

NUEVOS APORTES AL PROBLEMA DEL AGUSTINISMO POLÍTICO Y LOS ORÍGENES TEÓRICOS DE LA ESTATALIDAD MODERNA

NEW CONTRIBUTIONS TO THE PROBLEM OF POLITICAL AUGUSTINISM AND THE THEORETICAL ORIGINS OF MODERN STATEHOOD

Rodrigo Álvarez Greco

Universidad Católica de La Plata

Resumen

Siguiendo a Eric Voegelin, cabría preguntarse si el agustinismo político contribuyó a la desdivinización del poder temporal o, por el contrario, sentó las bases para su redivinización moderna. La crónica *Historia de duabus Civitatibus* de Otón de Freising es un texto paradigmático que permitiría resolver esta cuestión, pues en ella el autor desarrolla la teoría de la *civitas permixta*, es decir, la mezcla de las dos ciudades agustinianas en la historia. Tratándose de un pensador del siglo XII, tal concepto parece surgir de cierto acervo cultural heredado que se manifiesta en forma de conceptos simbólicos. Uno de esos conceptos es el de *rex et sacerdos* y resulta clave para comprender el pensamiento político de Otón de Freising y descubrir en él, si cabe, ciertos principios que pudieron haber servido como fundamento para la construcción de la estatalidad moderna en los siglos ulteriores.

Palabras claves

Agustinismo político; *civitas permixta*; Otón de Freising; *rex et sacerdos*; simbolismo

Abstract

Following Eric Voegelin, one might ask whether Political Augustinism contributed to the divinisation of temporal power or, on the contrary, laid the foundations for its modern redivinisation. The chronicle *Historia de duabus Civitatibus* by Otto of Freising is a paradigmatic text which allows us to resolve this question, since its author develops the theory of the *civitas permixta*, that is to say, the mixture of the two Augustinian cities in history. Being a 12th-century thinker, such a concept seems to arise from a certain cultural heritage which manifests itself in the form of symbolic concepts. One of these concepts is that of *rex et sacerdos*, which is key to understanding Otto of

Freising's political thought and to discovering in it, to a certain extent, certain principles that could have served as a foundation for the construction of modern statehood in later centuries.

Keywords

Political Augustinism; *civitas permixta*; Otto of Freising; *rex et sacerdos*; Symbolism

1. Introducción

El agustinismo político fue el movimiento intelectual que, surgido a partir de las sucesivas interpretaciones políticas de *De Civitate Dei*, propició la separación conceptual y la confusión práctica de las esferas temporal y espiritual. Pareciera, por tanto, que aquello de Eric Voegelin, según lo cual el choque entre los distintos tipos de verdad hacia el final del siglo V que terminó con la victoria del cristianismo e implicó una *desdivinización* del poder temporal, se ve reflejado en el este movimiento intelectual. Sin embargo, paradójicamente también existen indicios que podrían llevarnos a pensar en el agustinismo político como la corriente de ideas que sentó las bases para la *redivinización* moderna del estado.

La crónica universal *Historia de duabus Civitatibus*, de Otón de Freising (1114-1158), escrita en clave agustiniana y especialmente interesada en la cuestión filosófico-política, parece ser un ejemplo paradigmático para resolver esta cuestión. La figura y sobre todo la obra de este personaje tienen una evidente relevancia tanto histórica cuanto filosófica, aspecto este último que, sin embargo, no ha sido aún cabalmente apreciado. Pero el pensamiento de Otón no sólo muestra una indudable importancia histórico-filosófica, sino también en lo que hace a la comprensión de la génesis del mundo moderno.

El presente artículo pretende poner de manifiesto la vinculación existente entre el pensamiento de Otón y las bases gnoseológicas de la redivinización del poder temporal sentadas y desarrolladas a lo largo de los siglos XIII y XIV. Así pues, dicho vínculo nos permite vislumbrar con mayor claridad hasta qué punto las raíces teológico-filosóficas de lo que hoy entendemos por *Estado* pueden hallarse, incluso, en el aparentemente lejano siglo XII. Tras dicho propósito, estimamos imprescindible ahondar en el concepto simbólico del *rex et sacerdos*, puesto que es una clave interpretativa central para comprender tanto la *Historia de duabus Civitatibus* como su significación histórica.

Por otro lado, si bien la obra de Otón de Freising ha sido ampliamente estudiada desde la década de 1860 en adelante, principalmente entre historiadores y filósofos alemanes, italianos y norteamericanos, no es menos cierto que en la actualidad continúa

siendo escasamente estudiada en el ámbito del medievalismo hispano.¹ Por esta razón, a la vez que buscaremos contribuir a rescatar y darle su debido lugar a la figura y la obra otónianas, nos proponemos interpretar las ideas políticas de Otón a la luz de las problemáticas que condujeron al nacimiento del Estado moderno, renovando la necesidad de proseguir la reflexión teórica sobre la naturaleza del poder y sus derivaciones.

2. El agustinismo político

“Dos amores fundaron, pues, dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena, y el amor de Dios hasta el desprecio de sí propio, la celestial”.² Así comienza uno de los más conocidos textos del *De Civitate Dei* de Agustín de Hipona. Esta dimensión fundante del amor es uno de los principios ineludibles para comprender las implicancias más profundas de la cosmovisión histórico-teológica del obispo. Su vehemente insistencia en el carácter esencial del amor en la historia del hombre nos lleva a interrogarnos acerca de la inextricable relación entre la experiencia vital del autor y las conclusiones más audaces de su pensamiento. Algunos de sus estudiosos, tales como Muñoz Alonso, se atreven a afirmar incluso que “*La Ciudad de Dios* son las *Confesiones* del mundo antiguo”.³

A lo largo de más de diez siglos, el *De Civitate Dei* sirvió de base gnoseológica fundamental para las construcciones filosófico-teológicas de los principales pensadores de la época e, incluso, sus afirmaciones más importantes llegaron a generalizarse a nivel

¹ Existen aproximadamente cincuenta manuscritos de la *Historia de duabus Civitatibus*, divididos en tres familias, una de las cuales se remonta a la copia de dedicación de 1157. La mayoría de los códices proceden del siglo XV y de la zona bávara-austríaca. El *Codex Ienensis bosc q 6* del siglo XII, que también contiene los *Annales Marbacenses*, es uno de los más conocidos, principalmente por sus miniaturas con escenas históricas. Este códice, junto con otros como el *Codex Latini Monacenses 1003*, se encuentra disponible en formato digital para consulta libre. El *Codex Ienensis* puede encontrarse en el portal de manuscritos digitalizados Collections@UrMEL, de la Thüringische Universitäts- und Landesbibliothek, Jena. A su vez, el Códice LM1003 puede hallarse en la página oficial de la Biblioteca Digital (Digitale Bibliothek) del Digitalisierungszentrum München. La primera edición moderna de la *Historia de duabus Civitatibus* data de 1515 y estuvo a cargo de Iohannes Cuspinianus. Algunos años después, fue editado un segundo texto, a cargo de P. Pithou. Sin embargo, debemos a Roger Wilmans (Otto Frisingensis, *Historia de duabus Civitatibus*, MGH SS, 20, 116-301, 1868) el mérito de haber rescatado del olvido a nuestro autor, pues elaboró la primera versión del texto crítico que tomó luego su forma definitiva con la edición y revisión de Adolf Hofmeister (Otto Frisingensis, *Historia de duabus Civitatibus*, MGH SS, rer. Germ., 45, 1-457, 1912). Este último, a su vez, adjuntó a su versión del texto una serie de estudios acerca de la biografía y el pensamiento del personaje que sentaron base fundamental para los estudios posteriores.

