

K-V

# WALTER ULLMANN PRINCIPIOS DE GOBIERNO Y POLITICA EN LA EDAD MEDIA

WALTER ULLMANN  
PRINCIPIOS DE GOBIERNO Y POLITICA EN LA EDAD MEDIA



80091

Esta obra del profesor Walter Ullmann se propone realizar un análisis del Gobierno —y, por consiguiente, del Derecho— en la Edad Media, mediante la dilucidación de aquellos principios básicos que continúan estando, ahora como entonces, fuera de la contingencia histórica —sobre los cuales funcionaban los mecanismos de poder medieval. Al hallarse en esa época Gobierno, Derecho y Jurisdicción mutua e íntimamente vinculados, el método que adopta el autor necesariamente ha de participar de los métodos histórico y jurídico; aislar el Derecho de la Historia Medieval equivaldría a desconocer uno de los principios más fundamentales del período.

La última parte del libro estudia cómo se sustituyeron las formas típicamente medievales de Gobierno; qué factores favorecieron su decadencia; por qué razones el propio pueblo vino a ocupar el lugar de la monarquía teocrática en la Baja Edad Media y por qué y cómo el horizonte medieval se convirtió en el que hoy nos resulta más familiar.

El autor utiliza en este análisis la semántica en forma de morfología interna, a la que se reconoce cada vez más como un instrumento necesario en la investigación histórica.

PRINCIPIOS DE GOBIERNO Y POLITICA EN LA EDAD MEDIA abre nuevas y sorprendentes perspectivas en la interpretación de aquella época de la Historia.

SECCION DE ESTUDIOS DE  
FILOSOFIA MEDIEVAL

BIBLIOTECA DE POLITICA Y SOCIOLOGIA  
REVISTA DE OCCIDENTE

La «Biblioteca de Política y Sociología» de la Revista de Occidente viene ofreciendo al lector de lengua española un conjunto de obras que, al nivel del tiempo presente, sirvan para orientarle en la realidad política y social. Trata con ello de informarle sobre los fenómenos surgidos en nuestra época y de darle a conocer nuevas perspectivas de aquella realidad, derivadas de la aplicación de nuevos métodos y conceptos, en ocasiones elaborados por otras disciplinas como la economía, la historia y la psicología. De acuerdo con el carácter ecuménico del tiempo actual, no limita su horizonte a Occidente, sino que incluye también, en la medida de lo posible, obras referentes a las ideas y, en general, a las estructuras políticas de otras culturas u otros tiempos, no solo por el interés que puedan encerrar en sí mismas, sino también como supuesto para conocer los cuerpos históricos a los que los acontecimientos de los últimos años han convertido en sujetos activos de la política. En suma, esta «Biblioteca» —que trata de servir tanto al hombre culto como al estudioso de los temas políticos y sociológicos— se compone de una Colección Mayor y una Colección Minor en función de la extensión de cada obra.

LOS EDITORES.

Véase la relación de títulos aparecidos, al final de la obra.

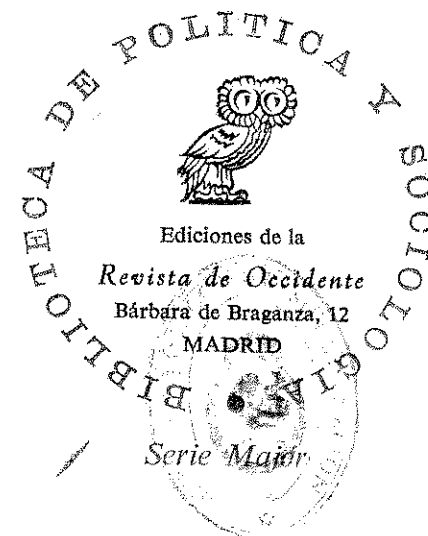
WALTER ULLMANN

# PRINCIPIOS DE GOBIERNO Y POLÍTICA EN LA EDAD MEDIA

Traducido al español  
por  
GRACIELA SORIANO



La coronación de San Eduardo. (Arriba, San Eduardo coronado sosteniendo el cetro y San Pedro tocando la corona; obispo sentado en actitud de escuchar a San Pedro.)



Traducción de la versión en inglés publicada en 1961 bajo el título  
*Principles of Government and Politics in the Middle Ages*  
por «Methuen & Co Ltd.», de Londres.

© 1961 by Walter Ullmann  
© Editorial Revista de Occidente, S. A. Madrid (España), 1971

*A mis alumnos de antes y ahora.*



286177

Depósito legal: M. 5.727 - 1971

Printed in Spain-Impreso en España  
por Talleres Gráficos de Ediciones Castilla, S. A.  
Maestro Alonso, 23. — MADRID



## Índice

Abreviaturas ... ..	13
Prefacio ... ..	15
Prefacio a la segunda edición ... ..	19
Advertencia del traductor ... ..	21

### Introducción

Las concepciones ascendentes y descendentes acerca del gobierno ... ..	23
--	----

## PARTE I: EL PAPA

### 1. Introducción

El historiador y el papado de la Edad Media. Las exigencias de un planteamiento histórico correcto. La naturaleza de las fuentes. Los archivos. La evaluación de las fuentes ... ..	33
---	----

### 2. Los fundamentos

La tesis de la preeminencia del papa. La totalidad del cristiano. El concepto de Iglesia. Su naturaleza social. Los requisitos previos para el ejercicio del gobierno: <i>scientia</i> y <i>potestas</i> . El lenguaje del derecho. El modelo romano. El principio de la sucesión. La concepción de León I. La carta de Clemente I. Su significación. El principio de ordenación jerárquica. El papa como elemento exterior a la Iglesia constituyendo un <i>status per se</i> . La separación del oficio de la persona. La tesis derivacional. El vicariato de Cristo. El principio monárquico ... ..	37
--	----

### 3. El príncipe secular y el derecho papal

La <i>auctoritas</i> papal. El principio de la <i>gratia</i> . El principio mediador. Los ejemplos proporcionados por los documentos papales. Gracia y des-gracia papales. La posición del príncipe secular. Los fundamentos paulinos. La función auxiliar del rey. El principio de la división del trabajo. El principio del bien público ( <i>utilitas publica</i> ). El concepto de justicia. El derecho. Legislación papal y teología. La idea de soberanía. El papa como monarca universal. Naturaleza del derecho papal. El principio de utilidad. Deposición de un rey. Excomunión de un rey. Deposición de un obispo. La instalación de los reyes por los papas. El apoyo de los príncipes a las órdenes del papa. Algunos ejemplos del ejercicio práctico de las funciones papales ... ..	61
--	----

## 4. Evaluación de los principios papales

Evaluación de los principios papales de gobierno. Las posibles líneas de oposición. Los pactos electorales de los papas. El problema de los *temporalia* y *spiritualia*. La reacción papal a la oposición. El antiguo contraste entre *anima* y *corpus*. Las Constituciones de los Apóstoles e Inocencio III. Petrinología. Fe y Derecho. El dualismo de los opositores a los principios papales. Federico II. El concepto cambiante de la Iglesia. La propiedad del clero. La inconsistencia de la oposición imperial y real. La variedad de los criterios acerca de la relación entre oficio y persona. El punto de vista objetivo suplantado por la evaluación subjetiva. La *imitatio Christi*. La originalidad de los principios papales. Comparación entre los principios eclesiásticos y políticos. La razón de la ineficacia del gobierno papal en el Oriente. La razón de su éxito en Occidente ... ..

91

## PARTE II: EL REY

## 1. La realeza teocrática

El rey por la gracia de Dios. La realeza teocrática y las formas descendentes de gobierno. El trasfondo paulino. La fórmula de la gracia real. Gracia y des-gracia reales. El vicario real de Dios. Derecho popular (*Volksrecht*) y derecho real (*Königsrecht*). El principio de concesión real. El concepto de *Munt*. La paz del rey. El rey no forma parte del pueblo, sino que constituye un *status per se*. Ejemplos de la teocracia real en las ceremonias de coronación. El principio de la sujeción al gobierno y al derecho reales. El súbdito (*Untertan*). La ausencia de ciudadanos. ¿Dónde reside el poder en caso de vacante? El principio del bien público (*utilitas publica*). El *crimen de lese majesté*. El concepto de alta traición ... ..

121

## 2. Limitaciones de la realeza teocrática

El examen de la teocracia real pura. Su debilidad. El ungimiento. La negación del carácter indeleble al ungimiento real. La ceremonia de coronación y el papel de los obispos. El elemento de Reconocimiento en la ceremonia de coronación. Las elecciones reales. El oficio real y el oficio eclesiástico. La falta de inmunidad ante las agresiones eclesiásticas ... ..

143

## 3. La realeza feudal en Inglaterra

La función feudal del rey. El feudalismo y el gobierno medieval. El rey como gobernante teocrático y como señor feudal. La repudia del contrato feudal. La doble función del rey medieval. El afianzamiento de la paz debido al rey Enrique II. La jurisdicción criminal en manos del rey teocrático. El ejercicio de la *voluntas* real por parte del rey Juan. El «debido procedimiento legal». La fundamentación en el derecho romano. La significación de las *Leges Anglorum*. Su objetivo. El decreto feudal de Conrado II. La oposición a Juan por parte de los barones y los problemas consiguientes. La Carta Magna. Su esencia. El derecho de la tierra como derecho feudal. El subsiguiente *common law* como el tercer gran sistema europeo de derecho. El Estatuto de Merton. El contenido feudal de la Carta Magna y su apariencia teocrática. Las dificultades de la penetración del derecho romano en Inglaterra. La cláusula de seguridad de la Carta Magna. Sus consecuencias

en relación con los principios de gobierno. La comunidad del reino. Bracton. Análisis de sus puntos de vista. Su *gubernaculum* y *jurisdictio*. El concepto de Corona. La Corona como unión jurídica. La declaración de 1308. Los conflictos entre Ricardo II y el Parlamento. El concepto de prerrogativa real. El juramento de coronación en el siglo XIV. John Fortescue. El gobierno inglés se caracteriza por un *regimen regale et politicum* ... ..

155

## 4. La realeza teocrática en Francia

Los principios franceses de gobierno comparados con los ingleses. La *curia regis*. Su composición. El *Hôtel du Roi*. El principio inquisitorial de los procesos judiciales franceses. La protección del reino. Introducción de la Inquisición. Los *pays de droit coutumier* y los *pays de droit écrit*. El derecho romano en Francia. Los legistas y su influencia. Los *cas royaux*. La *religion royale*. El *rex christianissimus*. El reflejo de los principios constitucionales en las ceremonias de coronación. Notables diferencias entre las coronaciones inglesa y francesa. El rey es emperador en su reino. Beaumanoir, contemporáneo de Bracton. París *communis patria*. Asambleas de estados. La función del rey expresada en el conflicto de Felipe IV con el Papa. La interpretación de la *lex regia*. La liberación de las fuerzas populares. Realeza feudal en Inglaterra y realeza teocrática en Francia ... ..

197

## PARTE III: EL PUEBLO

## 1. Asociaciones populares

Manifestaciones populares. Los estratos «inferiores» de la sociedad medieval. El sentimiento comunitario. La asociación o grupo. Comunidades de aldea. Ciudades. Uniones libres. La adhesión de las masas a algún programa particular. Las sectas herejes. Los Frailes. Las Cruzadas. La educación del pueblo laico. Las escuelas de derecho. La ausencia de teorías populistas ... ..

219

## 2. Hacia el populismo

Aristóteles. Su naturalismo. El Estado. Su *Politica*. Dificultades de asimilación. Los conceptos de naturaleza y de derecho natural. Graciano. San Agustín. La nueva orientación ilustrada por Guillermo de Auxerre. La significación de las nuevas enseñanzas. Santo Tomás de Aquino. Su síntesis. El principio de naturaleza dentro del sistema tomista. El concepto tomista de *humanitas*. Gracia y naturaleza. El principio de la doble ordenación de las cosas. El buen hombre y el buen ciudadano. El Estado dentro del pensamiento tomista. La nación. La nueva ciencia: la política. El ciudadano y el cristiano. El *regimen politicum*. La democracia. La *civilitas* tomista. La fecundidad y la flexibilidad de los principios tomistas. Dante. Su fundamento tomista. Su dualismo de gobierno. *Humanitas* y *Christianitas*. Naturaleza y nación. Las diferencias entre derecho y gobierno condicionadas por los diferentes factores geográficos y climáticos. Juan de París. Lo natural y lo sobrenatural. La diferencia entre derecho y moral. La *voluntas populi*. El papel atribuido al pueblo. El derecho natural y el papado. La importancia de Juan de París. Revisión de los principios pre-marsilianos. Marsilio de Padua. Su *civitas*. El derecho natural. El legislador humano. El pueblo. Soberanía de pueblo. La esencia de la ley como *preceptum coactivum* debido a a voluntad del pueblo. La Constitución (forma). El gobierno. La naturaleza del derecho

como *oculus ex multis oculis*. La obligatoriedad de la ley. La función de la Iglesia en el sistema de Marsilio de Padua. El nombramiento de oficiales del clero por parte del Estado. La significación teórica de los principios marsilianos ... .. 235

### 3. La soberanía legislativa del pueblo

Los juristas y el derecho romano. El derecho consuetudinario. Los usos populares. Las ciudades republicanas del norte de Italia. La importancia de Bartolo. Su yuxtaposición del consentimiento expreso y tácito del pueblo. La soberanía legislativa del pueblo en el pensamiento de Bartolo. El principio de representación en Bartolo. El Estado. El concepto de ciudadanía. Ciudadanía adquirida y natural. Comparación entre Bartolo y Marsilio. 281

### 4. Aplicaciones e implicaciones del populismo

El movimiento conciliar: aplicación de los principios populistas, en especial de los de Bartolo y Marsilio. El carácter jurídico de este movimiento. Los principios de gobierno expresados en él. El encumbramiento de la Universidad de París. Las diversas ideas acerca de derecho y ley. Consecuencias de ello para los principios gubernamentales. Las escuelas de derecho y la variabilidad de las ideas acerca del derecho y la ley. El concepto variable de justicia. Los escritores populistas. Su difusión. Su alcance. La liberación del ciudadano. El hombre y el cristiano. La *lex regia*. La utilidad del derecho romano. Los cambios ocurridos en el campo literario. Las *Vitae*. La historiografía. El retrato y la escultura. Los cambios que ocurrieron del siglo XIII en adelante. Boccaccio y Petrarca. El Renacimiento. El redescubrimiento del Hombre. El subjetivismo. *La via moderna* ... .. 289

Indice de nombres y materias ... .. 309

Nota acerca de la ilustración:

Estas ilustraciones pertenecen a MS. Ee. 3.59, Biblioteca de la Universidad de Cambridge (La vida de San Eduardo, confesor). Para más detalles, cf. M. F. James, *La estorie de saint Aedward le Roi* (Edición facsímil hecha para Rosburghe Club, Oxford, 1920). Ambas ilustraciones se reproducen con permiso de los Síndicos de la Biblioteca.

