, e se mantiene, assi en el rey yaze la justicia que es vida e mantenimiento del pueblo de su señorio. E bien otrosi como el corazon es uno e por el reciben todos los otros miembros unidad, para ser un cuerpo, bien assi todos los del reyno, maguer sean muchos, porque el rey es, e deue ser uno, por esso deuen otrosi ser todos unos con el, para seruirle, e ayudarle en las cosas que el ha de fazer. E naturalmente dixeron los sabios que el rey es cabeça del reyno, ca assi como de la cabeça nascen los sentidos por que se mandan todos los miembros del cuerpo, bien assi por el mandamiento que nasce del rey, que es señor e cabeça de todos los del reyno, se deuen mandar a guiar, e auer un acuerdo con el, para obedescerle, e amparar, e guardar, e acrescentar el reyno: onde el es alma e cabeça, e ellos miembros".

²² *Policraticus*, V.6 "Dictum est autem principem locum obtinere capitis, et qui solius mentis regatur arbitrio" y V.9 "Cordis locum, auctore Plutarco, senatus optinet".

²³ Véase Kantorowicz (1997).

no *populus* sino *multitudo nominis populi indigna*.²⁴ El pueblo, afirma Alfonso el Sabio, no puede vivir si no hay rey, a quien debe todo su amor.

La idea de describir al rey como el alma proviene de la recepción del tratado de Aristoteles *De anima*, que aparece en Castilla entre los siglos XII y XIII a través de una traducción latina. Según ese tratado, el alma se compone de tres partes colocadas en orden ascendente: el alma vegetativa que tienen todas las criaturas, incluso los árboles; el alma sensitiva que poseen los animales; y el alma racional, la más importante de todas, que solo los hombres poseen. En rigor, el hombre es la única criatura que posee los tres niveles mencionados. Esta teoría aristotélica del alma fue recibida por los juristas y teólogos del corte de Alfonso el Sabio y aplicada a su teoría jurídico-teológica del rey y el pueblo. J. Herriott (1952) realizó ya un estudio sobre esta recepción cuando analizó los diez sentidos en las *Siete Partidas*. Aquí voy a concentrarme solamente en uno de los aspectos de esa concepción.

El pueblo es concebido en los textos de Alfonso el Sabio como la persona humana completa, que posee las tres partes del alma.²⁵ El ánima inferior, la *criadera*, en los términos de *Partidas*, se debe entender como la analogía del amor del pueblo hacia su tierra, donde vive y actúa.²⁶ A su vez, el ánima superior del pueblo, la *razonable*, refiere al amor que el pueblo debe a Dios y, en consecuencia, significa Dios mismo. Para nosotros el alma mediana, que se llama en *Partidas* la *sentidora* posee un interés mayor. Como se ve desde el texto alfonsí, el alma *sentidora* tiene dos significados: el amor del pueblo hacia el rey, y el rey mismo.²⁷ Esa coincidencia plantea una paradoja: según Aristoteles, el alma *sentidora* tiene diez sentidos, cinco interiores y cinco exteriores. En el texto de la *Segunda Partida* esos diez sentidos se convierten en las once obligaciones que el pueblo tiene hacia el rey (el sentido del gusto se transforma en dos obligaciones simultáneamente).²⁸ El rey, a su vez, debe solamente amar a su pueblo, defenderlo y proveerlo de buenas leyes. Esta fórmula es el resultado de la mezcla entre el discurso agustiniano típico y una pequeña adición de aristotelismo y de allí que no tenga lugar la imagen del tirano. Resulta una paradoja, pero la teoría alfonsí de la tiranía fue desarrollada precisamente siguiendo ese modelo argumentativo, como demostraré más adelante.

²⁴ De civ. XIX.21

²⁵ Part. II.12.pr.: "E porende pues que en los titulos ante deste auemos mostrado segund dixeron los sabios, qual deue el rey ser a Dios e a si mismo e a su pueblo, queremos aqui dezir, segund lo ellos departieron, qual deue el pueblo ser a Dios e a su rey e a su tierra. E como quier que los sabios fablaron primeramente del alma criadera de que fizieron semejança de como el pueblo deue amar a su tierra, e desi fablaron de la sentidora de que fizieron semejança al amor quel pueblo deue auer al rey, que es como sentido del, e a postremas fablaron de la razonable a que fizieron semejança del amor quel pueblo deue auer a Dios, e nos catando que las cosas que fablan en el deuen ser ementadas primero, porende touimos por bien e por guisado de fablar primeramente del alma razonable".