² Aurelius Augustinus, *De Civitate Dei*, en *Corpus Christianorum. Series Latina* 47-48, ed. Bernhard Dombart y Alfons Kalb (Turnhout: Brepols, 1955), XIV, 28. [“Fecerunt itaque civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui”]. La traducción es nuestra.

³ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª edición, 1964), 122.

popular. Fue sobre todo a partir de la idea imperial de Carlomagno cuando se evidenció con mayor nitidez el alcance teórico del obispo de Hipona.⁴ Sin embargo, es necesario agregar que no todos los seguidores de Agustín fueron fieles a la esencia de su pensamiento.

En su influyente ensayo sobre el agustinismo político, Henri-Xavier Arquillière nos señala categóricamente que “San Agustín fue la gran autoridad doctrinal de Occidente”.⁵ Sea a través de sus obras principales o de extractos seleccionados en forma de antología, tan comunes en los primeros siglos de la Edad Media, lo cierto es que se trató de un autor extensamente examinado. Y a través de intérpretes posteriores de su pensamiento, tales como Gregorio Magno o Isidoro de Sevilla, incluso hubo ciertos principios agustinianos que llegaron a divulgarse popularmente, convirtiéndose en usanza común. Esta situación de primacía de Agustín, nos advierte el historiador francés, dominó el pensamiento cristiano hasta el siglo XIII, es decir, hasta Tomás de Aquino y el tomismo.⁶

Tal preeminencia del obispo de Hipona constituyó la atmósfera intelectual que propició el desarrollo del agustinismo político. En efecto, una de las ideas centrales del pensamiento agustiniano es la tendencia a subsumir el orden natural en el orden sobrenatural. De lo que se sigue, apunta Arquillière, la matriz misma del agustinismo político: la “tendencia a subsumir el derecho natural en la justicia sobrenatural, el derecho del Estado en el de la Iglesia”.⁷ En tales circunstancias era esperable que existiesen deformaciones del pensamiento agustiniano, pues no todos los intérpretes del obispo de Hipona tuvieron su capacidad intelectual ni su elasticidad especulativa. Según Arquillière, esa idea central del agustinismo político es ya una desviación del pensamiento agustiniano: “Pero he aquí el punto en el que aquéllos a quienes llamaremos los agustinistas se separan de San Agustín. Lo que no era más que una inclinación de espíritu en el pensador africano devino en una doctrina para los herederos de su pensamiento político”.⁸

Así pues, el agustinismo político se caracterizó por una cierta tendencia a exaltar de tal manera el orden sobrenatural – el poder espiritual, la Iglesia – que el orden temporal aparece a veces eclipsado y otras incluso anulado en su esfera propia. La argumentación en torno a las relaciones entre ambos órdenes no siempre es la misma y su claridad depende, evidentemente, de la lucidez de los diversos autores que jalonan el

⁴ Recordemos que es el propio biógrafo de Carlomagno, Eginardo, quien nos señala dicha influencia cuando afirma que el emperador “se deleitaba también con los libros de San Agustín, principalmente aquel que se titula La Ciudad de Dios” [“delectabatur et libris sancti Augustini, praecipueque his qui De civitate Dei praetitulati sunt”]. Einhardus, *Vita Karoli Magni*, editado y traducido por P. J. Castiella (Versión digital: Bibliotheca Augustana, 2016), 25.

⁵ Henri-Xavier Arquillière, *El agustinismo político: ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*, traducido por I. Massot Puey (Valencia: Universitat de València – Universidad de Granada, 2005), 35.

⁶ Arquillière, *El agustinismo político*, 36.

⁷ Arquillière, *El agustinismo político*, 38.

⁸ Arquillière, *El agustinismo político*, 38-39.

pensamiento político medieval. De lo que no hay dudas, apunta Arquillière, es de que el agustinismo político propició, paulatina y gradualmente, la confusión entre el poder espiritual y el poder temporal que caracterizó los siglos subsiguientes a la Querrela de las Investiduras.⁹

Sin embargo, aunque parezca paradójico, en su afán por exaltar el orden espiritual, el agustinismo político favoreció en ocasiones una cierta ruptura y separación de ambos poderes, al menos en el orden conceptual. Esto es, precisamente, lo que entrevió con claridad el filósofo germano Eric Voegelin, denominando *desdivinización* (*de-divinization*) del poder temporal a la mentalidad política que comenzó a gestarse durante los mismos siglos en los que Arquillière sitúa la aparición de los primeros elementos agustinistas.¹⁰ Dice Voegelin que el resultado irrevocable de la victoria del cristianismo, con toda la novedad inherente a su doctrina, “fue la desdivinización de la esfera temporal del poder”,¹¹ con lo cual se establecieron las condiciones elementales para anticipar que los problemas específicamente modernos de la representación política tendrían relación, necesariamente, con la redivinización del hombre y de la sociedad. Para mayor precisión conceptual, afirma Voegelin que:

Por desdivinización se entenderá el proceso histórico mediante el cual la cultura del politeísmo murió por atrofia empírica y la existencia humana en sociedad se reordenó a través de la experiencia del destino del hombre, por la gracia del Dios trascendente, hacia la vida eterna en visión beatífica. Por redivinización, sin embargo, no se hará referencia a una restauración de la cultura politeísta en el sentido grecorromano.¹²

Asimismo, aclara que no podemos entender por redivinización del poder temporal una restauración de la cultura politeísta grecorromana, en el sentido auténtico y primigenio de la expresión. Una vez ocurrido el choque de tales y tan profundas verdades, dicha redivinización de la esfera temporal tendrá que asumir necesariamente, en mayor o menor medida, los principios esenciales del espíritu cristiano. De allí, la insistencia

⁹ El concepto de *agustinismo político*, a pesar de su amplia aceptación, ha suscitado polémica. Véase Dominique Greiner, “Un avatar de la pensée augustinienne, l’augustinisme politique”, *Itinéraires Augustiniens* 32 (2004): 29-36; Henri de Lubac, “Augustinisme politique?”, en *Théologies d’occasion* (París, Desclée de Brouwer, 1984), 255-308; Blaise Dufal, “Séparer l’Église et l’État: L’augustinisme politique selon Arquillière”, *L’Atelier du Centre de recherches historiques* 1 (2008); Pierre-François Moreau, “Note sur l’augustinisme politique”, en *Hobbes, Spinoza ou les politiques de la parole* (Lyon: ENS-Éditions, 2009), 49-62.

