

SABERES

Revista de estudios jurídicos, económicos y sociales

VOLUMEN 1 ~ AÑO 2003

Separata



LA GLOSA CASTELLANA AL *DE REGIMINE
PRINCIPUM* (1280) DE EGIDIO ROMANO. LA
REDUCCIÓN ARISTOTÉLICA

Javier López de Goicoechea Zabala



UNIVERSIDAD ALFONSO X EL SABIO
Facultad de Estudios Sociales
Villanueva de la Cañada

© Javier López de Goicoechea Zabala

© Universidad Alfonso X el Sabio
Avda. de la Universidad,1
28691 Villanueva de la Cañada (Madrid, España)

Saberes, vol. 1, 2003

ISSN: 1695-6311

No está permitida la reproducción total o parcial de este artículo ni su almacenamiento o transmisión, ya sea electrónico, químico, mecánico, por fotocopia u otros métodos, sin permiso previo por escrito de los titulares de los derechos.

LA GLOSA CASTELLANA AL *DE REGIMINE PRINCIPUM* (1280) DE EGIDIO ROMANO. LA REDUCCIÓN ARISTOTÉLICA*

Javier López de Goicoechea Zabala**

RESUMEN: Nos proponemos un ejercicio de revisión histórica sobre un autor, Egidio Romano, al que siempre se le ha asimilado a la corriente doctrinal de la escolástica aristotélico-tomista, a pesar de su formación agustiniana y de no renunciar al equilibrio ontológico de la *ratio vel voluntas*. En este sentido, resulta iluminadora la interpretación política que de su *De regimine principum* (1280) hizo Juan García de Castrojeriz, en torno al año 1345, con sus glosas al texto egidiano. La versión que nos ofrece el autor castellano no sólo es parcial, puesto que prescinde de gran parte del texto del agustino, sino que cae siempre del lado político-moral de cuño estrictamente aristotélico, olvidando el entramado filosófico-teológico de la obra del romano.

PALABRAS CLAVE: escolástica, *De regimine principum*, Egidio Romano.

SUMARIO: 1. Egidio romano en el contexto doctrinal de su tiempo.– 2. La glosa castellana de Juan García de Castrojeriz y su proyección doctrinal.– 3. Teología y política en el tardomedievo: la reducción aristotélica.

1. Egidio Romano en el contexto doctrinal de su tiempo

La figura y pensamiento de Egidio Romano o Gil de Roma (1243-1316), se inserta a la perfección en un tiempo de esplendor para la teología que parte de la sistematización que Tomás de Aquino llevó a cabo a partir de la recuperación y relectura de los textos aristotélicos¹. Hablamos del siglo XIII, centuria de desarrollo incesante de la actividad teológica y filosófica, aunque no sin sobresaltos y llamadas de atención, cuando no condenas, por

* Publicado inicialmente en <http://www.uax.es/iurisuax> año 2000.

** Doctor en Filosofía y Derecho. Profesor de Historia del Derecho. Universidad Alfonso X el Sabio.

¹ Sobre la composición, estructura e influjo doctrinal de la glosa castellana y del propio tratado de Egidio Romano, además de una aproximación a su figura, véase BENEYTO PÉREZ, J., "Estudio preliminar", en *Glosa castellana al "Regimiento de Príncipes de Egidio Romano"*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1947; RUBIO, F., "*De regimine principum* de Egidio Romano, en la literatura castellana de la Edad Media", *La Ciudad de Dios*, CLXXIII (1960) 32-71; ÁLVAREZ TURIENZO, S., "El tratado *De Regimine Principum*, de Egidio Romano, y su presencia en la Baja Edad Media hispana; *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXII (1995) 7-25.