²⁶ Part. II.20.pr.: "Ca ya de las otras dos naturas del alma fablamos desuso en este libro, segund lo ellos departieron, de que dieron semejante, de la razonable a Dios, e de la sentidora al Rey. E porende dezimos que assi como esta alma criadera obra de las tres virtudes naturalmente, por debdo de amor que ha para fazerlas, que otrosi es tenuto el pueblo a semejante desto, de obrar por amor en la tierra onde son naturales en nodresciendola, e acrescentandola, e faziendo linaje en ella, que la pueble".

²⁷ Part. II.12.pr.: "e desi fablaron de la sentidora de que fizieron semejança al amor quel pueblo deue auer al rey". Part. II.13.pr.: "Sentidora llamaron Aristoteles e los otros sabios a la segunda alma, de que fizieron semejança al rey".

²⁸ Insisto en la necesidad de volver sobre el artículo clásico de J. H. Herriott (1952), quien realiza un detallado análisis de la concepción de los diez sentidos y las once obligaciones.

Otra de las estrategias argumentativas que comenzamos a definir *supra*, puede verse en la ley 3 del título X de la *Segunda Partida*. Allí el rey se define como el propietario del jardín. Esta idea de jardín implica un sentido espacial del reino. El pueblo en esta metáfora ocupa el lugar de los árboles frutales que crecen en él.²⁹ La fuente directa de esta norma es el tratado pseudo-aristotélico conocido como *Poridad de las poridades*.³⁰ Los legisladores de Alfonso el Sabio han cambiado aquí solamente algunos detalles, aunque esas modificaciones reservan algunas curiosidades. Así, en el texto de *Poridad de las poridades* el pueblo se compara con el huerto en su totalidad, mientras que en *Partidas* solamente con los árboles que crecen en él. En el primer caso, el rey aparece como el dueño del huerto, *i.e.*, del pueblo, con el que está obligado a hacer todo lo necesario para mantenerlo. Asimismo, debe recordar que los árboles no son la misma cosa que las mieses y que no se puede ni se deben esperar los frutos todos los años. En *Partidas* se puede ver la figura del rey como “propietario” del terreno, *i.e.*, del reino. En definitiva, ¿qué lugar ocupa en esta escena entonces el pueblo, es decir, los árboles del jardín alfonsí? En efecto, para el jurista medieval el papel de los árboles en ese contexto no fue muy distinto del precedente: de acuerdo con las normas del derecho romano, los árboles formaban parte necesaria del huerto y no pueden ser considerados como algo autónomo.³¹ Así, los juristas alfonsíes admitieron una ficción jurídica dividiendo los árboles y el terreno.

A pesar de esta discrepancia, los argumentos más importantes fueron los mismos tanto en *Poridad de las poridades* como en *Partidas*. Me refiero a dos elementos cruciales, al argumento espacial y la imagen del rey como propietario. Dentro de esa estrategia argumentativa el pueblo se concibe como la cosa arraigada a la tierra, que tiene fronteras fijas y constantes. Esa interpretación de pueblo contradecía a la concepción “republicana-imperial”, formulada por Cicerón y desarrollada más tarde por Agustín. En el contexto de la teoría aristotélica, que suponía que la *polis* debía tener fronteras, el pueblo no tenía un carácter subjetivo pero se constituía como objeto de la acción política. De igual modo funcionaba la interpretación de Tomás, quien afirmó que el pueblo se une por tres cosas: el territorio, las leyes comunes y el modo de vida.³² A su vez, la descripción del rey como el “propietario” que tiene pleno derecho sobre el reino y el pueblo que vive allí, posee consecuencias primordiales. Tanto el *dominus* romano como el *señor* medieval tuvieron algunas obligaciones en torno a su propiedad. Debía aumentarla, defenderla contra los enemigos, desarrollarla, etc. Si el objeto de la propiedad fue el reino, su señor, inevitablemente, tuvo que definir su *bonum commune* y ayudar al pueblo a alcanzarlo. Parece importante aquí tomar nota del cambio en la

²⁹ Part. II.10.3: “Honrrar e amar e guardar diximos en la ley ante desta que deue el rey a su pueblo, e mostramos en que manera. Agora queremos dezir, por que razon deue esto fazer. E para lo fazer bien entender conuiene que demostramos la semejança que fizo Aristoteles al rey Alexandre en razon del mantenimiento del reyno, e del pueblo. E dize que el reyno es como huerta, e el pueblo como arboles, e el rey es sensor della”.