¹⁰ Preferimos, junto con Arquillière, la denominación de *agustinistas* para referirnos a quienes representaron el *agustinismo político* y distinguirlos, de esta manera, del pensamiento *agustiniano* en general. “Nos parece mejor, para evitar confusiones, reservar el nombre de agustinistas a quienes estuvieron imbuidos de agustinismo político. Hemos reservado hasta ahora el nombre de agustinianos a los que – filósofos o teólogos – reprodujeron más o menos fielmente el pensamiento del obispo de Hipona” (Arquillière, *El agustinismo político*, 38, nota 7).

¹¹ Eric Voegelin, *La nueva ciencia de la política*, traducido por J. Ibarburu (Buenos Aires: Katz editores, 2006), 133.

¹² Voegelin, *La nueva ciencia*, 133.

del autor en el vínculo estrecho entre la mencionada redivinización y los movimientos gnósticos, relación que caracterizaría específicamente a la modernidad.¹³

Siguiendo el hilo del pensamiento de Voegelin, cabría preguntarse, entonces, qué papel jugó el agustinismo político en todos estos cambios. En efecto, contribuyó a la desdivinización del poder temporal o, por el contrario, sentó las bases para su redivinización moderna. La respuesta a esta pregunta podría ser sumamente esclarecedora para profundizar nuestros conocimientos en torno a los presupuestos teóricos de la estatalidad moderna. Existe abundante literatura acerca de la influencia de los principales pensadores de los siglos XIII y XIV en la construcción conceptual del Estado moderno, autores como Marsilio de Padua, Guillermo de Ockham o Joaquín de Fiore.¹⁴ Sin embargo, las raíces filosófico-teológicas de tales principios podrían rastrearse mucho más atrás en la historia. El agustinismo político, en tanto movimiento intelectual que

¹³ Considero que seguir ahondando en los conceptos de *desdivinización* y *redivinización* esbozados por Voegelin en su obra es sumamente necesario para nuestro tiempo. En el volumen citado pueden encontrarse muchos otros fragmentos que echan luz sobre estas cuestiones, pues se trata, precisamente, del hilo conductor de dicha obra. Cabría citar aquí uno de esos fragmentos que, si bien no habla específicamente del proceso teórico que hemos emparentado al agustinismo político, sí contribuye a clarificar el significado de la *redivinización* en su relación con el *gnosticismo*: “Toda la amplia gama de las experiencias gnósticas constituye el núcleo de la redivinización de la sociedad, porque los hombres que caen en ellas se divinizan a sí mismos al sustituir la fe en el sentido cristiano por otros medios más masivos de participar en la divinidad. [...] Estas consideraciones, sin embargo, explicarán y justificarán la advertencia anterior sobre la caracterización de los movimientos políticos modernos como neopaganos. Las experiencias gnósticas determinan una estructura de realidad política sui generis. Una línea de transformación gradual relaciona el gnosticismo medieval con el contemporáneo. Esa transformación es tan gradual, de hecho, que resultaría difícil decidir si los fenómenos contemporáneos deberían clasificarse como cristianos porque son de forma inteligible resultado de las herejías cristianas de la Edad Media o si los fenómenos medievales deberían clasificarse como anticristianos porque son de manera inteligible el origen del anticristianismo moderno. La mejor solución será dejar estas cuestiones y reconocer que la esencia del modernismo radica en el crecimiento del gnosticismo. [...] La muerte del espíritu es el precio del progreso. Nietzsche reveló este misterio del apocalipsis occidental cuando proclamó que Dios estaba muerto, que había sido asesinado. Este asesinato gnóstico se comete constantemente por los hombres que sacrifican a Dios en aras de la civilización. Cuanto más fervientemente la totalidad de las energías humanas se dedica a la gran empresa de la salvación mediante la acción inmanente en el mundo, más se apartan de la vida del espíritu los seres humanos que se dedican a esta empresa. Y como la vida del espíritu es la fuente del orden en el hombre y en la sociedad, el mismo éxito de la civilización gnóstica es el motivo de su decadencia” (Voegelin, *La nueva ciencia*, 194-205).

¹⁴ Véase Rubén Calderón Bouchet, *Decadencia de la Ciudad Cristiana* (Buenos Aires: Dictio, 1979); Robert Warrand Carlyle y Alexander James Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1903); Marc Bloch, *La Società Feudale*, traducido por B. M. Cremonesi (Turín: Giulio Einaudi editore, 1999); Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, traducido por N. Espinosa (Buenos Aires: Katz editores, 2007); Henri de Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, traducido por J. H. Martín de Ximeno, 1 (Madrid: Encuentro, 2011); Sergio Mochi Onory, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato* (Milán: Vita e Pensiero, 1951).

propició la separación conceptual y la confusión práctica de las esferas temporal y espiritual, parece ser una clave para desentrañar el problema.

3. *Rex et Sacerdos*

Ahora bien, teniendo en cuenta que estamos remontándonos a una época anterior a la hegemonía conceptual establecida por la escolástica desde mediados del siglo XIII aproximadamente, alguien podría objetarnos el error metodológico que supone juzgar y analizar un determinado *modus operandi* en materia intelectual desde presupuestos completamente distintos y anacrónicos. En efecto, el mundo medieval anterior a la escolástica tiene un carácter simbólico-alegórico insoslayable, que debemos tener en presente para mayor beneficio de nuestro análisis.

En su clásica monografía titulada *Sacrum Imperium*, el historiador Alois Dempf acuñó la expresión de *simbolismo germánico*¹⁵ para identificar con ella la *forma mentis* de los pensadores medievales del siglo XII. A su juicio, este movimiento intelectual es la máxima manifestación del arte simbólico, que podría sintetizarse como la tendencia a interpretar el significado de las cosas visibles en relación con una realidad transcendente. Su premisa principal es la Sagrada Escritura, en tanto fuente inagotable de indicios, datos, hechos, figuras, imágenes, etc.

Este es el camino intuitivo de las *visibilia ad invisibilia*, que por supuesto también puede degenerar en lo mecánicamente discursivo, especialmente en los artificios numéricos, pero solo en la intuición genuina es una actitud auténticamente religiosa y extracientífica. La escolástica, como exégesis de la escritura y del mundo según la categoría causal y final, es una metafísica científica que procede de motivos indirectamente religiosos. El arte simbólico es una disposición inminentemente espiritual-religiosa y se convierte en simbolismo con la intención de penetrar hacia el sentido único del mundo e interpretarlo exclusivamente de forma simbólica.¹⁶

¹⁵ Hemos juzgado oportuno traducir la expresión *deutsch Symbolismus* como *simbolismo germánico*, evitando el gentilicio “alemán”, por parecernos más apropiado para expresar sin anacronismos una realidad muy alejada temporalmente de la constitución decimonónica del Estado alemán.