parte de la jerarquía eclesiástica: la más famosa tuvo lugar el 7 de marzo del año 1277, por parte del obispo de París, que aunque de alcance local, su repercusión fue enorme en lo doctrinal por la condena que hizo de ciertas proposiciones del angélico. Formado en París, siguiendo al parecer las lecciones de Tomás de Aquino, su *corpus* doctrinal alcanza los 117 tratados, de los que destacamos, por su relación con el tema expuesto, los siguientes: *Tractatus de differentia ethicae, politicae et rhetoricae* (1278-1279); *Expositio in Aristotelis libros Rhetoricorum* (1270-1282); *Tractatus de ecclesiastica potestate* (1301-1302); y el mencionado *De regime principum* (1280). En todo caso, debemos destacar su labor como comentarista de obras tan señaladas, por su vinculación aristotélica, como la *Isagoge* de Porfirio, en su traducción de Boecio, o las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

Pero de su biografía merecen también atención sucesos como su nombramiento como prior general de la orden agustiniana en 1292; su nombramiento como arzobispo de Bourges en 1295; y, de modo especial, su cercanía e influencia en la curia papal, sobre todo a la figura del Papa Bonifacio VIII, hasta el punto de ser considerado como el inspirador, si no el autor, de la famosa y extemporánea bula *Unam Sanctam* (1302), culmen del denominado *hierocratismo* tardomedieval. Esto último le ha llevado a ser considerado uno de los principales representantes del mal llamado *agustinismo político*, junto a autores tan destacados como Agustín Triunfo o Álvaro Pelagio².

Volviendo a su etapa de formación parisina, no cabe duda que nuestro agustino defendió a su maestro el aquinate de los ataques y censuras del obispo Tempier, por lo que podemos suponer que, al menos en este tiempo, compartía sus doctrinas filosófico-teológicas. Es más, tampoco debemos olvidar que una de las últimas obras de Tomás de Aquino, inconclusa y publicada póstumamente, lleva por título, precisamente, *De regimine principum*, texto de enorme influencia posterior que alcanza, por ejemplo, a la mayor parte de tratadistas políticos hispanos de los siglos XVI y XVII. En efecto, el angélico dejó perfilado un texto incompleto titulado *De regno*, texto que posteriormente fue recogido y compilado de forma anónima con la obra de un discípulo suyo, Tolomeo de Lucca, y publicado bajo el título que

² Para un acercamiento a ese desviacionismo llamado agustinismo político y su contradicción interna, véase ARQUILLIÈRE, H.X., *L'augustinisme politique*, Vrin, Paris 1955; RIVERA DE VENTOSA, E., "El agustinismo político en Suárez", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, VII (1980) 107-119; UÑA JUÁREZ, A., "¿Agustinismo político? Sobre el retorno de san Agustín en el siglo XIV", *La Ciudad de Dios*, CCXI (1998) 367-402.

ya conocemos. Nada sabemos de las posibles interpolaciones o, incluso, añadidos que pudo sufrir el original de la obra diseñada por Tomás de Aquino, aunque los críticos sí advierten cierta *marcha atrás* en los postulados naturalistas sobre la autonomía del orden político, desarrollados en los comentarios a Aristóteles y en la propia *Summa Theologica*³. En todo caso, esta aparente contradicción, si se confirmara, no haría sino incidir en nuestra tesis sobre el papel desarrollado por el último Aquino en la evolución de las teorías hierocráticas y, en consecuencia, en el propio pensamiento de Egidio Romano⁴.

Pasando ya a la obra del romano que nos ocupa, diremos en primer lugar que se trata de un texto dividido en tres libros: el primero dedicado a la formación del rey; el segundo a su entorno familiar; y el tercero de cómo debe gobernar su reino. Como advierte Álvarez Turienzo, este esquema reproduce el clásico de moral monástica / moral económica / moral política. En todo caso, no debemos perder de vista el subtítulo con el que encabeza la portada: *quibus universa de moribus philosophia continetur*. Es decir, no estamos, como luego entenderá García de Castrojeriz, ante un texto de política al estilo aristotélico puro; más bien estamos ante un texto clásico de virtudes, en el sentido platónico del término, realizado por un filósofo antes que teólogo y en el cual se conjuga la formación personal con la educación cívica; en definitiva, se trata de un ejercicio razonado de virtud⁵.