## Abreviaturas

<i>Ann.</i>	<i>Annales</i>
A.-S.	Anglo-Sajón
B.R.	<i>Bullarium Romanum</i> , ed. Turín, 1858, y ss.
<i>Chron.</i>	<i>Chronicon; Chronica</i>
C.S.E.L.	<i>Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum</i>
D.; D.D.	<i>Diploma; Diplomata</i>
E.H.D.	<i>English Historical Documents</i> , ed. general D. C. Douglas (Londres, 1953)
E.H.R.	<i>English Historical Review</i>
H.Z.	<i>Historische Zeitschrift</i>
J.T.S.	<i>Journal of Theological Studies</i>
L.d.L.	<i>Libelli de Lite</i>
Liebermann	F. Liebermann, <i>Die Gesetze der Angelsachsen</i> (Halle, 1903-1916)
LL.	<i>Leges</i>
L.Q.R.	<i>Law Quarterly Review</i>
L.T.	E. C. Lodge y G. A. Thornton, <i>English Constitutional Documents 1307-1485</i> (Cambridge, 1935)
M.A.	Edad Media; Middle Ages; Moyen Age; Mittelalter
Mansi	J. D. Mansi, <i>Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio</i>
M.C.	Carta Magna
MGH. A.A.	<i>Monumenta Germaniae Historica: Auctores Antiquissimi</i>
MGH. Cap.	<i>Monumenta Germaniae Historica: Capitularia</i>
MGH. Concil.	<i>Monumenta Germaniae Historica: Concilia</i>
MGH. Constit.	<i>Monumenta Germaniae Historica: Constitutiones</i>
MGH. Epp	<i>Monumenta Germaniae Historica: Epistulae</i>
MGH. Form.	<i>Monumenta Germaniae Historica: Formulae</i>
MGH. LL.	<i>Monumenta Germaniae Historica: Leges</i>
MGH. SS.	<i>Monumenta Germaniae Historica: Scriptores</i>
M.P.	W. Ullmann, <i>Die Machtstellung des Papstums im Mittelalter</i> (Graz-Cologne, 1960) (edición alemana revisada de P. G.)
P. & M.	F. Pollock y F. W. Maitland, <i>History of English Law</i> , 2. <sup>a</sup> edición (Cambridge, 1923)
P.G.	W. Ullmann, <i>The Growth of Papal Government in the Middle Ages</i> (Londres, 1955).

P.L.	J. P. Migne, <i>Patrinologia Latina</i>
P.U.	<i>Papsturkunden</i>
Rayn.	O. Raynaldus, <i>Annales ecclesiastici</i> , ed. A. Theiner (Bar-le-Duc, 1868 y ss.)
Reg.	<i>Register</i>
Reg. seguido de números arábigos y precedido del nombre de un Papa	Edición de los registros de algún Papa importante hecha por la <i>École d'Atbènes et de Rome</i>
R.N.I.	<i>Regestum Innocentii III papae super negotio Romani imperii</i>
R.S.	<i>Rolls Series</i>
Rymer	Th. Rymer, <i>Foedera</i> , ed. Londres, 1816
S.B.	<i>Sitzungsberichte</i>
S.C.	W. Stubbs, <i>Select Charters</i> , ed. H. W. C. Davis, 9. <sup>a</sup> edición (Oxford, 1948)
U.B.	<i>Urkundenbuch</i>
VI	<i>Liber Sextus</i>
X	<i>Liber Extra</i>
Z.	<i>Zeitschrift</i>

Se considera que las demás abreviaturas se explican por sí mismas. Las referencias bíblicas pertenecen al texto de la Vulgata Latina.

## Prefacio

Diversas circunstancias han contribuido a la escritura de este libro. Ha surgido en parte de mis lecciones en la Universidad; parcialmente se basa en comunicaciones dirigidas a asociaciones académicas en conferencias dictadas aquí y en el extranjero, y en parte recoge los resultados de mis investigaciones publicados a través de los años en una serie de revistas, *Festschriften*, libros-homenaje, participaciones en celebraciones de aniversarios, etc. Muchas personas me han animado a dar a conocer a un público más amplio los temas antes tratados.

El contenido de la obra consiste en el análisis del gobierno —y por consiguiente del Derecho— en la Edad Media. Dicho análisis se refiere a aquellos factores y elementos susceptibles —por así decirlo— de ser abstraídos del propio proceso histórico. Trata de dilucidar aquellos principios básicos sobre los cuales funcionaban los gobiernos medievales. Tales principios continúan estando, ahora como entonces, fuera de la contingencia histórica. La abundancia actual de material asequible, tanto de fuentes directas como de literatura de segunda mano, invita a emprender una labor de este tipo. Además, dado que en el período medieval gobierno, derecho y jurisdicción se encontraban vinculados mutua e íntimamente, el método aquí adoptado comparte los métodos aplicados en ambos tipos de conocimiento: histórico y jurídico. La tentativa de combinar estas dos ramas del conocimiento debería considerarse, cuando menos, como satisfacción parcial a la exigencia que implica la observación de las instituciones medievales desde su propia perspectiva. El contenido de la ciencia del Derecho consiste, como observó Maitland alguna vez, en «los resultados actuales de la naturaleza humana y de la historia», y en su aspecto público la historia de la Edad Media es, en gran parte, la historia de sus leyes e instituciones gubernamentales. Separarlos, aislar al Derecho de la historia medieval equivaldría a desconocer uno de los más fundamentales principios del período. La tercera y última parte del libro trata de responder a las siguientes cuestiones: cómo se sustituyeron las formas típicamente medievales de gobierno; qué factores favorecieron su decadencia; por qué razones el propio pueblo —al menos en teoría y en parte en la práctica— vino a ocupar el lugar de la monarquía teocrática en la Baja Edad Media, y por qué y cómo el horizonte medieval se convirtió en el que hoy nos es más familiar.

Solo quien haya intentado ocuparse analíticamente de temas históricos puede comprender las dificultades que rodean al investigador. Así, a pesar de que me doy perfecta cuenta de los peligros que entraña esta labor, creo

que el intento vale la pena, porque este método puede capacitarnos para comprender mejor el proceso histórico, al analizar qué principios generales, aspectos o puntos de vista, etc. —y sobre todos ellos el Derecho—, han sido el motor de las acciones gubernamentales. El que en un momento o en un lugar dados se haya modificado, aplicado en cierta forma o hasta ignorado uno u otro principio general, es de mucho menor importancia que la validez general del principio en sí y su repercusión histórica. En vista de que este libro se refiere a los principios generales que pueden ser abstraídos del proceso histórico, lo particular, lo excepcional, ni puede ni debe encontrar lugar en él. Me inclinaría a pensar que esta combinación de métodos —histórico y jurídico— podría ser de alguna ayuda para el estudio de la historia medieval, pues quizá en ninguna otra época haya sido de tan crucial importancia la idea de principio —y, en consecuencia, la Autoridad, con todas las derivaciones que le son inherentes— como en la Edad Media europea. Indudablemente, la comprensión de este hecho no resulta muy fácil al hombre actual, como puede confirmarlo cualquiera que posea alguna experiencia en la enseñanza de temas medievales. Pero sin conocer las premisas y supuestos —frecuentemente apenas esbozados en lo que a la Edad Media se refiere—, sobre las cuales descansaban los actos del gobierno medieval, es imposible penetrar con éxito en la textura del período, en razón de que, a mi parecer, el hombre de hoy carece de los elementos esenciales y vitales para ello, los cuales constituyen un requisito previo para la comprensión de la historia de la Edad Media. Quizá no sea necesario llegar hasta el extremo de un distinguido historiador de la presente generación, que afirma que «la esencia de la historia está fuera de los hechos de la propia historia», pero lo que sí parece indiscutible es que los hechos históricos están condicionados y determinados por principios y concepciones que, por otra parte, pertenecen también a dicho orden histórico: el que su naturaleza no sea de carácter fáctico solo viene a probar que las acciones y los hechos son simples síntomas de ideas y principios fundamentales.

Uno de los instrumentos que he utilizado en este análisis ha sido el proporcionado por la semántica, porque estoy convencido de que constituye un medio al que corresponde un gran papel en investigaciones de este género. Hoy día, ciertamente, no se justifica la utilización de la semántica, pues el significado de las palabras en los documentos oficiales y constitucionales es muy preciso. Pero por su propia naturaleza, los documentos son testimonios escritos en los que la palabra se utiliza como vehículo para expresar las ideas. Cualquier análisis del pensamiento con pretensiones de validez tiene, necesariamente, que ceñirse al significado de la palabra en un texto dado de una determinada época. Esta aplicación práctica de la semántica puede ser considerada como morfología interna, a la que crecientemente se reconoce como instrumento necesario en la investigación histórica. En parte, por este motivo, he creído conveniente no traducir, en la medida de lo posible, los textos extraídos de las fuentes, y por ello he conservado las mismas palabras, lo cual me parecía necesario para una apre-

ciación histórica correcta. Así se comprenden directamente los términos en su clara, precisa y contemporánea forma latina; una traducción solo habría diluido y oscurecido la significación original, y, lo que es peor, habría llevado en sí el peligro de hacer ver las cosas desde una perspectiva a-histórica. Las citas se han extraído —en la medida de lo posible— de documentos emanados de los propios gobiernos. No se han dado más textos que los necesarios, dados el alcance y fines de la obra. El número de notas de pie de página se ha reducido al mínimo (lo que parece un ejercicio de auto-negación), ya que solo las he puesto cuando pudieran ser de ayuda al lector, cuando el asunto en sí necesitaba la nota o cuando era necesaria la verificación. El que no aparezca citado algún trabajo o fuente en particular no significa absolutamente que me sea desconocido.

He recibido ayuda estimulante y observaciones sugerentes de muchísimas personas; asimismo me ha sido provechosa la discusión con muchas otras de los numerosos asuntos aquí tratados. Si los nombrara a todos la lista sería formidablemente larga. Lo que sí puedo hacer es dar las gracias a todos mis amigos y colegas en esta Universidad, en este país, en el continente y en América, con los cuales he tenido el privilegio de cruzar ideas. No quisiera, sin embargo, omitir mi especial agradecimiento hacia los numerosos colegas que a través de los años me han enviado separatas de sus trabajos y, en muchos casos, hasta ejemplares de sus libros: sin duda, no necesito explicar cuánta ayuda y estímulo he encontrado en ellos. Quisiera, no obstante, mencionar los nombres de dos personas a las cuales estoy muy personalmente agradecido: se trata de Dom David Knowles, miembro de Peterhouse y profesor *Regius* de Historia Moderna, y de Mr. Edward Miller, miembro de Saint John's y profesor universitario, quienes muy amablemente se han prestado a leer los borradores de grandes trozos del libro: el primero, de los relativos a asuntos doctrinales, y el otro, de los relacionados con la realeza. Me han hecho sugerencias de mucha ayuda y estímulo, y a ambos quisiera manifestar de nuevo mis más cálidas gracias por la auténtica muestra de amistad que me han brindado.

La dedicatoria aspira a expresar un reconocimiento de otro tipo: virtualmente, todos los aspectos aquí expuestos los he tratado antes con mis alumnos en el curso de mis labores académicas. Solo yo puedo saber, en última instancia, cuánto les debo; cuánto me han ayudado, sin saberlo; qué gran estímulo han sido en mis seminarios, clases, supervisiones, etc., a través de sus discusiones, escritos, ensayos y —en el caso de estudiantes investigadores— a través de sus propias publicaciones. Es un deber de conciencia reconocer esta deuda dedicándoles el libro.

Una vez más quiero agradecer a mi esposa las infinitas molestias que le ha causado su trato con el texto.

W. U.

Cambridge  
15 de noviembre de 1960

## *Prefacio a la segunda edición*

Con el fin de evitar el gran aumento de costos que hubiera supuesto un nuevo montaje del libro, he adoptado la idea de poner un (\*) al margen del texto y de las notas para informar con ello al lector que podía encontrar material adicional en el Apéndice<sup>1</sup>. Solo he añadido aquellos aspectos que me parecían esenciales para una mejor comprensión de los tópicos en cuestión. Una vez más quiero dar las gracias a los muchos amigos y colegas que me han enviado sus libros, así como reproducciones de sus trabajos.