¹⁶ Alois Dempf, “6. Kapitel. Der deutsche Symbolismus des 12. Jahrhunderts”, en *Sacrum Imperium: Geschichte und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance* (Berlín: Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 2019), 229-268. [“Das ist der intuitive Weg von den visibilia ad invisibilia, der natürlich auch ins mechanisch Diskursive, besonders auch in Zahlenspielereien ausarten kann, aber nur in echter Intuition eine genuine religiöse und außerwissenschaftliche Haltung ist. Die Scholastik ist als Schrift- und Weltexegese nach der Kausal- und Finalkategorie wissenschaftliche Metaphysik aus indirekt religiösen Motiven. Die Symbolik ist unmittelbar geistig-religiöse Haltung und wird mit der Absicht, bis zum einzigen Weltsinn vorzustoßen und die Welt ausschließlich symbolisch zu deuten, Symbolismus]. La traducción es nuestra. Versión italiana: Alois Dempf, “Capitolo 6. Il simbolismo tedesco del XII secolo”, en *Sacrum Imperium. La filosofia della storia e dello stato nel medioevo e nella rinascenza politica*, traducido por C. Antoni (Florencia: Casa Editrice Le Lettere, 1988), 167-208. Es de notar que el propio Otón de Freising utiliza la expresión con la que Dempf caracteriza

El simbolismo, por lo tanto, se define a sí mismo como *spiritualis intelligentia*, es decir, intelección sagrada, espiritual y religiosa de todas las cosas en el significado total de una realidad suprema.

A su vez, esta contraposición que señala Dempf entre simbolismo y escolástica nos parece esencial para comprender acabadamente la cosmovisión de pensadores y cronistas tan estudiados como Hildegarda de Bingen, Honorio de Autún, Ruperto de Deutz, Anselmo de Havelberg o Gerhoh de Reichersberg.

De la misma manera lo entendía Umberto Eco al señalar la capacidad alegórica de los medievales como una de las notas esenciales de su idiosincrasia. Según el filólogo italiano, el hombre medieval vivía en un mundo poblado de significados en el que contemplaba continuamente manifestaciones de Dios en las cosas. Tal es así que se desenvolvía “en una naturaleza que hablaba sin cesar un lenguaje heráldico, en la que un león no era sólo un león, una nuez no era sólo una nuez, un hipogrifo era tan real como un león porque al igual que este era signo, existencialmente prescindible, de una verdad superior”.¹⁷

La visión simbólica es, para Eco, una suerte de lenguaje propio, un alfabeto compuesto por la naturaleza misma, a través de la cual el creador le habla al hombre acerca del orden del mundo y de los bienes sobrenaturales. Las cosas, incluso las más temibles y poderosas, no son, sin embargo, lo que parecen, sino un signo de una entidad superior. El hombre medieval funda su esperanza, por lo tanto, en un hecho fundamental: el mundo es el discurso que Dios hace al hombre.¹⁸

Todo lo dicho nos conduce a pensar que una figura alegórica de estas características podrá servirnos como puerta de entrada a una época caracterizada esencialmente por el simbolismo. Y es entonces cuando nos parece oportuno traer a colación un tópico de trascendental relevancia, a nuestro juicio, para terminar de componer el cuadro del problema: se trata del concepto simbólico¹⁹ de *rex et sacerdos*. Respecto de dicha relevancia, en su trabajo sobre *Los Reyes Taumaturgos*, Marc Bloch afirma lo siguiente:

al simbolismo germánico (Otto Freisingensis, *Historia de duabus Civitatibus*, IV, 180): “Creo que ya no hay hombre sabio que, contemplando las obras de Dios, no se asombre con ellas y no sea encauzado a través de lo visible hacia lo invisible” [“Nullum iam esse sapientum puto, qui Dei facta non consideret, considerata non stupeat ac per visibilia ad invisibilia non mittatur”]. La traducción es nuestra.

¹⁷ Umberto Eco, *Arte y belleza en la estética medieval*, traducido por H. Lozano Miralles (Buenos Aires: Sudamericana, 2013), 88.

¹⁸ Eco, *Arte y belleza*, 89.

¹⁹ Nos parece adecuado hablar de *concepto simbólico* para identificar una idea que, aunque tiene un cierto desarrollo teórico e intelectual, es principalmente una intuición religioso-política reflejada en el arte, expresada en la liturgia, manifestada en el lenguaje y moldeada, en fin, por varios siglos de historia que incluyen a la antigüedad pagana. Eco, en su trabajo ya citado, trae un texto de Goethe que bien podría aplicarse a la figura del *rex et sacerdos*: “La vía simbólica transforma el fenómeno en idea, y la idea en una imagen, mas de suerte que la idea siga siendo en la imagen infinitamente activa e inasequible, y aun expresada en todas las lenguas se mantenga inexpresable” (Eco,

Así como durante largo tiempo la noción del poder taumatúrgico de los reyes, sin tener todavía derecho de ciudadanía en la literatura, inspiró los ritos de curación, de igual modo la concepción de la realeza sacerdotal, pocos menos que ignorada por los escritores ingleses y franceses y abandonada por los imperiales, no dejó sin embargo de manifestarse con continuidad y nitidez en un gran número de prácticas, de modos de lenguaje, de características de las costumbres.²⁰

Así pues, la realeza sacerdotal fue una idea ampliamente difundida a lo largo y a lo ancho de la Cristiandad. Bloch nos advierte que no podemos rastrearla exclusivamente entre los intelectuales, puesto que se trata de una idea expresada y manifestada vivencialmente a través de los más diversos modos. Es por eso que destaca el rito de consagración de los reyes como principal expresión de la realeza sacerdotal y desarrolla ampliamente los pormenores de su evolución. Por su parte, Ernst Kantorowicz, en su célebre *Los dos cuerpos del Rey*,²¹ traza también un magnífico esbozo de esta peculiar tradición, tan típicamente medieval, que hundía sus raíces en lo que Eco denominaría la *analogía escrituraria*. En efecto, los viejos reyes del Antiguo Testamento eran los *christi* (ungidos) que preludiaban la venida del supremo *rex et sacerdos*, Jesucristo. Bloch, en cambio, dirá que la idea del *rex et sacerdos* tiene un origen más pagano que cristiano, aunque no desarrolla muy profundamente esta tesis.²²

Kantorowicz trae a colación distintos y muy variados ejemplos para demostrar la profunda vinculación que existía entre el carácter sacerdotal y cristocéntrico de la monarquía. En efecto, el rey era un *alter christus*. Así como los reyes ungidos del Antiguo Testamento habían presagiado el advenimiento del verdadero *Christus Rex*, después de la encarnación, muerte y resurrección de Jesucristo, después de su ascensión y

Arte y belleza, 69). Para un estudio más específico de este concepto, véase: Arnold Angenendt, “Rex et Sacerdos. Zur Genese der Königssalbung”, en *Tradition als historische Kraft* (Berlín: Walter de Gruyter, 1982), 100-118; y Hans Hattenhauer, “Rex et Sacerdos. Eine Legendeninterpretation”, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung* 55 (1969): 1-38.

²⁰ Marc Bloch, *Los Reyes Taumatúrgos*, traducido por M. Lara y J. C. Rodríguez Aguilar (México: Fondo de Cultura Económica, 2017), 276.

²¹ Ernest H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del Rey. Un estudio de teología política medieval*, traducido por S. Aikin Araluce y R. Blázquez Godoy (Madrid: Akal, 2012), 75-114.