Siguiendo adelante con los contenidos, advertimos que, como la mayor parte de tratadistas del tiempo y posteriores, incorpora ya toda la doctrina desarrollada por Aristóteles acerca del origen y división natural de la sociedad (sociabilidad natural del ser humano); formas de gobierno; y análisis finalista y propedéutico de las instituciones sociales y políticas. Y en cuanto a sus fuentes: Aristóteles (*Política, Ética y Rhetórica*), sin duda, y Tomás de Aquino (*Summa theologica I-II, Summa contra gentiles* y *De regno*); y sorprende, a pesar de su origen monástico, la total ausencia de referencias patrísticas, ni tan siquiera de san Agustín, ni tampoco de la Escritura. Es decir, nos encontramos ante uno de los primeros textos políticos post-tomistas, claramente aristotélico y esencialmente *artístico*, es

³ Cf. ROBLES, L. Y CHUECA, A., "Estudios preliminar" en *La Monarquía* (Tomás de Aquino), Tecnos, Madrid 1989.

⁴ Vid. GARCÍA Y GARCÍA, A., "Sacerdocio, Imperio y Reinos", *Cuadernos Informativos de Derecho Histórico, Público, Procesal y de la Navegación*, II (1987) 499-552.

⁵ Cf. ÁLVAREZ TURIENZO, "El tratado *De Regimine Principum*, de Egidio Romano, y su presencia...", pp.13-14.

decir, elaborado desde la Filosofía de los estudios universitarios de *Artes* y no desde la Teología:

Conviene de saber que la largueza de los sermones e de las palabras en cada cosa sea según que demanda aquella cosa e non más ni menos, así como lo dice el Filósofo en VIIº libro de la Metafísica. E por ende, si del governmento de los príncipes e de los reyes entendemos dar arte e sciencia, conviene que no sean más los sermones que demanda esta obra que los que nos hacemos⁶.

He aquí, a nuestro juicio, lo que determina la posterior ruptura de los autores entregados a la filosofía práctica con las fuentes clásicas del pensamiento moral, en línea con lo que suele denominarse ética de virtudes. Cuando el castellano Juan García de Castrojeriz, personaje del que poco conocemos, quiere dar a conocer un texto profundo de política para gobernantes, no acude ya a los clásicos (Platón, Cicerón, Séneca) o al tantas veces utilizado *De Civitate Dei* agustiniano. No, lo que hace es reproducir de forma sesgada y glosar un texto de política pura, despojado de cualquier referencia voluntarista que invoque un camino de perfección personal. Sin embargo, el texto egidiano no puede ocultar su origen agustiniano, cuando desarrolla el recto y debido orden del vivir, determinado por la idea de bien, y que se traduce en la división tripartita, y claramente platónica, de bienes mínimos, bienes medios y bienes máximos. En definitiva, el romano no hace otra cosa sino desarrollar el clásico postulado agustiniano de una vida bien ordenada, orientada hacia la felicidad del bien último que es Dios. Bien que sólo podremos alcanzar a través de la Gracia y no a través de las *artes políticas*:

E aquí conviene de saber que el provecho general de la filosofía moral e de este libro, según que dice San Agustín en el Vº libro de la Ciudad de Dios, es a saber ser omme bueno e aprender bien vivir entre omnes e gobernar a sí mismo e a los otros, si es que haya de gobernar a otros. E pone el maestro de cuatro bienes otros que puede alcanzar todo rey o todo omme que supiere e guardare las cosas que en este libro oyere e aprendiere⁷.

Veamos, pues, cómo se introduce este texto en el común del pensamiento político tardomedieval, alcanzando a la tratadística posterior, al

⁶ En adelante, utilizaremos, tanto para el texto egidiano como para la glosa de Juan García de Castrojeriz, la edición de J. Beneyto Pérez, *Glosa castellana al "Regimiento de Príncipes" de Egidio Romano*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1947.