³⁰ Poridad de las poridades, c.IV: “Alexandre, sabet que uestro pueblo es uestro tesoro, el que non se pierde e el que ayna se conbra, e con el sodes rrey; pues asmat que uestro pueblo es uerto e que a en el muchas fructas e que non es como las mieses que se rrenueuan cada anno e que las siembran cada anno que los arboles son todauia fincables que non an de sembrar cada anno”.

³¹ La regla “lo que está arraigado en el terreno es la propiedad del señor del terreno” fue bien conocida entre los juristas castellanos, ver Part. III.28.43.

³² De spiritualibus creaturis, a. 9 ad 10. “Ad decimum dicendum quod sicut fluvius Sequana non est hic fluvius propter hanc aquam fluentem, sed propter hanc originem et hunc alveum, unde semper dicitur idem fluvius, licet sit alia aqua defluens; ita est idem populus non propter identitatem animae aut hominum, sed propter eandem habitationem, vel magis propter easdem leges et eundem modum vivendi, ut Aristoteles dicit in III Politic.”.

interpretación del concepto de bien común provocado por el cambio de paradigma de la explicación del concepto de *populus*. En la teoría ciceroniana-agustiniana, el pueblo era considerado como sujeto autónomo, capacitado para la acción política y para definir el bien común para sí mismo. En el paradigma tomista, el pueblo se concibe como el objeto de la acción, la "cosa del rey", y el *bonum commune* para él define tanto al rey como a su dueño. En ese contexto es muy fácil imaginar al tirano como un gobernante que actúa para su propio interés, despreciando el bien común de su pueblo. Parece extraño que esa línea argumentativa no fuera desarrollada en el texto de *Partidas*, aun cuando pudo abrir el paso a una teoría clásica sobre la tiranía.

Volvamos ahora al concepto alfonsí sobre el tirano. Alfonso X define al tirano como a un rey o señor que recibió el poder de modo ilegítimo, sea por fuerza o como resultado de alguna traición.³³ En rigor, dicho monarca fue primeramente legítimo desviándose luego por el mal uso de su poder.³⁴ En esta definición se encuentran una conocida sentencia de Aristóteles en la cual el tirano se define como un mal rey,³⁵ y otra de procedencia romano-jurídica, según la cual el tirano se concibe como un usurpador. El resto de la citada ley de *Partidas* parece estar inspirado en el *De regimine principum* de Tomás o parece tener fuentes comunes con dicho tratado.³⁶ El tirano se describe como el señor preocupado por hacer la vida de sus súbditos tan mala como sea posible, sembrando entre ellos la hostilidad y el miedo, matando a los fuertes, expulsando a los sabios, etc.³⁷ Sin embargo, hay una diferencia bastante significativa entre las construcciones tomista y alfonsí: si el Aquinate presupone la oportunidad de la rebelión contra el tirano aunque advierte acerca del peligro de tal acción, Alfonso el Sabio no dice nada sobre el derecho a rebelión. Este silencio debe ser explicado porque en la situación de la ausencia de las

³³ Part. II.1.10: "Tyrano tanto quiere dezir como señor que es apoderado en algund reyno o tierra por fuerza o por engaño o por traicion. E estos atales son de tal natura, que despues que son bien apoderados en la tierra, aman mas de fazer su pro, maguer sea daño de la tierra, que la pro comunal de todos, porque siempre bien a mala sospecha de la perder".

³⁴ Part. II.1.10: "Otrosi dezimos que maguer alguno ouiesse ganado señorío del reyno por alguna de las dichas razones que diximos en la ley ante desta, que si el usasse mal de su poderío en las maneras que de suso diximos en esta ley, quel pueden dezir las gentes tyrano e tornarse el señorío que era derecho en torticero, assi como dixo Aristoteles en el libro que fabla del regimiento de las cibdades e de los reynos".

³⁵ Ethic. VIII.10, 1160b. Cf. S.Th.DRG.I.2: "Si igitur regimen iniustum per unum tantum fiat qui sua commoda ex regimine quaerat, non autem bonum multitudinis sibi subiectae, talis rector tyrannus vocatur, nomine a fortitudine derivato, quia scilicet per potentiam opprimit, non per iustitiam regit: unde et apud antiquos potentes quique tyranni vocabantur".

³⁶ Mi análisis de la tradición manuscrita de la *Segunda Partida* no permite optar por una u otra postura.

³⁷ Part. II.1.10: "Dixeron los sabios antiguos que usaron ellos de su poder siempre contra los de pueblo, en tres maneras de arteria. La primera es que estos atales punan siempre que los de su señorío sean necios e medrosos [...] La segunda es que los del pueblo ayan desamor entre si, de guisa que non se fien unos de otros [...] La tercera es que punan de los fazer pobres e de meterles a tan grandes fechos que los nunca pueden acabar [...] E sobre todo siempre punaron los tyranos de estragar los poderosos e de matar los sabidores".