²² Dice Bloch: “Otras civilizaciones, como la Germania más antigua o la Grecia de los tiempos homéricos, conocieron reyes-sacerdotes en el sentido estricto de la palabra. Pero en la cristiandad medieval, la existencia de esta dignidad híbrida resultaba inconcebible. [...] estos [sentimientos] llevan en sí la huella de antiguas creencias y hunden sus raíces más lejanas en religiones abolidas, en formas de pensar perimidas, que han dejado detrás de sí, como un residuo, ciertas maneras de sentir”. Bloch, *Los reyes taumatúrgos*, 268-269. La filiación pagana de lo que Bloch denomina “sentimiento” de la realeza sacerdotal resulta atendible. Sin embargo, nos parece demasiado taxativa la afirmación de que fuera “inconcebible” [*inconceivable*] la existencia de esta realidad simbólico-política en la mentalidad cristiana. El Antiguo Testamento está poblado de figuras arquetípicas de este tipo, lo mismo que las mitologías paganas e incluso Bloch lo señala así en otros pasajes de la obra. Cabría preguntarse, entonces, si no hay aquí un lejano punto de encuentro entre paganismo y cristianismo.

exaltación como Rey de la Gloria, la monarquía terrenal debía sufrir un cambio y le fue encomendada una función propia en la economía de la salvación. Los reyes del Nuevo Testamento ya no podían aparecer como los vaticinadores de Cristo, sino más bien como sus representantes. Señala el historiador que “el gobernante cristiano se convirtió en el *Christomimétés* – literalmente, el ‘actor’ o ‘personificador’ de Cristo –, que representaba en la escena terrena la imagen viviente del Dios con dos naturalezas, e incluso las dos naturalezas separadas”.²³

De esta forma, el rey se presenta como el perfecto *christomimétés* también en relación con el poder, puesto que su poder es el mismo que el de Cristo. El autor puede, por tanto, añadir que el Uno, que es Dios y el Ungido por naturaleza, actúa a través de su vicario real, que es Dios y Cristo por la gracia. En otras palabras, el rey, a diferencia del hombre individual, es por su oficio la figura y la imagen del Ungido en el Cielo y, por tanto, de Dios.

Sin embargo, esta peculiar asimilación de la imagen de Cristo con la de los reyes terrenos no termina aquí. Como ya hemos dicho, el rey es el personificador de Cristo en la tierra. Y como el modelo diviso del rey es simultáneamente Dios y hombre, el personificador crístico debe asumir también las características de su paradigma. Agrega Kantorowicz: “Además, como el modelo divino es a la vez Rey y Sacerdote, la realeza y el sacerdocio de Cristo deben venir también reflejados en sus vicarios, es decir, en el rey y en el obispo, que son al mismo tiempo *personae mixtae* (espirituales y seculares), y *personae geminatae* (humanas por naturaleza y divinas por la gracia)”.²⁴

De esta manera, resulta lógico que entre los cronistas del movimiento simbólico del siglo XII podamos entrever cierta influencia decisiva de aquellas figuras bíblicas (Adán, Noé, Melquisedec) o incluso paganas (Ciro el grande, Numa Pompilio) que detentaron al mismo tiempo el poder político y el poder espiritual de sus respectivos imperios, pueblos y ciudades.²⁵ Si, como hemos mencionado, dichos personajes bíblicos y paganos constituyen una prefiguración del propio Cristo, por consiguiente, estimamos que el simbolismo irradiado por tales figuras constituyó la base elemental para la teorización política de Otón de Freising y sus contemporáneos, enmarcada en las turbulencias de la Querrela de las Investiduras y en el desarrollo especulativo del agustinismo político.

Sin embargo, resulta necesario advertir aquí que el concepto simbólico del *rex et sacerdos* es – como todo ‘concepto simbólico’ – una idea polifacética y de gran amplitud, incluso al extremo de resultar contradictoria. Esta paradoja es la que nos señala Arnold Angenendt en su ensayo sobre el tema, demostrando que la liturgia de consagración real deriva de la liturgia bautismal. En efecto, a unción real es sólo un caso especial de

²³ Kantorowicz, *Los dos cuerpos del Rey*, 79.

²⁴ Kantorowicz, *Los dos cuerpos del Rey*, 90.

²⁵ Jean Daniélou, *Los santos paganos del Antiguo Testamento*, traducido por D. L. Garassa (Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1959), 7-36, 59-72, 85-90; Otto Freisingensis, *Historia de duabus Civitatibus*, I-II.

la realeza general de los creyentes en Cristo, pues desde que nuestro Señor, el verdadero Rey y Sacerdote, fue ungido por el Padre con el ungüento celestial y santo, la unción crismal ya no santifica sólo a sacerdotes y reyes, sino a toda la Iglesia, porque es miembro del Rey y Sacerdote eterno. El historiador germano concluye diciendo que

En la búsqueda de modelos litúrgicos para la unción real, encontramos que las unciones postbautismales eran idóneas para proporcionar un modelo. Según una ya antigua tradición de interpretación, el *rex et sacerdos* Cristo, a quien los ungidos de la Antigua Alianza, los reyes y sacerdotes, habían señalado de antemano, participaba ahora de su plenitud celestial de consagración a las unciones bautismales, de modo que todos los unidos a Él por el bautismo poseían un ‘sacerdocio real’.²⁶

Sería interesante, por lo tanto, rastrear los alcances de la expresión bíblica de “sacerdote, profeta y rey” aplicada a elementos democráticos y populares en autores tales como Juan Quidort de París o Marsilio de Padua.²⁷ Estas consideraciones, aunque escapan a los objetivos específicos de nuestro trabajo, podrían empero contribuir a clarificar el uso y la evolución del concepto de *rex et sacerdos*.

Ahora bien, todas estas afirmaciones nos conducen hacia una encrucijada. Podríamos cuestionarnos, entonces, si la realeza teocrática altomedieval es una expresión tardía de la divinización pagana del poder temporal o, por el contrario, es el primer hito en la construcción teórica del Estado Moderno. Así como nos preguntábamos más arriba qué papel le cupo al agustinismo político en este devenir desdivinizado y redivinizado del poder temporal que señala Voegelin, así también cabría aquí preguntarse lo mismo respecto de la realeza sacerdotal. Si acordamos con Bloch, parecería que el concepto de *rex et sacerdos* es la manifestación simbólica de una mentalidad propiamente pagana ya perimida en el siglo XII pero que, sin embargo, todavía vivía en la inercia de ciertas costumbres. Por el contrario, si admitimos junto a Kantorowicz que la idea de *rex et sacerdos* contribuyó a la doctrina imperial y, por ende, a la confusión entre la esfera temporal y la esfera espiritual que Voegelin llamaría *redivinización* del Estado, estaríamos ante una figura alegórica que bien podría ser considerada como una de las más antiguas fuentes de la estatalidad moderna.

Parecería, entonces, que la confusión de ambas esferas, la temporal y la espiritual, favorecida por la argumentación de los agustinistas y propiciada por la existencia de un determinado acervo cultural y alegórico, pudo haber establecido las condiciones elementales para la posterior sacralización del poder político que comenzará a operarse en la civilización europea a partir del siglo siguiente.