⁷ *De Regimine Principum*, I, 3.

menos, hasta nuestros pensadores políticos del barroco. Y veamos, igualmente, qué papel jugó la glosa de García de Castrojeriz al texto egidiano, todo ello desde una perspectiva histórica y doctrinal. No olvidemos que la obra egidiana tuvo una acogida de alto calado: entre sus lectores cabe citar nombres tan importantes como los del teólogo Juan de Gersón, el humanista Dante, el canonista Bártolo o nuestro aristotélico Rodrigo Sánchez de Arévalo.

2. La glosa castellana de Juan García de Castrojeriz y su proyección doctrinal

No hace falta recordar que nos encontramos en un período en el que abundan los llamados *tratados de príncipes*, que al margen de antecedentes remotos en Grecia y Roma, podemos datar su renacimiento a partir del siglo XIII con las obras de tratadistas como los dominicos Guillermo de Perrault, Vicente Beauvais y el propio Tomás de Aquino; franciscanos como Gilberto de Tournai; agustinos como Egidio Romano; y hombres públicos como Alfonso X (en concreto, su segunda *Partida*) o su hijo Sancho IV (con su *Castigos y documentos*). Ahora bien, es cierto que de todos ellos son las obras ya citadas de Tomás de Aquino y Egidio Romano las que tuvieron especial fortuna, alcanzando de lleno a la literatura política posterior, tanto renacentista como barroca⁸.

Por tanto, cuando Castrojeriz acude, en pleno siglo XIV (1345), a un tratado de príncipes para glosarlo y, de paso, imprimir sus propias ideas al respecto, retoma uno de los más significados y de los de mayor calado doctrinal. Obra que ya había sido recogida en *Las Partidas* alfonsinas, en *Castigos y documentos* de Sancho IV, al margen de polémicas eruditas, y en las obras del infante don Juan Manuel, *Castigos o consejos*, y de Pedro López de Ayala, *Rimado de palacio*. De hecho, los críticos son unánimes al considerar que se hizo con mayor rigor la edición de las glosas del castellano que la traducción de los textos seleccionados de la obra del romano⁹. Con todo, la propia justificación aportada por Castrojeriz al comienzo de sus glosas aclaran el porqué de su empeño:

⁸ Vid. GALINO CARRILLO, M^a.A., *Los tratados sobre educación de príncipes en los siglos XVI y XVII*, CSIC, Madrid 1946; LÓPEZ DE GOICOECHEA ZABALA, J., "Génesis, estructura y fuentes de *El Governador Christiano* (1612) de Juan Márquez", *Revista Agustiniánica*, XII (1998) 499-556.

⁹ Cf. ÁLVAREZ TURIENZO, "El tratado *De regimine principum*, de Egidio Romano, y su presencia...", pp.18 y ss.

Maguera este libro (se refiere al tratado de Egidio) se faga para los reyes, enpero todos los ommes pueden ser enseñados por el, e por ende todos deven de enseñar e de aprender a saber... E aquí conviene de notar que estos enxiemplos non estan en el testo todos quantos aquí podria traer, e por ende es añadida esta copilaçion en que estan muchos enxiemplos e muchos castigos buenos donde todos se pueden informar muy bien¹⁰.

En todo caso, y a pesar de lo que reclama el título de la obra de Castrojeriz, lo cierto es que tan sólo se recogen y glosan de los 210 capítulos que consta el tratado del romano, el primer capítulo íntegro y resúmenes brevísimos de los restantes, con excepción de 44 capítulos que se omiten por completo. Parece que los motivos confesados de este *donoso escrutinio* estuvieron en la excesiva extensión de la obra, en su difícil lectura y comprensión, y en el carácter excesivamente científico y riguroso del tratado del agustino. Pero si nos detenemos en la importancia doctrinal del tratado de Egidio para su tiempo, quizá hallemos otras respuestas más inquietantes.