W. U.

Trinity College  
Cambridge  
Navidad 1964

<sup>1</sup> En la versión castellana han sido incorporadas a los capítulos respectivos todas las notas del Apéndice a que el autor hace referencia. (*N. del T.*)

## Advertencia del Traductor

El contenido de este libro plantea al traductor la necesidad de ceñirse estrictamente al sentido de los términos utilizados en el análisis de la realidad y el pensamiento político medievales. Tal necesidad se manifiesta particular y fundamentalmente en la traducción de términos tales como *governmental*, *office*, *officer*, *law*, *legal*, *populist*. *Governmental* ha sido traducido fielmente como «gubernamental», aunque en algunos casos parecía haberse adecuado mejor el vocablo «político» (*governmental principles*, *governmental conceptions*, *governmental institutions*, etc.) porque tal como el mismo autor expresa (parte I, cap. 4) ni el término ni la realidad «política» fueron estrictamente precisados y conocidos en el occidente europeo antes del siglo XIII. En consecuencia, cuando W. Ullmann se refiere a la realidad política anterior a dicho siglo prefiere hacerlo utilizando el término *governmental*. La palabra *office* ha sido traducida por «oficio», y su derivada *officer* por «oficial»; como el mismo autor señala, en la época medieval la idea de oficio estaba consustancialmente ligada a la concepción descendente del gobierno y del derecho cuya mejor expresión fue la del gobierno papal de la Edad Media. Las palabras «cargo» o «funcionario», o «portador de cargos públicos» que también hubieran podido servir para el caso, están más vinculadas a la realidad administrativa del Estado moderno. El término *law*, cuya utilización en inglés puede referirse tanto a la «ley» como al «derecho objetivo» ha sido traducido tomando en cuenta el sentido del texto, unas veces como ley y otras como derecho. La palabra inglesa *legal*, íntimamente vinculada a la anterior *law* ha sido traducida adoptando un criterio semejante: unas veces como «jurídico a» y otras como «legal». En la tercera parte del libro Ullmann se dedica al estudio de los movimientos populares y sus manifestaciones en la Baja Edad Media, y para definirlos utiliza los vocablos *populism*, *populist* con un sentido limpio de toda la significación política que poseen desde el siglo XIX. Hemos utilizado las mismas palabras de raíz latina en la versión castellana: populismo, populista. Otros términos como *Common law*, *Chief Justice* no han sido traducidos porque su expresión inglesa originaria resulta suficientemente conocida y porque su versión castellana, en ese caso, no daría mayor precisión al concepto. Por último, hemos echado mano muchas veces del vocablo «pontífice» —no utilizado por Ullmann— para no repetir demasiado el de «Papa» (*pope*) con el objeto de hacer más ágil la versión castellana en aquellos párrafos donde se repetía la misma palabra.

*Las concepciones ascendentes y descendentes  
acerca del gobierno*

Todo sistema jurídico se halla en estrechísima relación con las ideas, objetivos y fines de la sociedad a la cual se van a aplicar sus preceptos. El gobierno es el instrumento que traduce estas ideas y fines más o menos indefinidos en el lenguaje preciso del derecho, alcanzando así, o intentando hacerlo, el fin y el objetivo de dicha sociedad. El derecho posee carácter diferente en una sociedad comunista y en una sociedad capitalista; lo mismo sucede en el caso de una sociedad budista, distinta de las dos anteriores y de una sociedad cristiana, etc., etc. Durante la Edad Media europea el criterio dominante había sido el proporcionado por la cosmología cristiana: el punto de vista cristocéntrico dominaba en todas las clases de la sociedad desde el villano más bajo hasta el rey o emperador más poderoso, lo cual explica la compenetración de los gobiernos medievales y sus sistemas jurídicos con la temática cristiana.

En la actualidad se reconoce cada vez más el hecho de que el proceso histórico medieval fue abrumadoramente condicionado y determinado por el derecho. La estrecha relación entre derecho e historia en la Edad Media es lo que hace imposible contemplar la verdadera naturaleza de los conflictos históricos de aquella época si no se reconoce en principio que, al mismo tiempo, se trataba de cuestiones jurídicas. Bien sea que se trate de la Querrela de las Investiduras, o de los dramáticos conflictos entre papas y emperadores, de las disputas entre Becket y Enrique II, de los conflictos constitucionales entre el rey y los barones ingleses en el siglo XIII, o de los concilios que discutían acerca de la autoridad del papa, es evidente que la constante subyacente en estos y otros conflictos medievales la constituían temas de derecho y jurisdicción. Sería bastante acertado decir que la historia medieval, en su esfera pública, estaba influida por el derecho y se resolvía en él porque tal derecho era el vehículo a través del cual se ejercía el gobierno. Gobierno y derecho estuvieron siempre tan íntimamente unidos que, contemplados desde ángulos diferentes, parece como si fueran la misma cosa. Como ha dicho Maitland en cierta ocasión, «en la Edad Media el derecho era el punto de contacto entre la vida y la lógica».

Pero, ¿qué, o quién es la fuente del derecho? ¿Quién es ese *gubernator* capaz de crearlo y formularlo como regla de acción coercitiva? ¿Qué



lo convierte en vinculatorio? Estos interrogantes se refieren, ni más ni menos, a la localización del poder originario. La determinación de la sede primaria de jurisdicción, es decir, del poder y la competencia de creación jurídica constituye, para la Edad Media, el problema de identificar lo que hoy llamaríamos soberanía política. ¿Dónde reside el poder de crear la ley, o —usando la terminología de la antigua Roma— la *potestas condendi leges*? La localización de este poder revelaría asimismo la incógnita acerca de su origen.

Estos interrogantes no son, indudablemente, exclusivos de la Edad Media europea: han sido una constante en la mente del hombre una vez que éste penetra en el escenario histórico de modo reflexivo y pensante. Pero si nos circunscribimos al período medieval encontramos en él dos concepciones diametralmente opuestas sobre el gobierno y el derecho: en realidad, tan opuestas, que la una excluía a la otra. *Tertium non datur*. Ambas tuvieron vigencia, a pesar de que a veces la una predominaba sobre la otra, y viceversa.

Existe la concepción ascendente del gobierno y del derecho según la cual el poder de crear el derecho debe ser adscrito a la comunidad o *populus* —no nos interesa aquí dilucidar la composición de este, quien pertenecía a él y quien no— que lo elabora utilizando los instrumentos adecuados: el poder se concentra en el pueblo mismo, de modo que puede hablarse de derecho y poder gubernamentales emergentes o ascendentes. La autoridad gubernamental y el derecho ascienden desde la ancha base de la pirámide. Cualquier poder que resida en los órganos de gobierno, o que tengan estos para crear el derecho es, en última instancia, atribuible al pueblo quien, por razones de eficacia práctica, ha otorgado poderes específicos a órganos específicos durante determinado período de tiempo. Los órganos son responsables ante el pueblo. La idea de representación, es decir, de que los portadores de cargos públicos representan a la comunidad y actúan en su nombre, está vinculada a este criterio ascendente. Esta concepción del gobierno y del derecho, debido a su carácter popular, puede también ser llamada populista.

En oposición a la concepción ascendente del gobierno y del derecho, tenemos la concepción descendente<sup>1</sup>, según la cual la autoridad gubernamental y la competencia para la creación jurídica descienden de un órgano supremo: el poder se distribuye «hacia abajo», también en forma de pirámide, pero de tal manera que cualquier poder que se encuentre en la base de ella no constituye —como en la concepción ascendente— un poder originario, sino derivado de «arriba». Este órgano supremo en el cual se localiza todo poder y que lo distribuye «hacia abajo» es Dios mismo, quien nombra un vicario en la tierra; de hecho, es el vicario quien posee la suma total de poder derivado de Dios. En sentido estricto, la idea de representación no surge de este cuadro conceptual, y sí la de un poder derivado o delegado en la forma de un oficio específico concedido por la divinidad. Así como la idea de representación es esencial en la concepción ascendente del gobierno y del derecho, el concepto de oficio es esencial a

la concepción descendente: el oficio, en sí, es de origen divino porque ha sido instituido por Dios. En consecuencia, dado que todo poder reside en la divinidad —todo poder viene de Dios— puede llamarse teocrática a la concepción descendente. La característica de ella es la *voluntas principis*; la de la ascendente, la *voluntas populi*. Una es el reverso de la otra. San Agustín nos ha brindado una definición clara de la concepción descendente del gobierno y del derecho<sup>2</sup>.

*Ipsa jura humana per imperatores et reges saeculi distribuit Deus generi humano.*

La localización del poder, bien sea «arriba» o «abajo» imprime su carácter y da su aspecto al período histórico de que se trate. En efecto, dentro de la historia europea parece que hubiera habido, si no una lucha abierta, al menos una rivalidad competitiva entre ambas concepciones. No obstante, en sentido amplio, se han ido sustituyendo en sucesión cronológica. En la Roma republicana encontramos en su forma pura la tesis ascendente del gobierno y del derecho, según la cual los magistrados recibían su poder de los ciudadanos. Los últimos eran el órgano supremo, los *domina*; los primeros eran sus servidores<sup>3</sup>. Esta concepción populista cedió su lugar al principado, en el cual los magistrados sustituyeron a los antiguos ciudadanos en una jerarquía que culminaba en el propio emperador. Con la adopción del cristianismo, el principado, a su vez, cedió el lugar a la plena concepción descendente (teocrática) que comenzó a ser una realidad en la doctrina y el orden jurídico desde el siglo IV en adelante, alcanzando su apogeo con Justiniano y permaneciendo como fundamento del gobierno en el Imperio Bizantino durante todo el milenio de su existencia.

Dentro del ámbito de los pueblos germánicos encontramos un proceso similar. Poseemos el testimonio de Tácito, quien dice que las pequeñas comunidades de una tribu, los *vici*, se unían para formar el *pagus*, a la vez que la asociación de *pagi* constituía el *populus*. La asamblea popular elegía al rey entre aquellos que eran nobles de nacimiento. Además, Tácito añade que

*nec regibus infinita aut libera potestas et duces exemplo potius quam imperio... praesunt*<sup>4</sup>.

En otro lugar expresa que al rey o príncipe se le escucha en la asamblea «*autoritate suadendi magis quam jubendi potestate*». Pero aún así, esta realidad, basada en la voluntad popular, parece más bien haber sido la excepción que la regla<sup>5</sup>. Sin embargo, cualquiera que hubiera sido la forma que prevaleció, se trataba, en esencia, de una aplicación rudimentaria de la tesis ascendente del gobierno, en la cual tienen su origen, no solo el derecho de resistencia y la facilidad con que los reyes podían ser depuestos, sino también el hecho —característico dentro de la concepción populista— de que la asamblea popular podía constituirse en tribunal, y por ende, en

fuente originaria de poder. Además, otra característica de la concepción ascendente era que todo hombre libre podía ser considerado como portador del derecho, pudiendo por sí mismo ejecutar el juicio contra actos antijurídicos: la autodefensa encuentra aquí su explicación más precisa<sup>6</sup>.

Esta concepción populista (ascendente) cedió con el tiempo su lugar a la descendente (teocrática), a pesar de que algunas manifestaciones populistas vivieron una especie de existencia subterránea en forma más o menos atávica a través del periodo medieval<sup>7</sup>. En los países escandinavos no llegó a desaparecer la realeza popular. El juicio de Adán de Bremen acerca de los suecos, emitido a fines del siglo XVI, podía muy bien haberse referido a los antiguos teutones:

*Reges habent ex genere antiquo, quorum tamen vis pendet in populi sententia*<sup>8</sup>.

Pero en el resto de Europa meridional y occidental la concepción populista fue desplazada por la teocrática. Las razones del hecho deben buscarse, por una parte, en la influencia misma del cristianismo, y por otra, en la consideración de la naturaleza sacra de la realeza germánica que se fortaleció considerablemente con el correr del tiempo: el paso de una a otra concepción no fue muy difícil. El terreno estaba preparado para este pensamiento teocéntrico. Desde el periodo merovingio en adelante la concepción descendente fue la dominante en la esfera pública durante el resto de la Edad Media. Su manifestación más consumada y sucinta la constituyó el título de «rey por la gracia de Dios», «*Rex Dei gratia*», lo cual evidenciaba la introducción del tema de la gracia como bien o favor divino dentro del lenguaje político. El rey había destruido su antigua dependencia del pueblo; se había emancipado de las cadenas populares para aproximarse a la divinidad. Tal tesis teocrática adoptada por los francos, poseía, indudablemente, origen autóctono, pero no obstante, entre ella y la que se aplicaba en el Imperio Bizantino había un notable parecido.

Dentro del ámbito real, esta metamorfosis de la realeza, de popular a teocrática, se había llevado a cabo, al parecer, sin ninguna intervención o sugerencia por parte del papado, en cuya forma de gobierno es donde encontramos la concepción descendente en su forma más pura. A pesar de que en los primeros tiempos hubo ciertos casos aislados en que algún papa se titulaba «papa por la gracia de Dios», la concepción papal básica no partía del supuesto de que el favor divino había escogido al papa, sino de que éste era el heredero del oficio y de los poderes que Cristo había dado a San Pedro. Este postulado diferenciaba la concepción papal de cualquier otra forma de gobierno teocrático. Aquí se trataba de un oficio, de poderes y funciones comprobables en un documento, es decir, en la Biblia, o —más correctamente— en las *verba ipsissima* de Cristo. En tanto que la realeza teocrática se mostraba siempre ansiosa de establecer su vinculación con la divinidad —de aquí la gran importancia del ungi-

miento real— en el caso del papado, el vínculo directo se lo proporcionaba fácilmente el Nuevo Testamento. Además, el ambiente de Roma, y más concretamente, la concepción teocrática de los emperadores romanos favorecieron mucho al papado, aunque en verdad, la deuda de gratitud del papado con la constitución y el derecho romanos antiguos no ha sido aún plenamente apreciada. La forma era romana, la materia era bíblica. Por consiguiente, no debe asombrarnos encontrar expresadas en los términos del derecho y la constitución romanos las más puras manifestaciones de los principios característicos de la concepción descendente dentro del marco del gobierno papal.

A pesar de que la concepción descendente dio el tono a los gobiernos papal y real, no obstante, en los estratos menos articulados de la sociedad medieval hubo remanentes atávicos de la concepción ascendente, los que, a su vez, pueden ser considerados como precursores del desarrollo posterior. En sí mismas, estas manifestaciones populistas de los niveles bajos e ínfimos de la sociedad medieval, apenas tuvieron que ver directamente con los reyes, príncipes y papas y fueron, en sí, inofensivas y sin influencia, pero —y esto es lo importante— constituyeron un puente vivo entre el primitivo periodo europeo y la nueva Europa. Es cierto que pervivían dentro del marco teocrático, pero su misma existencia hizo mucho más fácil la aplicación de la doctrina populista que emergía lentamente, y así, cuando esta llegó a hacerse efectiva, no había contrastes violentos entre la apariencia y la realidad, sino más bien una correspondencia que se acentuaba con el tiempo. Sin embargo, no debemos menospreciar la eficacia y el papel del feudalismo al facilitar el paso de la concepción descendente del gobierno y del derecho a la ascendente. En sí, se trataba de un sistema indiferente a cualquier forma de gobierno, bien fuera populista o teocrática, pero en regiones como la Inglaterra medieval, donde se había convertido en instrumento efectivo de gobierno, contribuyó a suavizar la transición de la realeza teocrática a la monarquía limitada o constitucional. El camino que lleva del *point d'appui* teocrático al gobierno constitucional está regado de sangre y marcado por revoluciones; la vía que lleva del *point d'appui* feudal al constitucionalismo se caracteriza por la evolución paulatina.