²⁶ Angenendt, “Rex et sacerdos”, 117.

²⁷ Apocalipsis 1, 6.

4. Otón de Freising

Hemos establecido, por lo tanto, la importancia teórica que tuvo el agustinismo político en el desarrollo de la estatalidad moderna, favorecido por la atmósfera que propiciaban conceptos simbólicos tales como el de *rex et sacerdos*.

Llegados a este punto, resulta conveniente recordar a un autor que, si bien ampliamente conocido, no ha sido suficientemente estudiado en orden a desentrañar los problemas planteados. Se trata de Otón de Freising, cronista, filósofo y consejero imperial que vivió entre los años 1114 y 1158 en la región de Baviera. En efecto, Otón era, por vía materna, hermanastro del Emperador Conrado III y estaba íntimamente emparentado con la familia imperial. No obstante, estudió en París durante su juventud y allí tuvo oportunidad de adherir a los ideales de la reforma gregoriana, tan estrechamente vinculados al agustinismo político.²⁸ De muy joven fue promovido al episcopado, constituyéndose en cabeza de una diócesis tan antigua y crucial como la de Freising, ubicada en el centro geográfico del Imperio. Desde allí, durante el resto de su vida intentó conciliar los intereses de la Iglesia y del Imperio, fortaleciendo la reforma gregoriana en su jurisdicción o sirviendo como embajador imperial ante el Romano Pontífice, entre otras muchas actividades. Es lógico pensar, por tanto, que toda la tensión que implicaban estas disyuntivas existenciales se vieran reflejadas en su obra, del mismo modo que lo dicho más arriba respecto de Agustín y el *De Civitate Dei*.

Paolo Brezzi, uno de los primeros biógrafos y críticos de Otón de Freising, no dudó en situarlo exactamente en el centro de todas estas encrucijadas históricas, incluso considerándolo parte del movimiento simbólico pero al mismo tiempo precursor de la escuela logicista del siglo siguiente:

Era necesario que alguien, fortalecido al mismo tiempo por la preparación filosófica y por la iniciación simbólica, formado en la tradición agustiniana, mas no extraño a la nueva escuela de lógica aristotélica; alguien que hubiese vivido en el tumulto de los sucesos políticos, pero alejado, en el ánimo, de los intereses y de las pasiones del mundo, amante de la santidad de la vida eclesiástica, mas firme defensor de los derechos del Sacro Imperio Romano; era necesario que ese alguien fundiese todos estos elementos en una obra original, vivificada por su pasión religioso-política, embellecida con la elegancia de su estilo literario, purificada en la elevación de sus ideales espirituales.²⁹

²⁸ Arquillière, *El agustinismo político*, 101-118.

²⁹ Paolo Brezzi, "Ottone di Frisinga", *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo* 54 (1939): 182-183 [Era necessario che qualcuno, forte nello stesso tempo di una preparazione filosofica e di una iniziazione simbolistica, formato alla tradizione agostiniana, ma non estraneo alla nuova scuola di logica aristotelica, vissuto nel tumulto degli avvenimenti politici ma lontano, nell'animo, dagli interessi e dalle passioni del mondo, amante della santità della vita ecclesiastica, ma fermo difensore dei diritti del sacro Romano Impero, fondesse tutti questi elementi in un lavoro originale, vivificandoli con la sua passione religioso-politica, abbellendoli con l'eleganza della sua forma letteraria, purificandoli con l'elevatezza dei suoi ideali spirituali]. La traducción es nuestra.

Sobre esta tierra fértil que describe Brezzi, entretejida y revuelta por tales antagonismos, Otón de Freising dio a luz su *Historia de duabus Civitatibus*,³⁰ una obra histórica que ya desde su título nos advierte acerca de su ascendencia agustinista y su intención filosófico-teológica. En ella, el obispo germano desarrolló toda su cosmovisión de la historia de la salvación y de las relaciones entre las esferas espiritual y temporal. En efecto, el eje transversal de la obra es la tensión entre la Ciudad de Dios, pequeña y atribulada durante las primeras tres grandes partes de la historia, y la Ciudad del Mundo, poderosa y magnífica desde el punto de vista meramente temporal, pero mudable y corrupta desde la perspectiva de la fe. Otón recorre toda la historia del mundo a la luz de esa idea. Sin embargo, hasta ahí imita a Agustín y, podríamos decir, no se separa un ápice de su pensamiento. No obstante, al llegar al libro IV y con este al emperador Constantino, Otón desarrolla su teoría de la *civitas permixta*, es decir, la mezcla de ambas ciudades en una sola. Dicha idea está sintetizada a manera de conclusión en el prólogo del libro V de la obra:

Por lo demás, considero haber dicho ya bastante acerca de las dos ciudades y de qué modo una, habiendo permanecido oculta en la otra hasta la venida de Cristo, progresó y creció gradualmente a partir del principado de Constantino. [...] Sin embargo, desde entonces me parece haber compuesto la historia, no ya de dos ciudades, sino de una sola, a la que llamo Iglesia. En efecto, pues, ya no sólo todo el pueblo, sino también los emperadores (salvo unos pocos) fueron católicos ortodoxos. Y aunque los escogidos y los réprobos estén en una sola casa, no obstante no puedo llamar a estas ciudades dos, como lo hice hasta aquí: debo llamarlas propiamente una sola, fusionadas así como el grano se mezcla con la paja. Por lo tanto, en los próximos libros [...] nuestra historia será la de la Ciudad de Cristo, pues ella, mientras sea peregrina en esta tierra, contendrá en sí todo lo bueno y todo lo malo.³¹

Aquí es donde Otón de Freising se nos revela como un autor completamente original y llamativo en la audacia de su pensamiento. En efecto, ¿qué entendía Otón por *civitas permixta*? ¿Hasta qué punto era factible pensar en una mixtura de ambas ciudades en el esquema agustiniano? La respuesta a estas preguntas depende, evidentemente, de

³⁰ La otra obra paradigmática de Otón de Freising es la *Gesta Friderici I Imperatoris*, que proyectó en vida y de la cual solamente alcanzó a escribir los dos primeros libros, siendo continuada por su discípulo Rahewin. Versión castellana de Eustaquio Sánchez Salor: Otto de Freising y Rahewin, *Gestas de Federico Barbarroja* (Cáceres: Universidad de Extremadura, 2016).

³¹ Otto Freisingensis, *Historia de duabus Civitatibus*, V, 228. [“Porro de duabus civitatibus, qualiter una in alia latendo usque ad adventum Christi ac inde ad Constantinum paulatim progressa profecerit, supra sat dictum puto. [...] At deinceps, quia omnis non solum populus, sed et principes, exceptis paucis, katholici fuere, videor mihi non de duabus civitatibus, sed pene de una tantum, quam ecclesiam dico, hystoriam texuisse. Non enim, quamvis electi et reprobi in una sint domo, has civitates, ut supra, duas dixerim, sed proprie unam, sed permixtam tanquam grana cum paleis. Unde in sequentibus libellis [...] de civitate Christi, sed quamdiu peregrinatur, utpote sagera missa in mare, bonos et malos continente, ceptam hystoriam prosequamur”]. La traducción es nuestra.

la noción que tuviera el autor sobre la Ciudad del Mundo y todo lo que ella significaba: poder temporal, ley natural, paganismo.