Hasta aquí nada sorprende; sin embargo, ya aparece un elemento ciertamente curioso: cuando Castrojeriz glosa los textos elegidos del romano, procura alinearlos con decenas de citas de autoridad tanto de la Escritura como de Santos Padres y autores eclesiásticos y profanos. Es decir, si lo que llama la atención del texto de Egidio es, precisamente, que renuncia al patrimonio genuinamente agustiniano de referirse tanto a la Sagrada Escritura como a la Patrística, tomando a Aristóteles y a su comentarista el de Aquino como únicas fuentes de autoridad política, resulta que ahora su glosador, que busca en el romano dicho aristotelismo desnudo, tiende a revestirlo de doctrina clásica, cuando renuncia, como veremos enseguida, a los textos de Egidio más en línea con el llamado *voluntarismo* filosófico. En otros lugares he hablado de lo que denomino *omisión patrística* u *omisión agustiniana*, en el sentido de que, no sólo los autores políticos, sino incluso el pensamiento teológico de la escolástica renacentista y barroca, prescinden del legado doctrinal pre-tomista, salvo algunas citas bastante forzadas de textos escriturísticos de autores como San Agustín o San Jerónimo. Por eso menciono este dato curioso de la glosa del castellano, puesto que cabe interpretarlo en el sentido apuntado, como un anticipo *a la contra* de lo que luego será norma común.

¹⁰ *De Regimine Principum*, I, 1.

Pero dejemos, de momento, la valoración de la glosa del castellano y pasemos a desentrañar la importancia doctrinal del tratado de Egidio, tanto para el pensamiento teológico como para la política, hecho que nos llevará de forma natural a una percepción crítica respecto de la labor glosadora.

3. Teología y política en el tardomedievo: la reducción aristotélica

Debemos recordar aquí la labor de Egidio como prior general de la orden agustiniana a partir del año 1292. Egidio fomentó de forma intensa los estudios filosóficos y teológicos entre sus ermitaños, «para que los dichos frailes puedan edificar y edifiquen monasterios, a do puedan morar y aprender ciencia». Es tiempo de disputas doctrinales entre tomistas y escotistas, entre intelectualistas y voluntaristas, situándose los agustinos en medio de ambas corrientes invocando la autoridad de San Agustín. Ya hemos apuntado en otros lugares las consecuencias políticas de ambas tendencias, pero ahora sólo nos interesa lo que toca al fondo doctrinal de la obra que nos ocupa¹¹. En todo caso, la lectura egidiana tendente hacia las posturas aristotélico-tomistas cobró carta de naturaleza cuando el capítulo general de la orden agustiniana celebrado en Florencia hacia el año 1287, dictó norma de interpretación doctrinal a favor de lo legado por el romano. Sin embargo, el hecho de no haber dejado escrito una *summa* al estilo del angélico, es decir, al no haber uniformado doctrina en cuanto *corpus*, resultó una gran dificultad para su continuación como doctrina autónoma, al margen de la escasez de manuscritos de sus obras, por ejemplo, en nuestro país¹².

A partir de estas notas puramente históricas, lo que sí aparece conformado es un modo doctrinal que impregna la obra de todos los agustinos, sin que Egidio sea una excepción. Modo que podríamos resumir en las siguientes características: una doctrina que corre en lo esencial por los cauces del pensamiento aristotélico-tomista, aunque sometiendo a revisión algunos problemas; la incorporación a su patrimonio doctrinal de sentencias

¹¹ Cf. LÓPEZ DE GOICOECHEA ZABALA, J., "La fórmula romano-medieval *princeps legibus solutus* en el pensamiento político español de los siglos XVI y XVII", en *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, SOFIME, Zaragoza 1996, pp.329-338.