De modo que, en sentido amplio, en el último periodo de la Edad Media se combinaron dos factores principales para facilitar la reversión de los principios de gobierno, es decir, la sustitución de la concepción descendente por la ascendente. La penetración en la textura de la concepción ascendente, y la realización de sus potencialidades, dio a la Europa de la Baja Edad Media el instrumento para desalojar a la antigua Europa de su morada aparentemente segura. Los esfuerzos que se hicieron a fines del Medioevo para reforzar la concepción ascendente fueron prácticamente los dolores de parto de la Europa moderna, por más que en cierto sentido puede hablarse de una regresión al primitivo período europeo: después de aproximadamente mil años de dominación de la concepción descendente, la ascendente volvía por sus fueros. Los medios que

hicieron posible esta transformación fueron proporcionados por el concepto de naturaleza y la consiguiente noción de ley natural y, como consecuencia, cambió radicalmente el carácter de la sociedad, del hombre y del individuo. El período inmediatamente anterior estaba dominado por el pensamiento y las actitudes eclesiásticas que se correspondían con el punto de vista teocéntrico. De aquí que el concepto de *civis*, de ciudadano, jugara un papel tan pobre: precisamente debido al pensamiento eclesiástico, lo que contaban eran el *laicus* y el *clericus*: ambos, no obstante, se relacionaban con la Iglesia, y cada uno poseía una posición y funciones según su *status* laico o clerical. En la Baja Edad Media, el concepto de *civis* sustituyó, tanto al laico como al clérigo, no identificándose con las características de ninguno de ellos o sirviéndoles de complemento armónico, sino sosteniéndose solo y por sí mismo. Después de haber pasado tanto tiempo en el olvido, fue rescatado e instituido como fundamento del derecho. El poder originario volvió a residir una vez más en el conjunto de los ciudadanos, en el *populus* mismo, apareciendo en la noción abstracta del Estado, donde residía la suma total del poder, en el Estado que era un producto de la naturaleza. Los propios ciudadanos eran responsables de su destino, eran los que señalaban las vías a seguir por el gobierno, quienes podían alterar, modificar, ampliar o restringir los poderes de éste; capaces, en otras palabras, no solo de crear y conferir un oficio, sino además, de circunscribir y fijar su contenido. En lo sucesivo, ningún oficio proveniría de «arriba»: el oficio se había convertido en materia que concernía directamente a los propios ciudadanos.

Ciertamente, no es difícil comprender el hecho de que todas las implicaciones de la concepción ascendente del gobierno y del derecho no tuvieran realización práctica hasta bien entrada la época moderna. Cientos de años habían grabado los criterios teocéntricos y cristocéntricos de generación en generación; los círculos dirigentes eran abrumadoramente clericales y, por tanto, partidarios de los criterios descendentes; los propios gobiernos —real o imperial, es lo mismo para el caso— eran tan contrarios a cualquier concesión a la concepción populista como el propio papado y, después de todo, eran los gobiernos los que tenían a su disposición los efectivos *gubernacula*. Tampoco debemos olvidar —si queremos comprender la lentitud del proceso histórico— el papel retardador que han jugado la inercia humana, la apatía y el conservadurismo y, quizás, hasta el temor de hacer frente a las consecuencias lógicas de una nueva situación. Cuando todos estos aspectos se toman en su debida consideración, resulta más fácil comprender la obstinación con que se mantenían los viejos criterios. Y todavía, en cuanto a principios de gobierno se refiere, la *via moderna* no es, absolutamente, tan moderna como podríamos inclinarnos a pensar. En nuestra propia sociedad actual son perceptibles más que meros trazos y sombras del modo de pensar medieval.

## Introducción

<sup>1</sup> La terminología de «concepción ascendente» y «concepción descendente» la utilicé por primera vez en la *Revue d'histoire du droit*, xxvi (1958), pp. 360 y ss. Vid. también *M. P.*, pp. xxiv, la nota 2; xxxiv, la nota 13, y las pp. 186-6.

<sup>2</sup> Incorporado en Graciano, viii. I. Para el punto de vista contrario, vid., por ejemplo la afirmación hecha por Gaius en el período clásico de la jurisprudencia romana, *Institutiones*, I, i, 3: «Lex est quod *populus jubet et constituit*.» Puede verse además, *ibid.*: «Quod quisque *populus ipse sibi jus constituit, id ipsius proprium est vocaturque jus civile, quasi jus proprium civitatis.*»

<sup>3</sup> T. Mommsen, *Röm. Staatsrecht* (Leipzig, 1877), iii. 301-2.

<sup>4</sup> Esto puede verse en H. Dannenbauer, *Herrschaft und Staat im M. A.* (Darmstadt, 1960), pp. 73-79. Vid. además, los pasajes de Tácito en *S. C.*, pp. 61-62.

<sup>5</sup> Vid. además los pasajes de César y Tácito en Dannenbauer, p. 76, n. 15.

<sup>6</sup> Ver también P. W. A. Immink, «At the roots of medieval society», en *Instituttet for Sammenhengende Kulturforskning*, xxiv (1958), p. 33.

<sup>7</sup> Vid. *infra*, Parte III, cap. I.

<sup>8</sup> Adán de Brema, *Gesta Hammab. eccles.*, IV. 22, en *MGH. SS.*, VII. 377, líneas 22 s.

PARTE I

*El Papa*

## Introducción

El historiador interesado en investigar los principios que animaban al papado medieval debe observar la institución desde su propia perspectiva y con sus propios argumentos. Debido al carácter mismo de la investigación, no puede entrar en discusión alguna sobre si los principios postulados y aplicados por aquellos pontífices eran «correctos» o «incorrectos», estaban de acuerdo con la Biblia o violaban sus principios, tenían justificación o carecían de ella. Debe partir del testimonio que proporciona la propia institución —y, por fortuna, la que nos ocupa lo hace abundantemente— que por sí sola, constituye una sólida base para la reconstrucción de los principios papales de gobierno. La posibilidad de hallar en la Biblia la comprobación de algún principio papal particular es asunto que interesa al teólogo, en cambio, la sustentación de algún principio bíblico por el Papa es parte de la labor del historiador. Lo mismo sucede con otros casos semejantes: el crédito otorgado por el papado al derecho y la constitución romanos es asunto que cae dentro del campo del historiador, pero solo un romanista podría decirnos si los principios del derecho romano fueron correctamente aplicados. Al historiador incumbe saber si las ideas platónicas o neoplatónicas fueron incorporadas a la ideología papal, pero solo el filósofo puede decirnos si el papado utilizó correctamente estas ideas.

Tenemos entonces, que el requisito previo para presentar correctamente los principios con los cuales y sobre los cuales funcionaba el papado medieval consiste en contemplar a la institución desde su propia perspectiva. Únicamente un autorretrato del papado fundamentado en su rico material literario, epistolar y simbólico puede servir de base a la investigación histórica y, así, de unas fuentes sin paralelo en riqueza emerge con gran claridad y precisión la fisonomía del papado medieval. En toda la historia europea no existe ningún otro organismo, cuerpo o institución que proporcione un material histórico tan abundante. Tales testimonios, elaborados en su mayor parte por los propios papas, constituyen, por su valor de autorretrato, un instrumento indispensable para reconstruir los postulados fundamentales sostenidos por el pontificado. En muchos otros

casos, nuestra opinión acerca de las instituciones históricas es indirecta y restringida en razón de que tenemos que basarnos en la historiografía contemporánea, en los analistas, cronistas, escritores, etc., por lo que es evidente que los resultados obtenidos por este procedimiento no siempre corresponden a la realidad objetiva, ya que influyen el factor personal y la evaluación subjetiva del analista que, por su parte, se comprende que tuviera un conocimiento incompleto del material encontrado, por ejemplo, en una cancillería real o un monasterio. Pero con la historia del papado sucede que la investigación se facilita grandemente debido a la abundancia de material oficial. Ello no quiere decir que los testimonios escritos de otro origen carezcan de importancia, pero precisamente debido a que ese material original es tan abundante, aquellos quedan en un lugar de importancia secundaria. Este material oficial constituye una fuente de primera mano en todo sentido: gracias a él podemos pisar terreno suficientemente firme, pues la mentalidad del papado ha quedado plasmada indeleblemente en la palabra escrita, brindándonos con ello un acceso a su pensamiento. Es imposible imaginar una vía más directa ni una entrada más inmediata a la médula de los principios del pontificado. Este acceso directo —no el indirecto, a través de material de segunda mano— es el que precisamente proporciona al historiador confianza en su tarea de reproducir los principios elaborados por el papado mismo.

Pero este material tan rico que nos permite entrar sin impedimentos en la sala de trabajo del pontificado, tiene otra función además de la de ayudar al hombre actual a conocer los principios papales. Literal y figuradamente fue recogido en los archivos del papa, y en verdad que ninguna otra institución gubernamental de la Edad Media fue tan diestra para ello como la Iglesia de Roma. La importancia que posee la influencia ejercida por la administración romana con respecto a los registros, colecciones de decretos, etc., es bastante pobre si la comparamos con la utilización que dio el papado a la idea en sí. Los archivos constituían un auténtico almacén ideológico, y no solamente los papas, sino sus más allegados también, trabajaban y habitaban dentro del clima proporcionado por los archivos. Muchos de los papas medievales se retiraban al ambiente intelectual de dichos archivos, los cuales pasaban a constituir, por así decirlo —y como resultado de su largo y distinguido servicio a la curia—, parte de su propio ser. El tono conservador característico del papado, chocante para el investigador actual, se explica claramente si observamos la forma en que se efectuó la transmisión del pensamiento papal a través de los archivos. Pudiera muy bien hasta decirse que ellos moldearon el pensamiento de generaciones y generaciones de papas. Pero, si bien este material posee un valor inestimable para el investigador actual, lo poseía en mayor grado aún para el propio papado de la Edad Media, ya que por su fácil utilización orientaba a los pontífices por las vías de pensamiento y acción de sus antecesores. Constituían, literalmente hablando, un instrumento siempre a mano, listo para la consulta y, por tanto, capaz de conformar decisivamente el criterio de generaciones de papas. Podía tratarse de la simple

insinuación de una idea particular contenida en una vieja carta escrita por algún Papa; de una leve alusión a tal o cual principio, o de una simple indicación de lo que se pretendía con un decreto, pero sobre estas meras insinuaciones conservadas en los archivos podía darse el caso de que un pontífice pudiera, en un momento dado, sacar todas las consecuencias posibles de ellas y, todo, gracias a la existencia de los archivos que, en esta forma, ejercían una influencia continua.

No obstante, decir que el papado medieval se autoconsideraba exclusivamente como una institución que seguía un desarrollo evolutivo sería violar el primer principio del pontificado medieval, cual es el de su fundación divina. Es indudable que a través de su historia el papado desarrolló un cierto número de principios, pero, desde su punto de vista, se trataba de derivaciones o principios subsidiarios desprendidos del fundamental que sustentaba a la institución que, en verdad, había sido fundada por la divinidad con la participación de San Pedro. Así, a pesar de que al tomar al papado medieval como objeto de nuestro estudio tropezamos con multitud de principios, todos ellos revierten, de una u otra manera, al superior y primario de la fundación divina. La elaboración de otros principios gubernamentales —manifiesta en los numerosos documentos oficiales— era consecuencia de ese principio fundamental. Por tanto, no debe en lo más mínimo menospreciarse la importancia de los archivos en tanto que depósitos ideológicos del pontificado: por el contrario, ellos demuestran cómo las proposiciones contenidas en la Biblia podían someterse, en el curso del desarrollo histórico, al más riguroso examen, análisis y aplicación práctica.

### Los fundamentos

Para reconstruir los principios básicos del gobierno papal, lo mejor es seguir las líneas dadas por el mismo papado. Explícita o implícitamente, en los miles de documentos papales de la Edad Media es constante la afirmación del primado de la Iglesia romana, tanto desde el punto de vista doctrinal como desde el jurisdiccional. Este principio del primado romano venía a ser, dentro de la teoría constitucional romana, la idea del *principatus* o, contemplada desde otra perspectiva, la expresión clásica de la concepción descendente del gobierno y del derecho. Así, la suma total del conjunto del poder se concentraba en el Papa.

Este principio se fundamentaba en Matt. XVI. 18-19:

Tu es Petrus et super hanc petram edificabo ecclesiam meam... et tibi dabo claves regni coelorum, et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis, et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in coelis.

La exégesis papal de todos los tiempos sostiene que este pasaje único significaba dos cosas: primero, la fundación de la Iglesia como el cuerpo de todos los fieles —tanto clérigos como laicos— y, segundo, el establecimiento de un gobierno sobre este cuerpo. Por lo tanto, se sostenía que ambos —el gobierno y el cuerpo sobre el cual iba a ser ejercido— habían sido instituidos en un solo y mismo acto.

Examinemos primero la *ecclesia* fundada en la comisión petrina. Según la interpretación constante del papado, venía a significar la sociedad entera de todos los cristianos sin distinciones de ningún tipo. Es decir, que la Iglesia era concebida como una institución creada por la divinidad; no como el resultado de ningún impulso o instinto natural, sino creada por el mismo Cristo. La Iglesia contenía dentro de sí a altos y bajos, patriarcas y villanos; rey, emperador y esclavo, en fin, a todo aquel que hubiera sido válidamente bautizado. El bautismo era considerado como un acto eminentemente jurídico a través del cual, y sólo por él, se aseguraba el carácter

de miembro de la Iglesia. En virtud del bautismo, el hombre formaba jurídicamente parte de la totalidad corporativa, y la importancia de tal hecho se comprende fácilmente si observamos los efectos del mismo bautismo. Según San Pablo, este llevaba a cabo una transformación en el hombre: antes de ser bautizado era simplemente el *homo animalis*, es decir, el hombre natural, *homo carnis*, pero por efecto del bautismo se transformaba en un ser distinto. Hombre y cristiano —*homo y christianus*— eran dos conceptos diferentes. El primero seguía sus apetitos e inclinaciones naturales, en tanto que el segundo era considerado como una «nueva criatura» de la cual se habían borrado las características del primero<sup>1</sup>: era un «hombre renacido» (I Pet. i. 23), de manera que sus objetivos, su actitud, sus máximas y normas de vida eran dirigidos ahora por los principios derivados de la participación en los atributos divinos que recibía a través del bautismo.