Cf. S.Th.DRG.I.4: "Nec solum in corporalibus subditos gravat, sed etiam spiritualia eorum bona impedit, quia qui plus praeesse appetunt quam prodesse, omnem profectum subditorum impediunt, suspicantes omnem subditorum excellentiam suae iniquae dominationi praeiudicium esse. Tyrannis enim magis boni quam mali suspecti sunt, semperque his aliena virtus formidolosa est. Conantur igitur praedicti tyranni, ne ipsorum subditi virtuosus effectus magnanimitatis concipiant spiritum et eorum iniquam dominationem non ferant, ne inter subditos amicitiae foedus firmetur et pacis emolumento ad invicem gaudeant, ut sic dum unus de altero non confidit, contra eorum dominium aliquid moliri non possint. [...] Conantur etiam ne potentes aut divites fiant, quia de subditis secundum suae malitiae conscientiam suspicantes, sicut ipsi potentia et divitiis ad nocendum utuntur, ita timent ne potentia subditorum et divitiae eis nocivae reddantur".

normas sobre el derecho a la rebelión, la ley sobre la tiranía parece, por lo menos, insuficiente desde el paradigma tomista.

Así, Nieto Soria en su artículo “*Rex inutilis* y tiranía”, después de marcar los indicios característicos de la tiranía en la doctrina política alfonsí, destaca la ausencia en los textos del monarca frente al problema del tirano y afirma que es “en esta ausencia donde acaso se pone de manifiesto lo que, de seguir la lógica planteada en materia de tiranía, hubiera podido conducir a soluciones poco convenientes para la ideología monárquica que sostenía todo el entramado ideológico de las Partidas...” (Nieto Soria, 2005). Irina Nanu, abordando en las páginas de su tesis el mismo problema, marcó algunos puntos importantes y dignos de discusión que comentaré aquí. En el comienzo del capítulo dedicado a la tiranía en la concepción alfonsí establece que: “Lejos de ser la expresión de un castigo divino, como sostenía la tratadística política influenciada por el ideario agustiniano e isidoriano, la tiranía constituye, para los autores de la *Segunda Partida*, el resultado de una transgresión legal, que periclita la paz y la justicia, el bienestar social y la prosperidad económica” (Nanu, 2013: 261). Algunas páginas después, discutiendo el problema del derecho a la rebelión, la autora añade que, gracias al origen divino del poder y a su transmisión irreversible por parte del pueblo hacia el rey, el primero perdió el derecho a resistir y tiene que vivir bajo el tirano y tolerarlo.³⁸

Podemos notar que ambos investigadores en sus construcciones conceptuales toman como punto de referencia la imagen del rey elaborada por los juristas de Alfonso el Sabio y, al compararla con las teorías de Juan de Salisbury, de Tomás o de algunos autores posteriores al monarca castellano, llegan a conclusiones similares. Creo, por lo tanto, que ese punto de vista es poco oportuno para el análisis de la tiranía en la teoría política castellana del período alfonsí. La posición clave en este discurso debe ser presentada, no por la definición del rey, sino por la del pueblo y puedo afirmar que la lectura cuidadosa de esta conduce a la interpretación correcta de todo el conjunto de las concepciones sobre la monarquía expuestas por el rey Sabio, *i.e.*, las concepciones del rey, del tirano y del emperador.

El pueblo, como ya fue dicho, es considerado por Alfonso X como un cuerpo, cuya cabeza, corazón y alma es su rey. Es decir, el monarca forma parte del pueblo y no puede existir sin él, también el pueblo está orgánicamente ligado al rey. El tirano, como ya fue dicho, en la concepción alfonsí se define como un mal rey que recibió su poder de modo incorrecto o, habiéndolo recibido correctamente, lo utiliza de mala manera. Lo más importante en esta definición es que el tirano es igualmente rey, un señor para su gente. El tirano no deja de ser el corazón, cabeza y alma de su pueblo, lo que hace absolutamente imposible cualquier tentativa de rebelión contra él. Es imposible que el cuerpo se subleve contra la tiranía de su cabeza, alma o corazón, pues si no enloquecería o moriría, y así el pueblo se convertiría en una multitud. Las cualidades del monarca son determinadas por las cualidades del pueblo; citando las palabras de Agustín, “[*populus*] tanto utique melior, quanto in melioribus, tantoque deterior, quanto est in deterioribus concors” (De Civ. XIX, 24). Esto permite deducir que el mismo pueblo es responsable por su monarca, que confirma también Isidoro, diciendo en las *Sentencias* que “*populi delictum est quando principes mali sunt*” (Sent. III, 52, 1). Así, el tirano en la teoría alfonsí no aparece como un “anti-héroe” o como un personaje negativo, sino que forma parte