Sin embargo, el tema no se agota en los siete libros “históricos” de la obra, pues Otón fue capaz de ir incluso más allá de su tiempo, haciendo exégesis, a la luz de los textos apocalípticos del Nuevo Testamento, sobre una época futura que entreveía confusa y conflictiva. Tal es así que en el libro VIII se dedicó a meditar acerca de los últimos tiempos, en los que ambas ciudades tornarían a separarse y aún a enfrentarse, en un antagonismo mucho mayor que al principio de la historia.

El principal biógrafo de Otón de Freising, Joachim Ehlers, en un estudio pormenorizado y muy reciente, señala que el autor de la *Historia de duabus Civitatibus* podría haber terminado su crónica en el libro séptimo, en tanto estudio histórico. Sin embargo, la particular tensión inherente a la obra exigía una descripción completa de la historia de las dos ciudades. Según Ehlers, el libro octavo finaliza la composición integral de la crónica, articulada en torno a la vinculación entre el mundo y la Gracia. En efecto, la primera etapa de la historia corresponde a la época anterior a la Gracia, es decir, a la ciudad de Dios antes del su irrupción en el mundo pagano. La segunda etapa, en cambio, desarrolla la idea de la *civitas permixta*, es decir, la mezcla de ambas ciudades que caracterizaría la época misma del autor y es el tiempo de la Gracia. Finalmente, la tercera etapa comprende el tiempo posterior a la vida presente e implica, por lo tanto, la consumación de los tiempos y la visión beatífica de la ciudad de Dios. Por eso, sentencia Ehlers:

Como historiador, Otón de Freising habría cumplido su tarea con la finalización del séptimo libro, pero la peculiar disposición de la crónica exigía una descripción completa de la historia de ambos estados, que procedía en tres fases. [...] El octavo libro, entonces, representa el tercer curso de ambas *civitates*, el ascenso de la una a la dicha suprema y el descenso de la otra a la miseria absoluta en el Juicio Final.³²

Esta mixtura de las dos ciudades parece dar fundamento a las teorizaciones posteriores acerca del Estado y sus posibilidades inmanentes de resolver los dramas de la existencia humana. Así lo entendió Étienne Gilson cuando, en su trabajo *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, compara la noción milenarista de Roger Bacon con la de Otón de Freising. La doctrina de Bacon marcaría la primera metamorfosis de la noción de Ciudad de Dios, cuyos orígenes eran muy antiguos y pueden identificarse claramente en el

³² Joachim Ehlers, *Otto von Freising. Ein Intellektueller im Mittelalter. Eine Biographie* (München: Beck, 2013), 201 [“Als Historiograph hätte Otto von Freising seine Aufgabe mit dem Abschluß des siebenten Buches erfüllt, doch die ganz andere Disposition der *Historia* verlangte eine vollständige Beschreibung der in drei Phasen ablaufenden Geschichte beider Staaten. Den Epochen der Christenheit (1) vor dem Eintritt der Heiden, (2) in der gegenwärtigen Zusammensetzung aus Guten und Bösen, (3) als Exklusivität der Guten in der himmlischen Herrlichkeit entsprechen die Stadien des Weltstaates (1) vor der Gnade, (2) in der Gnade, (3) nach dem gegenwärtigen Leben. Das achte Buch stellt die dritte Verlaufsform beider *civitates* dar, den Aufstieg der einen zur höchsten Seligkeit und den Abstieg der anderen ins äußerste Elend beim Jüngsten Gericht”]. La traducción es nuestra.

prólogo del libro V de la Crónica de Otón, ya citada más arriba.³³ Afirma Gilson: “En su Crónica, el cisterciense Otón de Freising constataba, hacia el año 1150, que el Imperio romano duraba todavía y anunciaba su perennidad hasta el juicio final. [...] Otón reafirma esta tesis en el prólogo del libro VII y luego del VIII. En su espíritu, la identificación de la Ciudad de Dios con el pueblo de la Iglesia es ya un hecho consumado”.³⁴

No obstante, antes de arribar a tales conclusiones nos parece relevante indagar acerca de los orígenes de la tesis otónica. La cuestión por dilucidar será si se trata, como lo aparenta, de una idea típica en el desarrollo del agustinismo político o si encuentra sus raíces en intuiciones más antiguas, de tipo simbólicas, tales como la indeterminada y extendida noción del *rex et sacerdos*. Incluso es posible que ambas convivieran y se retroalimentaran mutuamente en el espíritu del autor. Sin ir más lejos, hay pasajes de la *Historia de duabus Civitatibus* que inducen a pensar en los reyes y patriarcas del Antiguo Testamento como reyes sacerdotes que, así como Dios reúne en sí ambas esferas y es la causa última de ellas, así también ellos habrían sido el origen de ambas ciudades. Por ejemplo, menciona en el libro I de la obra los casos de Adán y de Noé, padres de los primeros ciudadanos de ambas ciudades. En el capítulo X del mismo libro, recapitulando lo dicho, se refiere también a Abraham como padre de ambas ciudades en tanto que padre de Ismael e Isaac, “de los cuales uno nació según la carne [Ismael], el otro en cambio por la alianza [Isaac], según lo que dicen los Apóstoles”.³⁵ De esta manera, en estas tres primeras generaciones, ambas ciudades tienen un único origen:

Los dos hermanos que antes mencioné fueron los primeros ciudadanos, después de la institución de la circuncisión, de las dos ciudades que he comenzado a describir, y el menor sufrió la persecución a manos del mayor como un pronóstico de los acontecimientos futuros. Observad que al principio de estas tres generaciones encontraréis a estos ciudadanos engendrados de un solo padre, para que así se indique que la Iglesia en épocas muy lejanas ha de tener en su mismo seno a los dos pueblos, dotados de una sola fe, brotados de una sola fuente.³⁶

Así como este, hay otros fragmentos de la *Historia de duabus Civitatibus* que manifiestan el mismo sentido. Aquí cabría preguntarse si tal origen común de ambas ciudades puede deducirse del pensamiento de Agustín. En efecto, el obispo de Hipona nunca sugiere tal cosa. Su doctrina parte de una división *ab origine*: “Dos amores fundaron dos

³³ Ver página 71.

³⁴ Étienne Gilson, *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, traducido por A. García Sánchez (Madrid: Rialp, 1965), 134.

³⁵ Otto Freisingensis, *Historia de duabus Civitatibus*, I, 48 [“Quorum unus secundum carnem, alter per repromissionem iuxta apostolorum est natus”]. La traducción es nuestra.