¹² Vid. DOMÍNGUEZ, U., "Carácter de la teología según la escuela agustiniana de los siglos XIII-XX", *La Ciudad de Dios*, CLXII (1950) 229-271; CLIII (1951) 233-255; CLXIV (1952) 513-531.; GUTIÉRREZ, D., "Del origen y caracteres de la escuela teológica hispano-agustiniana de los siglos XVI y XVII", *La Ciudad de Dios*, CLIII (1941) 227-255.

y enseñanzas de la escolástica pre-tomista y, por supuesto, del legado patrístico; mantenerse al margen de las tesis nominalistas del siglo XIV, influyendo a la moderación y conservadurismo doctrinal de las principales universidades que aparecen en la época (Heidelberg, Praga o Viena); y, por último, la tendencia a sistematizar la doctrina teológico-canónica de las relaciones entre las potestades civil y eclesiástica, tendencia de la que Egidio Romano es un claro referente.

Por tanto, la Teología expuesta por esta escuela de pensamiento aparece como ciencia de Dios, eminentemente especulativo-práctica, apartándose tanto del puro intelectualismo como del voluntarismo extremo. Esta *tertia via* conlleva una concepción dinámica del hombre derivada del agustiniano *inquietum est cor nostrum*, que insiste en el estudio de las relaciones entre la naturaleza humana y los dones sobrenaturales; la plena aceptación de la doctrina antipelagiana de San Agustín sobre la concupiscencia y el pecado original; la necesidad de la gracia medicinal; la distinción entre la naturaleza en estado de inocencia, caída y reparación; o la distinción entre el plano metafísico y el plano histórico del hombre (*civitas Dei / civitas mundi*); por no hablar del primado de la caridad como concepto teológico básico.

El resultado es una teología viva y realista, diseñada en clave escriturística, patrística y cristocéntrica. Sus autores conocen a fondo las fuentes directas de los Santos Padres y de numerosos autores clásicos. Les preocupa la defensa del dogma frente a todo tipo de herejías, utilizando la retórica como sólida metodología persuasiva. Y a través del naturalismo aristotélico-tomista exponen a San Agustín, reivindicando el pensamiento como exigencia de un logos radical.

Nada de esto es ajeno al propio pensamiento de Egidio Romano, por lo que debe ser leído e interpretado en dicha clave. Otra cosa es que cuando quiere hablar de la política y sus usos prácticos, acuda al referente inmediato que le aporta la obra aristotélica, comentada de forma magistral por Tomás de Aquino. Pero lo que no cabe es forzar lo que entiendo como una *reducción aristotélica*, es decir, prescindir del esquema conceptual y doctrinal, horizonte hermenéutico que diríamos hoy, del que surge la obra egidiana. Sobre todo, porque a la hora de valorar determinados postulados sobre temas tan puntuales como las luchas de potestades, podemos caer, como entiendo cae Castrojeriz, en una verdadera contradicción interna difícilmente salvable.

Pero pasemos a describir lo que de política nos dice el romano, para valorar finalmente la labor glosadora de Castrojeriz. Egidio entiende la política como una ciencia humana, siguiendo la estela aristotélica, fundada

en la razón y en la autoridad de los clásicos. A partir de esta epistemología pasa a considerar al hombre bajo tres aspectos, siguiendo la tríada platónico-agustiniana: el hombre sometido a las pasiones; el hombre gobernado por la prudencia; o bien el hombre en contemplación de la divinidad y sus criaturas. El camino a seguir parece claro: el hombre debe superar su propia naturaleza caída e intentar mediante la razón dotar a su vida de un sentido final; dotado de razón, utilizará la prudencia como virtud principal en un camino de perfección personal y social; y, finalmente, transido de virtud se elevará hacia la patria celeste, espiritual Jerusalén, donde hallará la felicidad¹³. Esta finalidad tan *eudemónica*, en el sentido aristotélico del término, lo expresa con claridad a lo largo del primer capítulo y Castrojeriz en su correspondiente glosa: «Primeramente conviene de saber que este libro muestra a todos los reyes e a todos los omnes de ser buenos e virtuosos»¹⁴.