³⁸ Cf. Nanu (2013: 271-272).

necesaria de la imagen del monarca absoluto, quien aunque abusa de su poder, todavía es la cabeza de su pueblo. El pueblo en este caso no puede iniciar la rebelión contra su gobernante porque está ligado a él por vínculos orgánicos, y, asimismo, es responsable de los pecados y perversiones del rey-tirano.

Como conclusión podemos notar que el período que abarca desde la mitad del siglo XII hasta el final del siglo XIII devino para la cultura europea el tiempo de la gran batalla entre el agustinismo y el tomismo aristotélico (o aristotelismo tomista). En cuanto a la teoría política, ese período puede ser definido como el inicio de la concepción del Derecho Político y de la jurisprudencia política como el ámbito del saber especializado. El nacimiento aconteció más tarde, gracias a Bártolo de Saxoferrato y su tratado *Sobre el tirano*, donde el gran jurista logró superar el argumento teológico y exponer una teoría de la tiranía con un idioma puramente jurídico-político.

En la *Segunda Partida* de Alfonso el Sabio se nota muy claramente la mezcla de las doctrinas agustinianas con las ideas aristotélicas. El rey se define como el hombre ligado con su pueblo por los lazos del amor (baste recordar el concepto agustiniano de cosa común antes descripto) y como el alma *sentidora* del cuerpo místico-político del pueblo. El agustinismo, mezclado con el aristotelismo, produce un híbrido interesante. La monarquía del tipo paulino-agustiniana reunida con los argumentos aristotélicos de carácter territorial deviene, en efecto, la monarquía absoluta, una proto-imagen de la futura “unión del trono y el altar”.

Bibliografía

- Arquillière, H.-X. (1934) *L'augustinisme politique : essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, París: Vrin.
- Cicero, M. T. (1848) *La Republica de Ciceron. Conforme al texto inédito recientemente descubierto y comentado por Mr. Angelo Mai*, (A. Perez y García, ed.), Madrid: Imprenta de Repulles.
- Costa, P. (1969) *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Milán: Giuffrè.
- González Cuenca, J. (1983) *Las Etimologías de San Isidoro romanceadas*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Herriott, J. H. (1952) “The Ten Senses in the Siete Partidas”, *Hispanic Review* 20-4, pp. 269–281.
- Kantorowicz, E. (1997) *The King's two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton: Princeton University Press.
- Le Goff, J., & Truong, N. (2003) *Une histoire du corps au Moyen Âge*, París: Liana Levi.
- Maravall, J. A. (1999) “Del régimen feudal al régimen corporativo en el pensamiento de Alfonso X”, en *Estudios de historia del pensamiento español*, Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, vol. 2, pp. 97–145.
- Marey, A. (2014) “El rey, el emperador, el tirano: el concepto del poder e ideal político en la cultura intelectual Alfonsina”, *Cuadernos de Historia Del Derecho* 21, pp. 229–242, https://doi.org/10.5209/rev_CUHD.2014.v21.47722

-
- Marey, A. (2016) “From People to Community: A Description of the Social Order by Thomas Aquinas. Part 1: Populus, Respublica, Multitudo”, *Russian Sociological Review* 15-4, pp. 162–175, <https://doi.org/10.17323/1728-192X-2016-4-162-175>
- Nanu, I. (2013) “La Segunda Partida de Alfonso X el Sabio y la tradición occidental de los *specula principum*”, tesis doctoral presentada en la Facultat de Filologia, Traducció i Comunicació de la Universidad de Valencia, Valencia.
- Nieto Soria, J. M. (2005) “Rex inutilis y tiranía en el debate político de la Castilla bajomedieval”, en F. Foronda, J.-P. Genet, & J. M. Nieto Soria (eds.), *Coups d’État à la fin du Moyen Âge? Aux fondements du pouvoir politique en Europe occidentale*. Madrid : Casa de Velázquez, pp. 73–92.
- Orlandis, J. (1959) “En torno a la noción visigoda de tiranía”, *AHDE* XXIX, pp. 5–43.
- Ullmann, W. (1975) *Law and Politics in the Middle Ages. An Introduction to the Sources of the Medieval Political Ideas*, Cambridge: Cambridge University Press.