En consecuencia, el papado sostenía —en común con la doctrina y la literatura de la Edad Media— que las actividades del individuo no podían separarse en esferas más o menos definidas. La atomización de nuestras actividades en religiosas, políticas, morales, culturales, económicas, etc., es un rasgo con el que la Edad Media no estaba nada familiarizada. El hombre era «cristiano», y en virtud del bautismo tenía que vivir de acuerdo con la norma cristiana con exclusión de cualquiera otra. La totalidad del hombre era cristiana, una e indivisible, y se pensaba que cada una de sus acciones debía ser susceptible de juicio en virtud de los patrones y normas cristianos. El principio vital para el papado y su gobierno era el principio medieval de totalidad. Quizás a nosotros nos resulte difícil comprenderlo porque estamos demasiado acostumbrados a pensar en función de lo religioso, lo moral, lo político, etc., y olvidamos cuán recientemente han surgido estas categorías. Sin embargo, solo si consideramos como principio activo el de la indivisibilidad o totalidad podremos alcanzar una mejor comprensión de la historia medieval en general y de los principios sobre los que funcionaba el papado de aquel tiempo en particular. En resumen, el objeto de atención no lo constituía el hombre en abstracto, sino el cristiano, colocado en un nivel diferente al del simple hombre; importaba la totalidad del cristiano, no las normas morales, sociales o religiosas. «*Omnes actiones christianorum sunt ordinatae ad consequendam vitam eternam*». En definitiva, la perspectiva del papado medieval partía de la consideración de que toda acción ha de tener una significación cristiana y ha de ser motivada por normas cristianas.

Así esta asociación de todos los cristianos, es decir, de todos los que estaban bautizados, constituía la Iglesia y, según el modelo del derecho romano, al que fácilmente se podía acudir, esta sociedad estaba dotada de cualidades corporativas. Se decía que la totalidad de los cristianos constituía el *corpus Christi*, el cual poseía todas las características de la corporación romana y al que podían aplicarse todos los principios corporativos contenidos en el derecho romano. Además, constituía un cuerpo cerrado en el cual cualquier injuria hecha a uno de sus miembros redundaba en

perjuicio del todo. De manera que, así como el cristiano era una unidad, un *totum*, la unión de todos los cristianos en un cuerpo era también un todo indivisible. El único elemento que cohesionaba a este cuerpo era la fe cristiana y la adhesión a las normas deducibles de ella. Pero, aunque la sociedad cristiana se orientaba hacia un fin fuera de este mundo, existía aquí en la tierra. Sus miembros se dedicaban a todas las ocupaciones ordinarias<sup>2</sup>, pero —y esto es lo importante— tenían que ordenar sus vidas en consonancia con normas y patrones que ellos no habían construido. De manera que, a pesar de que el fin de esta sociedad y de sus miembros se hallaba en la otra vida, la existencia terrenal poseía fundamental importancia para lograr el objetivo ultraterreno de la salvación. El principio de indivisibilidad abarcaba tanto la vida en este como en el otro mundo: la última dependía de la primera. El cuerpo cristiano manifestaba, pues, una evidente dualidad: era a la vez terreno y ultraterreno, pero no existía una distinción formal entre estos dos aspectos, ya que, según el saber patristico, entonces familiar, la vida en este mundo no era sino una preparación y un escalón hacia la vida en el otro.

La adhesión a estos criterios suscita necesariamente el problema de la autoridad directora, ya que no podía decirse que los elementos constitutivos de las normas cristianas fueran reconocibles y perceptibles de inmediato: tenían que ser expuestos, explicados, expresados y adecuados a las nuevas condiciones sociales. Y tal problema debía su existencia a la concepción de la Iglesia como un cuerpo cerrado, orgánico y corporativo. Se argumentaba que, si se dejaba en manos del miembro individual el descubrir la norma cristiana o el patrón de vida, la Iglesia perdería su integración. Según el razonamiento papal, el descubrimiento, exposición y establecimiento de las normas de conducta del cristiano, es decir, lo que se llamaba *norma recte vivendi*, no podía ser llevado a cabo por el profano carente de los conocimientos necesarios: era una tarea que suponía una formación especial y, por ende, conocimiento. La exigencia de *scientia*, es decir, de conocimiento especializado está en relación directa con el carácter corporativo de la Iglesia en tanto que cuerpo a ser dirigido según las normas cristianas derivadas de la fe cristiana. La definición y consistencia de esta última, así como sus efectos prácticos particulares y las principales normas derivadas de ella eran problemas a ser resueltos por aquellos calificados para pronunciarse sobre el tema.

Precisamente debido a que la Iglesia era una entidad con existencia terrenal, su dirección concernía a las acciones de sus miembros en este mundo. El punto clave estaba en el hecho de que estas actividades terrenas de los cristianos tenían que ser dirigidas por normas cristianas, lo que implicaba una guía, una orientación, una dirección. La dirección de tal cuerpo corporativo no era otra cosa que el ejercicio de una *potestas*. Indudablemente, se trataba de hallar, de explicar la norma individual, y ello sólo podía ser llevado a cabo eficazmente por aquellos que poseían *scientia*. Pero se consideraba que, dentro de un organismo como la Iglesia, esto no era suficiente, porque todavía quedaba en manos del individuo cristiano la libre



decisión de vivir o no, según las relevantes normas así expuestas. El papado consideraba que esto era insuficiente y sostenía, por una parte, que ningún organismo corporativo podría mantenerse unido si se dejaba a la discreción de los miembros individuales la observancia o establecimiento de las normas, y, por otra —lo que sin duda constituía la consideración principal del papado medieval—, que en la comisión petrina la fundación de la Iglesia iba acompañada de la entrega hecha a dicho santo —roca sobre la que se edificaría la Iglesia— del poder para dirigirla. Desde el punto de vista del papado, el gobierno consistía en la transformación de la doctrina, es decir, de la expresión doctrinal de una norma o patrón, en regla de acción eficaz, es decir, en ley. La facultad para transformar la pura doctrina en derecho presuponía la posesión de *potestas*.

Los papas argumentaban que esta *potestas* había sido concedida a San Pedro por medio de las siguientes palabras de Cristo: «Aquellos que atares en la tierra será atado en el cielo...» La interpretación constante por parte del papado de esta comisión petrina hacía resaltar dos principios vitales. Primero, el principio del automatismo: la disposición de Cristo era clara, concisa y sin ambages: la atadura en el cielo era una consecuencia necesaria y automática de la atadura en la tierra, e igual sucedería con aquello que se desatará. No existía ningún tribunal o alta corte de justicia que pudiera enjuiciar, revisar, fiscalizar o modificar la decisión petrina en lo referente a atar y desatar. Por lo tanto, el punto clave estaba en la decisión terrenal: lo que sucedía en el mundo celestial era su consecuencia lógica. Quizá ningún principio haya jugado un papel tan importante como éste de las consecuencias automáticas de las decisiones petrinas. Segundo, según la interpretación inmutable del papado medieval, el alcance de los poderes petrinos lo comprendía y abrazaba todo. El *Quodcumque* abarcaba a toda cosa y toda persona: todo quería decir «todo». Ninguna cosa ni persona estaba al margen del poder petrino y, dado que Cristo había pronunciado aquellas palabras en el acto de fundación de la Iglesia, estos poderes otorgados a San Pedro se ejercían sobre cualquier cristiano alto o bajo, emperador o villano, patriarca o exorcista. Era lo que certeramente calificó León I a mediados del siglo xv como la plenitud de poder encomendado a San Pedro.

El papado medieval fundamentaba también la posición excepcional de San Pedro en el evangelio de San Juan (XXI, 21.), donde se destacaba la importancia del santo por haberle sido dado el triple mandato: «Apacienta mis ovejas» (*pasce oves meas*). De acuerdo con la exégesis papal de la Biblia, Cesarea Philippi encontró su complemento y perfección en esta exigencia triple. Además, se sostenía que ambos pasajes mostraban una terminología jurídica estricta. Esta interpretación jurídica se facilitaba grandemente por los términos latinos empleados: tanto *ligare* como *solvere* reflejaban marcadamente la influencia del derecho romano. Al vocablo *lex* se lo explicaba como etimológicamente derivado de *ligare* —atar—, porque por medio de una *lex* se constituía un lazo particular entre aquellos a quienes ella se aplicaba. La liberación de una obligación —*solutio obligationis* del derecho romano— poseía evocaciones jurídicas igualmente fuertes.

Esta consideración puramente jurídica de la *potestas ligandi et solvendi* como poder directivo del gobierno apareció con toda la claridad deseable desde época tan temprana como la de las Constituciones de los Apóstoles<sup>3</sup> e iba a continuar operando constantemente como principio papal. Por último, se encontró modelo para el *pasce* de Juan en el Antiguo Testamento, donde dicho término posee, en efecto, el mismo sentido de *judicare*, es decir, juzgar y decidir de manera definitiva un asunto controvertible. Por lo tanto, no sorprende que en manos del Papa las *clavi regni coelorum*, es decir, las llaves del reino de los cielos que San Pedro había recibido fueran designadas *claves juris*<sup>4</sup>. El concepto de Juicio Final muy bien pudiera ser reflejo del mismo carácter jurídico de este razonamiento.

A pesar de que la traducción de la Biblia al latín influyó considerablemente en la interpretación jurídica de estos pasajes bíblicos tan importantes<sup>5</sup>, quedaba en pie la dificultad de establecer un vínculo entre San Pedro y el Papa. Es cierto, indudablemente, que —como muestra la *Prima Clementis* a fines del siglo i—, en la práctica, la Iglesia romana se había acreditado una cierta preeminencia, por no decir autoridad. Pero estos primeros siglos testimonian con bastante claridad que no existía justificación, explicación o ideas claras acerca de lo que luego dio en llamarse primado del Papa. Ni siquiera se citaban los pasajes bíblicos que acabamos de mencionar. Históricamente hablando, la consolidación del primado papal como principio de gobierno coincidió con la traducción que se hizo de la Biblia en la segunda mitad del siglo iv, lo que muestra una vez más cómo la consolidación del principio doctrinal era posterior a la vigencia de la realidad fáctica. Además, no es difícil comprender la dependencia en que estaba el papado con respecto al derecho romano y, especialmente, en lo que se refiere a su primado, pues ¿en qué otra lengua, fuera de la del derecho romano, podía expresarse el principio jurídico de gobierno? ¿Hubiera sido posible que los papas, después de haber nacido y vivido en Roma y su ambiente jurídico hubieran podido librarse del influjo que ejercían sobre ellos la constitución y el derecho romano en relación con dicho primado, y de aplicarle la palabra romana correcta desde el punto de vista de la concepción del *principatus*?

La aceptación del principio del *principatus* por los papas del siglo v —en especial por León I—<sup>6</sup> se convirtió en un legado que se transmitió a todas las generaciones papales subsiguientes. León I dio forma definitiva a un desarrollo que se había originado, evidentemente, a fines del siglo anterior. El *principatus* del Papa expresaba una concepción de la monarquía, según la cual se consideraba al Papa como sucesor de los poderes de San Pedro. Si —como se mostraba desde el punto de vista papal— San Pedro poseía poderes monárquicos, éstos se transmitían al sucesor, es decir, al Papa. La concepción de éste como heredero de San Pedro apareció por primera vez en el primer decreto emitido por el papado (ca. 385) dirigido por Siricius a España. Desde este momento dicha concepción fue rápidamente aceptada, hasta que casi dos generaciones después, bajo León I, recibió su carácter definitivo cuando se denominó al Papa indigno sucesor

de San Pedro: *indignus heres beati Petri*. Así sobre estos supuestos conceptuales irrumpe el papado en el escenario histórico.

Esta breve fórmula contenía todo un programa, y, debido a su procedencia del derecho romano, no resulta muy difícil explicarla. Según el derecho romano, el heredero sucede a la persona fallecida en la medida en que sea la continuación legal del extinto. Caen en sus manos todos los derechos y deberes, así como los activos y pasivos de su antecesor. Desde el punto de vista jurídico, no existe diferencia entre el heredero y el extinto, lo cual constituye el principio de sucesión universal en el derecho sucesoral romano. Por lo tanto, cuando León I designó al Papa como heredero de San Pedro dio así expresión a la concepción del Papa como sucesor de aquél, y le dio forma con la terminología del derecho romano, que era la que tenía más a mano. No hay nada místico en todo ello: la idea lanzada por León I era eminentemente jurídica, familiar a cualquiera que estuviera en contacto con los rudimentos del derecho romano. Y ha sido una idea que ha resistido al tiempo, ya que el principio de que el Papa es el sucesor de San Pedro no ha cambiado hasta hoy.

La sucesión —*successio universalis*— puede referirse a un estado, a algo abstracto o a algo objetivo, y en este caso se refiere a un oficio. La sucesión de San Pedro por el Papa lo es en el sentido de que éste hereda los poderes otorgados a aquél por Cristo. Según la interpretación del papado, el pontífice no hereda —como tampoco el heredero en el derecho romano— ninguna calificación personal del extinto. Los méritos y cualidades personales de San Pedro no podían ser heredados, pero precisamente los méritos del apóstol en Cesarea Philippi habían sido los que habían movido a Cristo a distinguirlo confiriéndole los poderes plenos, méritos que, según insistentemente afirmaban los papas, ellos no poseían de ningún modo. Era imposible heredar o transmitir estos méritos puramente personales de Pedro, y, además, ello era innecesario para el fin que perseguía con la concepción que aquí estamos analizando. La sucesión se llevaba a cabo con respecto al *status* legal otorgado por Cristo a Pedro, pero no tenía que ver con las características personales de este. Así, pues, el Papa se consideraba a sí mismo como un heredero, pero indigno, de San Pedro: *indignus heres*. La falta de méritos del Papa para el ejercicio del oficio o función que había heredado de San Pedro estaba constantemente presente en casi todos los miles de documentos papales de la Edad Media. El principio subyacente por debajo de esta fórmula lo constituía la separación del oficio y la persona.