Pero Egidio va más allá e intenta prescribir el mejor modo de vivir en compañía y el mejor modo de ordenar dicha ciudad. Y todo ello desde la perspectiva de que toda ciudad está constituida en razón de un bien. Es decir, en lenguaje aristotélico, partiendo de la causa eficiente (naturalidad de la sociabilidad humana) y contando con la causa material (el hombre como *regio media* en tránsito de virtud), se debe determinar la causa formal (mejor modo de gobierno), para alcanzar la causa final (el bien deseado o felicidad). El desarrollo de cada punto nada tiene de novedoso y su glosa redonda muchas veces sin aportar nada verdaderamente interesante. Las citas eruditas que añade el castellano tan sólo resultan un juego retórico típicamente humanista para dotar de autoridad a un texto que, sin duda, no lo necesitaba.

Es más, puede entenderse que la glosa estorba, en ocasiones, la construcción típicamente agustiniana de Egidio: por ejemplo, cuando habla de que una ciudad bien gobernada y en paz siempre tendrá leyes justas; leyes ordenadas al bien común que pretenden. Bien común que no es otro que los hombres puedan vivir «en alegría e en placer»; que puedan defenderse de los violentos; que puedan mercadear con sus conciudadanos; que se perfeccionen personalmente con el ejemplo de los demás; y, en definitiva, que se aprovechen de las ventajas de vivir en compañía. Texto claro y diáfano, en la mejor línea teleológica del estagirita, que en nada

¹³ Vid. ÁLVAREZ TURIENZO, S., *Regio Media Salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1988.

¹⁴ *De Regimine Principum*, I, 1.

contradice la visión también finalista que de la sociedad tiene, por ejemplo, San Agustín. En definitiva, parece que Castrojeriz intenta ser más agustiniano que el propio Egidio, acudiendo continuamente a textos del de Hipona, no dándose cuenta que la propia estructura del tratado del romano sigue, casi sin querer, la estela de su maestro, aunque utilice una argumentación típicamente aristotélica:

E cierto es que ningún omme sabio no pone su bienandanza en las delectaciones sensibles ni corporales, ca la bienandanza acabada encierra en sí tres cosas: la primera es bondad complida que farta al omme; la segunda es bondad e acabamiento del omme que le muestra la razón; la tercer que es bondad del alma e no del cuerpo. Donde se sigue que ningún sabio debe poner su bienandanza en las delectaciones del cuerpo¹⁵.

Pero, donde quizá más se note ese forzar los textos, sea en algo tan agustiniano como la reflexión sobre las potestades. Egidio, sin complejos, deja planteada su clásica postura hierocrática del predominio y superioridad del papado sobre el poder civil. Pero, la glosa aristotelizante de Castrojeriz asume sin reparos la doctrina del romano, no dándose cuenta que entra en contradicción con la pretendida autonomía del orden político que apuntan los textos aristotélicos¹⁶. Es decir, sin reparar en esto, nuestro glosador nos presenta un texto político para formar gobernantes, desprendido, por fin, de la retórica de autoridad inherente a los textos clásicos. Para ello no duda en seleccionar libros, capítulos y fragmentos, pero se olvida de eliminar aquellos rasgos que vinculan al estagirita con la interpretación agustiniana que realiza Egidio. Véase el siguiente texto de la glosa:

No ha sennorio el igual sobre su igual, mas el mayor sobre el menor. E por esta razón u Papa puede desgacer las constituciones del otro, si viere que comple a la Iglesia, e facer otras cuales comple, sacando si ellas fueren fechas en sínodo general e allí convendría ayuntar otra vez sínodo para las desgacer e gacer otras. E eso mismo de los obispos, que con otorgamiento de su cabildo pueden facer constituciones, según que vieren que más comple al buen estado de sus obispados¹⁷.

Pues bien, a esto es a lo que nos referimos cuando hablamos de la *reducción aristotélica* emprendida por numerosos autores políticos del Renacimiento, que prescindiendo de la tradición clásica, creen ver en

¹⁵ *De Regimine Principum*, I, 6.

¹⁶ Vid.ÁLVAREZ TURIENZO, S., "La transformación del concepto de naturaleza en el siglo XII", *La Ciudad de Dios*, CLXXVI (1963) 520-541.

¹⁷ *De Regimine Principum*, III, 27.