³⁶ Otto Freisingensis, *Historia de duabus Civitatibus*, I, 49 [“Fuerunt autem duo prefati fratres post datam circumcisionem utriusque civitatis, unde agere cepimus, primi cives, posteriorque a priore persecutionem in typum futurorum passus est. Et nota, quod inter harum trium aetatum primordia ab uno patre editos hos cives invenies, ut per hoc fide una predictos, uno fonte genitos, utrosque uno sinu populos longe retroactis seculis contentura fore monstraretur ecclesia”]. La traducción es nuestra.

ciudades...”. Por lo tanto, ¿de dónde proviene tal idea? ¿Cuál es el acervo cultural que llevó a Otón de Freising a afirmar tal cosa, vinculando los principios del agustinismo político con esta unidad original y natural del poder? A nuestro juicio, la clave para resolver esta cuestión está en la visión del poder que se deriva del concepto simbólico del *rex et sacerdos*. Arcaica o apenas sobreviviente de una mentalidad más antigua, parece manifiesto que esta idea impregnaba todavía en la época de Otón las costumbres y la mentalidad de aquellos hombres.

Es también paradigmático el fragmento en el que Otón menciona la figura del Preste Juan, siempre misteriosa y entretrejida de leyenda. En efecto, no duda en llamarlo específicamente “*rex et sacerdos*”: “Narraba también que hace no muchos años existía un tal Juan, el cual habitaba con su gente en el Extremo Oriente, más allá de Persia y Armenia. Este Juan es, al parecer, rey y sacerdote cristiano, aunque nestoriano”.³⁷

Llegados a esto, convendría remarcar la idiosincrasia simbólica y alegórica del siglo XII y del propio Otón. Alois Dempf, en su trabajo ya citado, sitúa a Otón de Freising precisamente entre los autores pertenecientes al simbolismo germánico. Sin embargo, puesto que se trata de uno de los primeros historiadores en utilizar no solamente las Sagradas Escrituras como fundamento de su crónica sino también las fuentes paganas, no duda en calificarlo como el único filósofo de la historia del Medioevo.³⁸ Esta dualidad de Otón que señala Dempf, en tanto cronista simbólico y preescolástico, nos sugiere un dato que resulta esencial tener en cuenta para nuestra investigación y es el hecho de que el siglo XII constituyó un tiempo de transición entre estos dos movimientos intelectuales que caracterizaron la baja Edad Media. A esto parece referirse Marc Bloch con la expresión “una teología más estricta” cuando dice, hablando sobre la noción de la realeza sacerdotal:

En suma, mediante la unción-sacramento, los reyes parecían nacer a una vida mística nueva. Tal es la concepción profunda que una teología más estricta pretendió proscribir

³⁷ Otto Freisingensis, *Historia de duabus Civitatibus*, VII, 365-367 [“Narrabat etiam, quod ante non multos annos Iohannes quídam, qui ultra Persidem et Armeniam in extremo oriente habitans rex et sacerdos cum gente sua Christianus est, sed Nestorianus”]. La traducción es nuestra. Umberto Eco, en su novela *Baudolino*, se vale del famoso fragmento de la *Historia de duabus Civitatibus* sobre el Preste Juan para desarrollar toda una interpretación de hasta qué punto tal figura alegórica sirvió a los intereses del Imperio. Véase: Umberto Eco, *Baudolino*, traducido por H. Lozano Miralles (Buenos Aires: Debolsillo, 2016), 70-75. Para un análisis multidisciplinario de dicha novela: Guillermo Antonio Coll Ferrari, *Modelos medievales y reescrituras posmodernas: Lectura crítica de “Baudolino”* (Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2019). También es interesante, respecto a esta misma idea, el estudio de Máximo Diago Hernando, que menciona a Otón de Freising como “propagandista” de Federico I Barbarroja: Máximo Diago Hernando, “La pervivencia y utilización histórica del mito: los casos de Carlomagno y Federico I Barbarroja”, en *XIII Semana de Estudios Medievales* (Madrid: CSIC, 2003), 233-262.

³⁸ Dempf, *Sacrum Imperium*, 186.

junto con la comparación puramente verbal con la ordenación del sacerdote, negándole al rito monárquico el título consagrado por un largo uso.³⁹

Consecuentemente, podríamos preguntarnos qué rol les cupo al simbolismo germánico del siglo XII y al conceptualismo escolástico del siglo XIII en el proceso de desdivinización y redivinización del poder temporal. No deja de parecernos interesante indagar las tensiones intelectuales que se produjeron en los cronistas del siglo XII entre la escuela simbólica y el incipiente conceptualismo. Sabemos que este, caracterizado por cierta tendencia lógica antisimbólica, fungió como constructor de sistemas de pensamiento al servicio de los poderes del momento, principalmente en las disputas teológico-políticas del siglo XIV.⁴⁰ Sin embargo, podemos advertir la misma tensión en la *Historia de duabus Civitatibus* de Otón de Freising. En ese sentido, cabría preguntarse hasta qué punto el simbolismo del siglo XII es esencialmente distinto del conceptualismo del siglo XIII. En definitiva, sería conveniente dilucidar con claridad qué responsabilidad cabe a cada uno de estos movimientos intelectuales en el posterior desarrollo de la estatalidad moderna. Y por último, qué papel jugó la *Historia de duabus Civitatibus* en la manifestación y propagación de estas ideas.

5. Conclusión

A lo largo del presente trabajo, hemos establecido que el agustinismo político fue el movimiento intelectual que, surgido a partir de las sucesivas interpretaciones políticas de *De Civitate Dei*, propició la separación conceptual y la confusión práctica de las esferas temporal y espiritual. Consecuentemente y siguiendo la línea argumental de Eric Voegelin, nos preguntamos si contribuyó a la *desdivinización* del poder temporal o, por el contrario, sentó las bases para su *redivinización* moderna. Señalamos, además, la importancia de abordar una época anterior a la hegemonía de la escolástica desde el análisis de conceptos simbólicos tales como el de *rex et sacerdos*, pues son la llave interpretativa que nos ha permitido comprender mejor los presupuestos de los cronistas del siglo XII.

Entre ellos, Otón de Freising (1114-1158), autor de la crónica *Historia de duabus Civitatibus*, parece ser un ejemplo paradigmático de estas cuestiones. En su obra desarrolla la teoría de la *civitas permixta*, es decir, la mezcla de las dos ciudades agustinianas en la historia.

Por último, consideramos necesario indagar más profundamente en la significación de algunos conceptos simbólicos que en la obra otoniana tienen una crucial importancia. Como ya hemos dicho, el más importante de estos conceptos es el de *rex et sacerdos*, puesto que advertimos en el profundo acervo cultural heredado que se manifiesta en la

³⁹ Bloch, *Los Reyes Taumaturgos*, 280.

⁴⁰ Ver nota 14.

figura de Cristo rey y sacerdote la clave interpretativa que nos permitirá desentrañar los presupuestos teológico-filosóficos de la visión histórica del obispo de Freising.

En conclusión, parece conveniente dilucidar la vinculación teórica entre el agustinismo político de Otón y el concepto de *rex et sacerdos*, en tanto clave para comprender su pensamiento político y descubrir en él, si cabe, ciertos principios que pudieron haber servido como fundamento para la construcción de la estatalidad moderna en los siglos ulteriores.

Rodrigo Álvarez Greco
rodrigoalvarezgreco@gmail.com

Fecha de recepción: 07/12/2022

Fecha de aceptación: 04/09/2023