La función del Papa como sucesor de los poderes petrinus debe diferenciarse claramente de su propio *status* personal. Fueron pocos los papas que no hicieron notar la insuficiencia de sus cualidades personales o las de sus antecesores, como también los que, de un modo u otro, dejaron de reconocer que no se sentían capaces de cumplir con todo lo que se esperaba de ellos. Pero al mismo tiempo insistían en sus funciones oficiales como sucesores de Pedro, lo cual era lo que contaba para los fines del gobierno: el ejercicio de los poderes plenos y totales que Cristo había con-

ferido a Pedro, y no los méritos ni los defectos personales del Papa<sup>7</sup>, que en su función de pontífice se equiparaba a Pedro en virtud del principio del derecho de sucesión. Este criterio, fundamental para comprender correctamente al papado medieval, explica, por una parte, la existencia de lo que se llamaba una *consortium potentiae*, una asociación de poder entre Cristo y Pedro-Papa. Los poderes de este eran los mismos poderes de aquel —«*Ego tibi dabo claves...*»—, y a través de la herencia venían a caer en manos del Papa. La *plenitudo potestatis* papal consistía en la identidad de los poderes petrino-papales y los de Cristo. Según la interpretación dada por el papado medieval, vigente desde León I, no podía haber ninguna diferencia entre los poderes petrinus y los papales. Pero, por otra parte, esta herencia colocaba sobre los hombros de los papas una carga que no todos sentían con la misma intensidad. Como los poderes petrinus —es decir, la plenitud de poder— constituían una herencia, se echaba de ver que de ningún modo podían ser alterados, disminuidos o modificados por el Papa. Él era simplemente el *locus tenens* de Pedro —como a menudo se le llamaba—, y su calidad de heredero no le permitía tocar los poderes que había heredado. He aquí el origen de muchas declaraciones de los papas del Medioevo, que tenían como lema el *gravissimum pondus* sobre los hombros del Papa, *onus officii nostri* u *onus servitutis nostrae* y otras semejantes<sup>8</sup>. En virtud de los poderes heredados era indudable que podía considerarse al Papa como el punto de intersección entre el cielo y la tierra.

En sentido figurado podría decirse que el Papa apoyaba un pie en el cielo y otro en la tierra. A fines del siglo V esta consideración del Papa como el *Schnittpunkt* entre el cielo y la tierra le atrajo el apelativo de *sanctus*, con el cual se intentaba explicar el carácter del Papa como único agente cuyos mandatos sobre la tierra tenían efectos idénticos en el cielo<sup>9</sup>. Los términos corrientes con los que se le donimaba, tales como *sanctus pater* (santo padre) o *vestra sanctitas*, eran testimonio de la fuerte influencia de Ennodius de Pavía, quien fue el que por vez primera llamó *sanctus* al Papa. Gregorio VII le dio validez legal a tal denominación que no debe ser confundida con la significación litúrgica del *Sanctus*, puesto que ningún Papa medieval pretendió jamás ser un santo en este sentido litúrgico. Antes bien, por el contrario, todos estaban suficientemente convencidos de sus limitaciones personales. La denominación en cuestión se refiere más bien al doble efecto de los poderes papales para atar y desatar. Quizá la demostración más palpable del *status sanctus* del Papa la constituyen los procesos de canonización, exclusivamente reservados al Papa desde fines del siglo X en adelante. Precisamente porque era *sanctus*, es decir, capaz de realizar cambios por medio de sus mandatos, tanto en este mundo como en el otro, era considerado como el único capaz de crear un *Sanctus* por medio de su veredicto (el *Judicatum*), lo que implicaba que en esta forma incrementaba el número de aquellos que en el cielo podían ser considerados como corregentes de Cristo, poseer una posición especial dentro de la liturgia de la misa, y cuyas intercesiones eran de particular valor.

No obstante, desde el punto de vista gubernamental, era de inestimable

valor la consideración del Papa como *sanctus*, y solo podía aplicarse al *apostolicus*<sup>10</sup>, es decir, a aquel que indignamente había heredado los poderes petrinos. El *status apostolicus* del Papa era absolutamente jurídico como lo eran sus funciones, cuyo ejercicio debe separarse claramente de los méritos o defectos personales que, en este caso, no contaban para nada. Los actos papales de gobierno —decretos, requerimientos, mandatos, prohibiciones, etc.— eran legítimos y válidos tanto si el Papa era un santo como si era un villano. Y, en efecto, la historia del papado medieval demuestra que esta distinción entre el oficio y la persona tuvo constante vigencia; así lo atestiguan, por ejemplo, un Juan XII en el siglo X o los papas de mediados del siglo XI; en la literatura canonista de los siglos XII y XIII se discute ampliamente acerca de las debilidades personales del Papa y los decretos emitidos por él en el ejercicio de su oficio. Lo que interesaba destacar —al menos según corrientemente argumentaban los papas— era que el decreto, la ley o el mandato objetivos, despersonalizados, tenían su origen en el oficio con independencia de la excelencia o vileza de aquel que había heredado los poderes petrinos, cuyo ejercicio era, así, independiente de la persona. El juicio, sentencia u orden del Papa solo se consideraban en el plano objetivo: una vez emitidos, dejaban de tener conexión con la personalidad subjetiva del que detentaba el oficio: eran una emanación del oficio, no de la persona. Así, la fortaleza y la elasticidad de la concepción papal, debidas al carácter de *sanctus* y de *apostolicus* que poseía el pontífice se fundamentan en la conservación de la *sanctitas* y el *apostolatus* absolutamente independientes de ninguna consideración personal, es decir, de consideraciones relacionadas con la vida «moral» del Papa como individuo.

Relacionado con este principio de la sucesión, surgió otro, según el cual el Papa era el sucesor inmediato de San Pedro y no del anterior detentador del oficio papal. En otras palabras, no existía la mediatización de toda una cadena de papas en la transmisión de los poderes petrinos. Jurídicamente, el Papa no recibía dichos poderes de sus antecesores inmediatos, sino del mismo Pedro, del cual era heredero directo<sup>11</sup>. En consecuencia, se hace necesario establecer una clara distinción con respecto al *status* del Papa, distinción bastante común a otros oficios eclesiásticos, pero que, por inescrutables razones, no se aplica al Papa. Se trata de la diferencia entre la *potestas jurisdictionis* y la *potestas ordinis*. En virtud de la primera, el Papa era el sucesor directo y sin intermediarios de Pedro; en virtud de la segunda, se hacían necesarias la secuencia temporal y la transmisión continua (no jurisdiccional) de poderes sacramentales o carismáticos.

La *potestas jurisdictionis*, como su nombre lo indica, se refiere a asuntos de jurisdicción, es decir, precisamente a aquellos que la exégesis medieval y papal habían contemplado dentro de la comisión petrina. La plenitud de poder contemplaba la totalidad de poderes jurisdiccionales dados a Pedro por Cristo en la facultad de atar y desatar. Así la herencia o sucesión se refería a esta plena *potestas jurisdictionis* que originariamente estaba en manos de Pedro, de modo que la consecuencia era obvia y tenía vigencia en todo momento: para ser Papa no era necesario haber sido ordenado ni con-

sagrado. Hasta nuestros días, para ser Papa no se necesita ser miembro de la jerarquía eclesiástica: cualquier cristiano puede heredar los poderes petrinos. Pero la elección papal no convertía en obispo al elegido. Todo lo que se necesitaba era una elección válida, el instrumento necesario para hacer valer la sucesión. La ceremonia medieval que tenía lugar inmediatamente después de la elección dio preeminencia evidente al carácter puramente jurisdiccional del oficio, pero no introducía nada nuevo; el Papa elegido tenía que sentarse en las *sedes stercoraria* para después ser elevado a las dos sillas curules, no al asiento episcopal. El simbolismo no podía ser más expresivo. Pero desde el momento en que el Papa comenzó a ser además obispo de Roma tenía que ser consagrado como tal: durante la Edad Media, con frecuencia, corría un lapso de varios meses entre la elección del Papa y su consagración como obispo, pero, en el intervalo, sus actos jurisdiccionales tenían plena validez, a pesar de que se le consideraba aún como simple diácono. Además, como los poderes jurisdiccionales eran los únicos que el Papa podía delegar en otros clérigos y no dependían de ningún rango jerárquico, podían conferirse igualmente a laicos tales como reyes, de lo cual hay abundantes ejemplos en la historia.

Por otro lado, la *potestas ordinis* no tenía nada que ver con los asuntos puramente externos de las decisiones y mandatos legales, sino con los asuntos sacramentales tales como la ordenación, la consagración, la confirmación, la exposición de la doctrina; en síntesis, con aspectos para los cuales se requería un carisma especial que nunca se había considerado necesario en el ejercicio de los poderes jurisdiccionales o gubernamentales. Por el contrario, para que una consagración episcopal o un pronunciamiento sobre el dogma fueran válidos, siempre se consideraba requisito indispensable la posesión de cualidades sacramentales carismáticas específicas. Y lo fundamental estaba en el hecho de que esta *potestas ordinis* solo podía transmitirse a través de una mediatización continua en el tiempo: la consagración de un obispo implicaba que los que la llevaban a cabo hubieran sido ellos mismos válidamente consagrados, pues de lo contrario no podían conferir el sacramento. En otras palabras, la línea de sucesión se remontaba directamente a los apóstoles —no solo a Pedro—, y esta línea directa solo era posible a través de la cadena de intermediarios. Para el ejercicio de las funciones jurisdiccionales —es decir, gubernamentales— puramente externas semejante continuidad en los antecesores no era necesaria y, en efecto, se la ignoraba en virtud del principio de la sucesión papal de los poderes petrinos. Tal era, pues, la doctrina que los papas de la Edad Media habían lanzado.

A pesar de que los términos *potestas jurisdictionis* y *potestas ordinis* no se popularizaron antes del siglo XIII, el hecho en sí era conocido desde época muy temprana. La investigación de sus penosos orígenes conduce, sin embargo, a una cuestión de mucha mayor importancia. En efecto, la división del poder (papal) en jurisdiccional y carismático estaba ligada muy íntimamente con el terriblemente difícil problema de las relaciones entre Pedro y el Papa. Era perfectamente justo elaborar una doctrina jurídica

plenamente satisfactoria acerca de la sucesión de los poderes petrinus y sostener que, en relación con sus funciones, el Papa era igual que San Pedro. Pero ¿cuál era el documento que podía probar, primero, que Cristo deseaba un sucesor para Pedro y, segundo, que tal sucesor debía ser el Papa de Roma? Para decirlo con otras palabras, ¿dónde estaba la prueba concreta, tangible e histórica de la vinculación de Pedro con el primer Papa? Ni la Biblia ni los sucesos relacionados con las estadías de Pedro y Pablo en Roma revelaban nada al respecto. Podríamos hacer la misma pregunta de manera diferente: ¿dónde estaba el título auténtico en virtud del cual se llevaba a cabo la sucesión jurídica de los papas? ¿Qué la impulsaba y ponía en movimiento para que en virtud de ella cada Papa fuera sucesor directo de San Pedro? Dado que el carácter de los poderes papales era enteramente jurídico y se basaba en los principios jurídicos de la herencia, es legítimo preguntarse —y se impone una respuesta— por lo relativo a la autenticidad del título. La sucesión constituía un elemento de carácter jurídico, y los papas medievales, empezando por León I, estaban tan seguros de ello como era de desearse que lo estuvieran con referencia a todos los demás aspectos: urge, por lo tanto, la respuesta a pregunta sobre aspecto jurídico tan importante.

La tesis de que Cristo deseaba constituir una forma continua de gobierno y de que, por lo tanto, no pudo haber limitado la delegación del poder a Pedro solamente conduce, en términos generales, a unas consideraciones que en sí no tienen nada que ver con la delegación misma, sino más bien con el carácter de la Iglesia, en tanto que cuerpo jurídico capaz de gobierno. Si —tal como insistían los papas medievales— la Iglesia era una corporación jurídica, no había obstáculo alguno para interpretar que los sucesores de San Pedro heredarían los mismos poderes que Cristo había otorgado a aquel. Solo un cuerpo que necesita ser gobernado, capaz de imponerse reglas autoritarias, tal como se supone que eran las de *ligare y solvere*, podía estar sujeto a una autoridad que atara y desatara. Vemos, entonces, que esta consideración no tenía nada que ver con la comisión petrina como título auténtico, sino más bien con el aspecto eclesiológico del supuesto medieval y papal de que la Iglesia era una unidad jurídica, corporativa y orgánica de los cristianos, con lo que se justificaba la tesis de que era justo que Cristo hubiera provisto de manera implícita la sucesión de Pedro.

Pero había todavía otra consideración: la comisión petrina constituía un título auténtico no solo en el sentido eclesiológico, sino también en el de que el mismo Pedro se valía de ella para nombrar su sucesor en virtud de que era portador de los poderes que Cristo le había conferido. Si Pedro nombraba a su sucesor inmediato, tal acto constituiría una prueba perfectamente válida y segurísima de la designación sucesoral, para poner así en movimiento la sucesión subsecuente. La clave del asunto estaba, pues, en saber si Pedro llegó a emitir una disposición que comenzara la larga línea de sucesión. Ni en la Biblia ni en ningún otro texto existe evidencia apostólica explícita alguna al respecto. Pero hay un documento de fines del si-

glo II o comienzos del III que contiene la tan buscada disposición puesta en boca del mismo Pedro. Se trata de la *Epistola Clementis*<sup>12</sup>, que se supone fue escrita por el papa Clemente I a San Jaime, quien estaba en Jerusalén; en ella el Papa informa a este que pocos momentos antes de su muerte San Pedro había dicho ante el pueblo romano reunido las siguientes palabras:

Yo le doy /a Clemente/ la autoridad para atar y desatar, de manera que cuanto /él/ crea conveniente decidir sobre la tierra, sea aprobado en el cielo, ya que atará lo que deba atarse y desatará lo que deba ser desatado.