Aristóteles la base para una política autónoma. El problema surge cuando un autor como Castrojeriz topa con un tratado de la complejidad del de Egidio y lo trata de reducir a máximas y consejos políticos, a la manera de un manual ascético, pero esta vez con el prurito científico que ofrece el estagirita. Es verdad que el tratado del romano destila aristotelismo por los cuatro costados, algo obvio si observamos que junto a su intérprete santo Tomás, el heleno resulta ser la fuente buscada y deseada. Pero se olvida que Egidio compone un tratado complejo, rico en referencias implícitas, incluso desde su propia concepción del poder y del gobierno, que no es que lo alejen de Aristóteles, sino que refunde, en la mejor tradición agustiniana, lo mejor del estagirita, en la versión del angélico, con la mejor tradición clásica que culmina en el *De Civitate Dei* del de Hipona¹⁸.

Al final, la pregunta sigue siendo por qué se simplifica un texto, una época y toda una tradición. Es decir, si bueno es volver al reencontrado Aristóteles y su modo naturalista de acercarse a la realidad, y a la realidad política en particular, mejor hubiera sido incorporar dichos conocimientos al acervo común heredado de siglos de pensamiento y reflexión. Como *nuevos ricos*, buena parte de los autores tardomedievales se suben al carro de la novedad, no reparando en rigores o contradicciones evidentes. Pero este hecho fue magistralmente puesto en danza por Ortega en un texto que ahora merece la pena recordar:

Quedamos en que Descartes comienza proclamando la comunidad de los géneros, y, por tanto, que no hay ciencias particulares o en plural, como sostuvo Aristóteles frente a Platón. Con ello Aristóteles descoyuntó el platonismo y detuvo el carro del pensamiento, según veinticuatro siglos arreo han ido demostrando. No poca parte en la culpa de ello corresponde, según ya dije, a que Aristóteles, uno de los filósofos más grandes que ha habido, no tenía temperamento de filósofo, sino de *hombre de ciencia*, y éste propende siempre al *especialismo*, es decir, a interesarse en lo específico, que como vimos, es lo propio, lo idiota. El especialismo ha idiotizado a los hombres de ciencia¹⁹.

De todas formas, nuestro empeño sólo era dar noticia de una figura y de una obra realmente importantes para una época de nuestro pensamiento práctico, aunque su revisión histórica se haga necesaria desde nuevas perspectivas. Debemos valorar el esfuerzo e importancia del trabajo como editor y glosador que realiza Castrojeriz, sobre todo si tenemos en cuenta

¹⁸ Sobre estas vueltas y revueltas aristotélicas y agustinianas, véase UÑA JUÁREZ, O.c., pp.392 y ss.

¹⁹ ORTEGA Y GASSET, J., *La idea de principio en Leibniz*, Alianza Edit., Madrid 1992, pp.230-31.

que fue su glosa la que legó el pensamiento político egidiano al Renacimiento y Barroco hispano. Sin embargo, esto no quita para que analicemos el resultado, no sólo del texto castellano, sino de su repercusión en el debate de ideas políticas posterior. Influencia que se enmarca en un general olvido por las fuentes patrísticas y un excesivo prurito logicista en los modos expositivos. Como acertadamente define Álvarez Turienzo, se trata del triunfo de la lógica de la razón frente a la lógica de la vida²⁰. Triunfo que encerró a la escolástica en un callejón sin salida, por el desgaste que supuso la mera repetición de principios, que sólo figuras aisladas fueron capaces de superar. Y entre todas ellas merece destacarse, sin duda, la del también agustino Luis de León. Pero eso toca a otra época y a otros problemas de fondo que expondremos otra vez.

²⁰ Cf.ÁLVAREZ TURIENZO, S., "Pensamiento barroco: proyecto intelectual ambiguo", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XVI (1989)

201-240. Vid.MÉCHOULAN, H., "Les penseurs espagnols de la première partie du XVII siècle au modèle scripturaire", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XII (1985) 141-162.