Así estamos ante una disposición testamentaria de San Pedro clara y definida, y ampliamente conocida en los primeros siglos de nuestra era; una y otra vez se la citaba durante la Edad Media, habiendo sido incorporada a numerosas colecciones canónicas; virtualmente se referían a ella casi todos los cronistas de asuntos relacionados con el papado, y fue reafirmada luego por muchos papas. Sin embargo, para su completa aceptación surgieron ciertas dificultades en relación con la posición de Lino y Cleto, quienes, según todos los testimonios, fueron los primeros sucesores de Pedro. San Pablo y, en el siglo siguiente, Ireneo tuvieron referencias de Lino. Si Clemente había sido el sucesor de Lino y Cleto, el problema consistía, entonces, en determinar, por un lado, la función de Pedro y, por otro, a Lino, Cleto y Clemente. Si la disposición de Pedro tuvo lugar cuando Lino y Cleto aún vivían, ¿cuál era exactamente la función que ejercían? La respuesta a esta cuestión vital —como en seguida se verá— dependía del hecho de que, mientras Pedro ejercía el *apostolado*, es decir, era Papa, Lino y Cleto eran simples obispos de Roma sin ser papas. El primer Papa «auténtico» después de Pedro fue Clemente I, al cual —se decía— aquel había otorgado indudablemente sus propios poderes de atar y desatar poco antes de su muerte.

Por lo tanto, la existencia de esta *Epistola Clementis* hizo necesario aclarar la posición relativa de las tres personas implicadas. La explicación corriente, en la cual estaba ausente la terminología de la Baja Edad Media con sus *potestas jurisdictionis* y *potestas ordinis*, sostenía que Lino y Cleto tenían poderes sacramentales, episcopales, en virtud de los cuales eran obispos, en tanto que los poderes jurisdiccionales, en virtud de los cuales se era Papa, solo los poseía San Pedro, quien, al sentir cercana la muerte, otorgó dichos poderes jurisdiccionales a Clemente, quien así le sucedió como Papa. En consecuencia, la distinción entre estas dos *potestates* fue asunto por el que se interesaron papas, escritores —incluso los autores del *Liber Pontificalis*— y exégetas, y sin ella todo el problema que planteaba la *Epistola Clementis* hubiera quedado insoluble. Al mismo tiempo debemos tener presente que, según la misma fuente, San Pedro confirió también poderes episcopales a Clemente, de modo que en él se unieron las dos *potestates*, ambas conferidas por el propio Pedro.

Pero la significación que posee esta fuente no se agota aquí. A pesar de que muy probablemente el documento es de origen romano, su versión griega original quizá hubiera producido poco efecto en el latinizado Occidente; de aquí que, en efecto, su carrera triunfal solo comenzó después de que Rufino de Aquileia lo tradujo al latín a fines del siglo iv. Como era su costumbre, Rufino no se contentó con traducir la carta, sino que aumentó el texto convirtiéndolo en una versión ampliada del original griego, traduciendo algunas afirmaciones de manera aguda y exagerada, y añadiendo aquí y allá una que otra palabra insignificante, de manera que el conjunto posee el aspecto de pieza reconstruída<sup>13</sup>. La concepción acerca de la herencia y la sucesión lanzada por Rufino se extendió rápidamente, pero de lo que no podemos estar seguros es de hasta qué punto el desarrollo que siguió esta teoría —el cual coincidía con la traducción de Rufino— dependía de ella. Mas lo cierto es que, antes de finales del siglo iv, los decisivos párrafos de Mateo no constituían fuente principal a la que acudieran a nutrirse los papas. Los principios papales, relacionados con la sucesión de los poderes petrinus, fueron elaborados durante un período de gestación que va desde Dámaso hasta León I, y en lo sucesivo la apelación constante a este acto de concesión contenido en la Biblia vino a ser elemento esencial en todos los documentos papales.

Sería difícil, tanto desde el punto de vista histórico como desde el puramente teórico, hallar el paralelo de un hecho que, como la *Epístola Clementis*, haya ejercido una influencia más duradera. Dicha carta fue incorporada en el siglo v a una de las compilaciones romanas más antiguas de derecho canónico, y hasta el siglo xvi, en el Concilio de Trento, se la citaba como *pièce justificative*. En el siglo ix, en efecto, Pseudo-Isidoro daba comienzo a su compilación de derecho canónico con el texto completo de esta carta, que, según él, constituía el primer decreto emitido por el papado, la *ultima ratio* de argumentación.

Desde el punto de vista de los orígenes, el siglo v es digno de atención, no solo debido a que entonces fue establecido el principio del primado papal por el mismo papado, sino, además, porque en dicho período escritores extraños al papado llevaron a cabo la fundamentación filosófica y teológica de la teoría papal, brindando así fuerte apoyo a la concepción descendente del gobierno. Sin embargo, no podemos decir con seguridad si tales escritos ejercieron su influencia sobre el pensamiento papal o si fue este el que influyó sobre aquellos. Lo cierto era que las doctrinas neoplatónicas habían proporcionado un gran impulso y que a través de una obra en particular ejercieron su influencia en la medida en que se observa en la concepción de León I, con la cual muestran gran parentesco ideológico. Se supone que este texto fue escrito en la segunda mitad del siglo i por un discípulo del propio San Pablo, y desde la Edad Media hasta la época moderna se lo consideró como texto auténtico del período postapostólico. La estricta ordenación jerárquica de la sociedad, que quizá constituye el tema más característico de la Edad Media, ha encontrado su fundamentación filosófica y teosófica en los textos relativamente breves de Pseudo

Dionisio el Areopagita, obispo de Atenas. A pesar de que en un principio solo eran asequibles en la versión original griega, parece que estos escritos formaron parte de la biblioteca papal desde tempranas épocas<sup>14</sup>. Habían sido escritos en estrecha dependencia con los textos neoplatónicos de Proclus en la segunda mitad del siglo v.

La tesis principal de Pseudo Dionisio la constituía el *principium unitatis* que él encuentra en Dios, único garante de la recta ordenación del mundo. Según él, el orden consiste en la dependencia del rango inferior del inmediatamente superior, de forma que todos los rangos y órdenes dependan eventualmente de un Ser Supremo, es decir, de Dios, quien es el *principium unitatis*. Llama jerarquía a esta diferenciación en rangos y órdenes, y es de notar que a través de sus trabajos fue que se popularizó dicho término de jerarquía. Dios ha creado diferentes órdenes en el cielo, a la manera de los rangos angélicos, los cuales se subordinan según el grado de su rango y, en última instancia, con respecto a Dios<sup>15</sup>. Los rangos inferiores de los ángeles están en contacto con el mundo de «abajo» y la jerarquía eclesiástica de este mundo no es sino la copia de la jerarquía celestial. Esto se explica porque la jerarquía eclesiástica está más cercana a la divinidad y, por lo tanto, representa a la jerarquía celestial en grado perfecto. Además, aquella no solo es la copia, sino también la continuación de la jerarquía celeste.

En consecuencia, cuando alguien hace mención de la jerarquía se refiere a un cierto orden sacro *omnicomprensivo*, a una imagen de la máxima frescura divina que, distribuyendo los misterios de su propia luz en rangos y conocimientos jerárquicos, asimílalos a su propia cabeza.

La consecuencia de esta ordenación jerárquica consiste en que:

es una regulación jerárquica en la que algunos están purificados y otros purifican; algunos son iluminados y otros iluminan; algunos perfeccionan y otros son perfeccionados; la imitación divina conformará a cada uno a su manera<sup>16</sup>.

Según Pseudo Dionisio, el poder se distribuye hacia abajo a través de los diferentes grados de los rangos jerárquicos, hasta que, finalmente, el poder así distribuido revierte al «equilibrio divino, que distribuye a cada uno el don idóneo»<sup>17</sup>. El principio de la transmisión gradual del poder hacia abajo es de una importancia esencial para el autor, porque «la jerarquía se inicia en las cosas divinas desde donde se distribuye entre los subordinados» en una forma que genera «la armonía inspirada y sacerdotal»<sup>18</sup>. Quizá no sea el rasgo de menor interés en estos textos el que en ellos se utilizan los versículos de Mateo aplicados al esquema jerárquico. La facultad de atar y desatar constituye, según el autor, el anuncio y la interpretación de la voluntad divina<sup>19</sup>.

Carecería de interés entrar en mayores detalles acerca de estos textos. Pero sí es importante hacer hincapié en el principio neoplatónico, según el cual existe Un Ser desde el que desciende todo el poder en forma de pirámide. Sin duda, el autor hace constantes referencias a las tesis de San Pablo y las utiliza para reforzar sus argumentos. Y así *Nulla potestas nisi a Deo* encuentra en la jerarquía neoplatónica de los rangos una explicación teosófica. Pero, al mismo tiempo, las ideas expuestas en estos trabajos se correspondían perfectamente con maneras de pensar contemporáneas, las cuales podían observarse tanto en el plano imperial como en el papal. La idea de que el emperador era el ser supremo sobre la tierra, desde el cual se desplegaba toda la autoridad, era un principio con el que el último periodo de la Antigüedad romana estaba familiarizado, pero el trasfondo neoplatónico, reforzado poderosamente por la doctrina paulina, fue lo que confirió al emperador su carácter de rey-sacerdote, encarnación del Unico Ser sobre la tierra<sup>20</sup>. La adopción de estos principios jerárquicos por parte del papado se llevó a cabo con gran facilidad, puesto que la interpretación jurídica de los versículos de Mateo había conducido a los mismos resultados.

Esta concepción jerárquica no podía menos que ayudar a definir la función del pontífice con la máxima claridad posible. Al suceder a Pedro y heredar sus poderes en calidad de Papa, no era, indudablemente, un miembro más de la Iglesia, sino que se situaba fuera y por encima de ella. Constituía un *status per se*: el hecho de poseer la calidad papal hacía que se concentrara en él la totalidad del poder y, en este sentido, lo que se hallase en los «niveles inferiores» se derivaba de él, que era quien poseía todo el poder. Los derechos y el poder no eran —y esto es lo más importante— autónomos dentro de la Iglesia, ya que según la exégesis papal utilizada comúnmente en la Edad Media la Iglesia era consecuencia de la actividad de Pedro: no se había edificado a San Pedro sobre la Iglesia, sino que, por el contrario, la Iglesia se había construido sobre él. Si a este principio se agregan el de la plenitud del poder petrino que poseía el Papa, junto con la tesis de la derivación del poder desde un solo centro<sup>21</sup>, resulta fácil comprender por qué a la Iglesia, a la *congregatio fidelium*, le era completamente imposible desde el punto de vista jurídico hacer al Papa responsable de sus decretos o acciones. Entre el Papa y el cuerpo cristiano no existía ningún lazo jurídico. La afirmación —acuñada también a fines del siglo v— de que el *papa a nemine iudicatur* expresa la realidad: la responsabilidad del Papa, quien —como hemos dicho— actúa dentro de una esfera que le es exclusiva, y del cual se deriva todo el poder dentro de la Iglesia, no puede ser puesta en cuestión —dentro de los límites del poder— por aquellos que dependen de él. El poder se localiza exclusivamente en el Papa<sup>22</sup>.

Desde la perspectiva de la concepción descendente también podemos comprender otro principio papal, con el que tropezaremos en su debido momento al referirnos al rey teocrático. Si la Iglesia fue confiada a Pedro por Cristo, la relación entre ella y el Papa no puede ser diferente a la que tenía con el apóstol. La terminología que permaneció invariable du-

rante todo el período medieval era la siguiente: *ecclesia nobis commisa*. La idea principal subyacente en esta fórmula expresaba que no existían derechos autóctonos en la Iglesia misma y que, en cuanto a su dirección, dependía del pontífice. La Iglesia «confiada al Papa» no podía, por tanto, conferir ninguna clase de poder a ningún oficial eclesiástico. Los cristianos constituían un cuerpo y, como no poseían derechos autóctonos o autógenos, no podían, consecuentemente, conferir derechos. Sobre todo, la Iglesia no tenía nada que ver con el oficio del Papa en sí mismo: este era de carácter hereditario, y el Papa, a su vez, no tenía —como hemos visto— posibilidad de cambiar o disminuir el alcance o el contenido de dicho oficio. En síntesis, el *status* del Papa estaba separado de la comunidad cristiana, la cual incluía dentro de sí a reyes y emperadores, quienes eran considerados por el papado en calidad de *subditi*, súbditos, de *Untertanen*. Esta terminología puso de relieve el carácter verdaderamente teocrático del gobierno papal, así como también la inexistencia de todo derecho autóctono o autónomo en los miembros de la Iglesia, en los *subditi*. Cuando nos ocupemos de la realeza teocrática volveremos sobre el tema. No sorprende, por tanto, que para Gregorio I los *meriti subditorum* constituyeran la medida para hacer efectivos sus poderes de atar y desatar<sup>23</sup>. La designación del rey o emperador como hijo (*filius*) de la Iglesia romana obedecía a las mismas razones<sup>24</sup>.

Desde el punto de vista genético, el siglo v es también digno de atención cuando se consideran estos aspectos. Frecuentemente se ha insistido en el notable parecido entre los dogmas y principios bizantinos y los papales, pero quizás no hayan sido observados cuidadosamente en este respecto. Hemos visto cómo, debido al papel jugado por San Pedro, *fons* de toda la Iglesia, esta pudo ser, y en efecto lo fue, considerada como algo que se había confiado al cuidado del Papa. La razón por la cual la *ecclesia* era *nobis commisa* se basaba en el hecho de que el Papa heredaba los poderes y el oficio de Pedro. Ahora bien, durante el mismo siglo v los emperadores romanos se desprendieron de su *Gottkaisertum* y adoptaron una posición más propia de gobernantes cristianos, especialmente al considerarse emperadores por la gracia de Dios. En seguida tendremos que volver sobre los efectos que tuvo este cambio; por el momento, recordemos simplemente que la adopción que simultáneamente hicieron con el Papa los emperadores de la concepción teocrática del gobierno dio nacimiento a la idea de que el imperio y su gobierno habían sido delegados, es decir, confiados al emperador por el propio Dios. Así, pues, encontramos la misma terminología en la esfera imperial: el emperador León I sostiene que el *regimen totius mundi (nobis) superna provisio commisit*, a la vez que los sinodistas escriben al mismo emperador que *Deus hoc donavit imperium*, o que *Deus potentiam mundi commisit*<sup>25</sup>. Encontramos aquí que las características son las mismas que subyacen en el principio de la encomendación de la Iglesia al Papa y, especialmente, el hecho de que la entidad —en este caso el imperio— no poseía derechos autóctonos, como lo demuestra la historia del imperio bizantino a



través del milenio de su existencia. Pero existía una diferencia crucial: mientras los papas fundamentaban su concepción acerca de la encomendación de la Iglesia a ellos en el principio jurídico de que eran sucesores del oficio y las funciones de San Pedro, la afirmación de los emperadores de que el imperio les había sido confiado por Dios no poseía ninguna fundamentación formal. En efecto, podía llegar a afirmarse que en el caso de los emperadores no existía ningún título que pudiera comprobarse fácilmente como en el caso del papado. Lo único que arrojaba luz sobre el punto de vista imperial era simplemente el reconocimiento humilde de que los poderes del emperador se derivan de Dios, pero sería incorrecto considerar este hecho como una justificación formal y jurídica. Y justamente en la justificación jurídico-formal era donde radicaba la fuerza del gobierno papal. Luego veremos que los reyes de Occidente se adhirieron exactamente, al igual que los bizantinos, al reconocimiento de la fuente teocrática de poder, y además veremos las ventajas que de ellos sacaron los papas.

En consecuencia, la separación del oficio y la persona tuvo su mayor resonancia en la relación jurídica entre el Papa y la Iglesia. La posesión de la plenitud de poder por parte del Papa constituía un postulado que ponía claramente de relieve la carencia de todo derecho autóctono por parte de la Iglesia. Por tanto, si poseía una esfera de acción exclusiva para el ejercicio de sus funciones oficiales, el pontífice no podía ser un simple miembro más de la Iglesia. Pero en su calidad de persona sí que lo era, y tan cristiano como podía serlo el villano más humilde. Desde el punto de vista de su actividad como portador del oficio no había nadie ante el cual pudiera ser jurídicamente responsable, porque a nadie se habían dado poderes para ello. Pero como es bien sabido, todos los papas medievales tenían su propio confesor, y situación tal solo podía explicarse considerando al pontífice en su calidad de simple persona. Como tal, tenía que aceptar los consejos de aquel como cualquier otro cristiano. La fecundidad del principio de la separación del oficio y la persona, difícilmente puede ponderarse más. Por otra parte, el príncipe secular siempre fue considerado por el papado como miembro de la Iglesia, tanto en su calidad de persona como en relación con sus funciones gubernamentales y, además —como veremos luego—, estaba sujeto a las órdenes del Papa. La aparente contradicción —que ni siquiera se reconoce como tal— derivada del hecho de que al tiempo que el Papa no puede ser juzgado por nadie, acepta los consejos de su confesor (un simple clérigo), encuentra así fácil solución.

El principio según el cual el Papa constituía un *status per se* situado fuera y por encima de la Iglesia, hizo que el mismo papado se aplicara varios juicios provenientes de la *Biblia*, tales como Jer. i. 10: «Te doy autoridad sobre las gentes y sobre los reinos» —«constitui te super regna et gentes, ut evellas et destruas...»—<sup>26</sup>. En su inimitable lenguaje, Inocencio III declaraba que el Papa era «*medius constitutus inter Deum et hominum*», juicio que asegura sin duda, definitivamente, tanto

el *status* del Papa en su posición por encima de la comunidad de todos los reinos confiados a él, como la naturaleza jurídica del oficio papal. Como el Papa es el heredero de los poderes petrinos, no puede participar del derecho de la comunidad ordinaria, sino que —como se ha afirmado suficientes veces— se constituye en Dios mismo. No se trata aquí de ninguna cualidad divina del Papa, pues con ello no quería decir que fuera idéntico a Dios o que poseyera poderes divinos; lo que esta expresión —y otras similares— pone de relieve es la consideración de la plenitud de poder desde un punto de vista jurídico, lo que conduce de nuevo a la interpretación de los versículos de Mateo. Los juicios, decisiones y decretos del Papa eran lo que producía efectos en la tierra y en el cielo, y lo que dio lugar a proporcionar juicios tales como el de que *Papa est Deus*, o el de que el consistorio de Dios y el del Papa eran uno mismo. En consecuencia, la increpación que en la Baja Edad Media se hacía al Papa de que por qué no hacía milagros si era Dios sobre la tierra, sería señal de un malentendido muy serio sobre la naturaleza del oficio papal. Los papas insistían en las consecuencias automáticas que tenía en el cielo el ejercicio de sus poderes. Como Pedro había recibido las llaves del reino, podía abrir las puertas del paraíso, tal como declaraba Gregorio IX en un memorable pasaje<sup>27</sup>, como decía Inocencio IV en el siglo siguiente: la plenitud de poder del Papa está constituida «ad salutem orbis regimen»<sup>28</sup>.

En consecuencia, el elemento esencial a considerar sobre la naturaleza del oficio papal era su exclusivo carácter jurídico. El papado, indudablemente, no era otra cosa que *nomen jurisdictionis* y, como en la Edad Media se consideraba a la jurisdicción como el ejercicio de la autoridad gubernamental, la designación del papado como institución gubernamental parecería corresponderse con sus propias premisas. Esta es la razón por la que fluyeran siempre con facilidad de la pluma papal términos tales como *gubernacula*, *gubernator*, *gubernatio* y otros similares. Como veremos más adelante, esta concepción acerca del oficio constituía también la razón por la cual, a la vez que los elementos jurídicos de la comisión petrina se realizaban plenamente, el papado comenzaba a ejercer sus funciones por medio de *decreta*, *statuta*, etc., lo cual fue característico de tal institución, tanto en el siglo v como en el xv.

La plena realización de las potencialidades que contenía la sucesión de los poderes de Pedro por el Papa tomó, de hecho, largo tiempo. El análisis profundo del principio mostró —como indudablemente había dicho León I—, que entre Cristo y Pedro había una participación común en algo y, como el Papa era el sucesor directo de este último, podía aplicarse —como en efecto se hizo— la misma tesis. Además, se consideraba que el otorgamiento de la plenitud de poder a Pedro significaba que, efectivamente, el mismo Cristo había concedido a aquel sus propios poderes; entonces podía sostenerse perfectamente la tesis de que San Pedro había recibido poderes vicariales de Cristo y de que se le podía, pues, considerar como *vices Christi*<sup>29</sup>. Una vez aceptado esto, era indudablemente fácil afirmar que el Papa era vicario de Cristo sobre la tierra. Al

ser sucesor directo de los poderes de Pedro, se convertía en *vicarius Christi*. Sin embargo, no debemos olvidar que la sucesión de los poderes petrinos por un lado, y el que el Papa fuera vicario de Cristo por otro, no constituían principios esencialmente diferentes: sin embargo, la última denominación arrojó mayor luz sobre el carácter de la delegación. A su vez, el *vices Christi* era de naturaleza completamente jurídica. De aquí que el gobierno basado en tales principios abarcara al mundo entero, como lo probó a su vez Inocencio III al decir que lo que le había sido confiado era el *totus mundus* y no una particular iglesia. El mismo principio fue expresado por Inocencio IV, quien sostenía que la *presentia corporalis* de Cristo se daba en el Papa<sup>30</sup>. Antes que él, Gregorio IX había sostenido tan concisa como claramente que<sup>31</sup>

*Christus ascendens in coelum unum reliquit in terris vicarium, sic necesse est, ut ei omnium, qui Christiani esse cupiunt, subdantur capita populorum.*

Bajo este supuesto del carácter jurídico de la plenitud de poder, cobraba sentido la afirmación de que las palabras de Cristo eran directamente aplicables al Papa: todo poder me ha sido dado en el cielo y en la tierra (Mat. XXVIII. 18), con lo cual es comprensible el juicio de Inocencio IV de que toda humana criatura estaba sujeta al Papa<sup>32</sup>, así como también la declaración de Urbano IV<sup>33</sup> de que

*Dedit enim Dominus nobis sua, quia subiecit omnia sub pedibus nostris et super universas terrae creaturas, contulit nobis domini principatum.*

Este texto de Urbano IV aclara todavía más la idea expresada por Gregorio IX<sup>34</sup>:

*Licet enim plures populi in cultum sint catholicae fidei congregati, omnes tamen una censentur ecclesia, dum uni capiti, Christi vicario et b. Petri successori, cervice reverentiam exhibent inclinata.*

El principio de que todo poder se localiza en el Papa como vicario de Cristo se encuentra en estrecha relación con el ya mencionado de la derivación de los poderes del Papa. Una vez más encontramos en documentos papales desde comienzos del siglo v hasta fines del siglo xv la reiteración de este principio de que todo poder eclesiástico se deriva eventualmente del Papa, así como la comparación metafórica de la Iglesia romana con la fuente de un río, de donde se desprende fácilmente *de-rivare*.

Encontramos la expresión del mismo tema en numerosas representaciones pictóricas (de tempranas épocas) que mostraban a Pedro golpeando una roca con una vara, al tiempo que de aquella brotaba agua. Así como Inocencio I había dicho que todas las iglesias derivaban su existencia de

la Iglesia romana, Inocencio III sostendría ocho siglos después que la Iglesia romana era el *fundamentum totius christianitatis*. La tesis derivacional no podía ser mejor expresada. Dentro de estos términos podría muy bien hablarse de la Iglesia romana como epitome y quintaesencia de toda la cristiandad. Arnulfo de Lisieux, en su discurso ante el Concilio de Tours (1163), se refirió a la concepción descendente de una manera bastante original al declarar, en sentido alegórico, que lo normal era («hic est ordo») que el poder fluyera de la cabeza a la barba y de la barba hasta el borde del traje, y continuaba<sup>35</sup>:

*A capite scilicet a Christo in barbam, scil. in prelatos ecclesiae, a prelati in populum, in subjectos. In capite autem omnis perfectionis est plenitudo, omnis perfectio plenitudinis.*

A su vez, Inocencio III definía la concepción descendente de la derivación del poder en preciso lenguaje<sup>36</sup>:

*Cuius (scil. Romanae ecclesiae) pastor ita suas vices aliis distribuit, ut ceteris vocatis in partem sollicitudinis solus retineat plenitudinem potestatis, ut de ipso post Deum alii dicere possint: «Et nos plenitudine ipsius accepimus».*

No menos concisa era la declaración general de Bonifacio VIII sobre que el honor, el privilegio, la preeminencia o el *status* que tuviera el emperador tenía

*ab ipsius sedis gratia, benignitate et concessione manavit, a qua Romanorum imperatores et reges, qui fuerunt pro tempore, receperunt gladii potestatem*<sup>37</sup>.

Como resultado de esta posición existe otro principio que no se refería exclusivamente al Papa, sino que era característico de todas las formas de gobierno teocrático. Como la totalidad del poder se concentraba en el Papa o, dicho de otro modo, dado que la Iglesia no poseía poderes originarios, la aseveración paulina de que *gratia Dei sum id quod sum* recibió particular aplicación y definición en estas circunstancias. Es decir, que el Papa, en tanto que punto de intersección entre el cielo y la tierra, poseía aquella plenitud de poder que lo capacitaba para distribuir los poderes «hacia abajo», no obstante que la posesión del poder aparece como una concesión de origen eventualmente divino. Por definición, el principio de la concesión excluye el derecho a la cosa concedida<sup>38</sup>. En efecto, según las interpretaciones papales, cualquier poder localizado en el cuerpo de cristianos era un poder derivado y, por tanto, concretamente una concesión hecha por el Papa. La combinación de este principio paulino con el otro también paulino de que «todo poder procede de Dios», dio lugar a la tesis del papado en su función de mediador o transmisor de los fa-



vores o concesiones (divinos). Cualesquiera derechos o poderes que pudieran localizarse en el cuerpo de cristianos o en ciertos cargos u organizaciones eclesiásticas constituían, originariamente, derechos y poderes divinos pero, mediatizados por el Papa, quien era el poseedor de la suma total de poderes.

Cualquier ejercicio del poder dentro del cuerpo de la cristiandad era, por tanto, estrictamente hablando y en última instancia, un poder eclesiástico, de donde aparece ahora en su verdadera significación la distinción entre *potestas jurisdictionis* y *potestas ordinis*. El poder, es decir, la jurisdicción, se concentraba en el Papa, quien delegaba parte de él a los obispos, parte a los reyes y emperadores, y así sucesivamente. Por otra parte, el poder sacramental carismático del *ordo* no tenía nada que ver con la jurisdicción, y era otorgado a sus recipiendarios a través de las ceremonias litúrgicas simbólicas. Así podemos comprender, en consecuencia, por qué los obispos vinieron a ser llamados «*Dei apostolicae sedis gratia episcopi*», ya que, a pesar de que eran los sucesores de los apóstoles como consecuencia de su *ordo*, no estaban autorizados para actuar como gobernadores de sus diócesis, ni con capacidad jurisdiccional sin una concesión específica para ello otorgada por el Papa. Con respecto a la investidura de los gobernantes seculares, eran válidos principios similares, para lo cual estaba a la mano una vez más la aplicación de los postulados de la Biblia, especialmente aquel de «*Per me reges regnant et principes principatur*» (Prov. viii. 15). El principio de la mediación se evidenciaba perfectamente en la investidura de cada funcionario eclesiástico e, inclusive, en la de los gobernantes seculares que, como miembros de la Iglesia, estaban encargados de tareas definidas relacionadas con la totalidad de ella.

Si consideramos ahora todos estos elementos en su conjunto, no nos será muy difícil comprender qué significado tenía para los papas medievales su propia monarquía. La Iglesia que les había sido confiada tenía que ser gobernada, y como consecuencia de los poderes excepcionales y singulares contenidos en la facultad de atar y desatar, la forma de gobierno adoptada era la monárquica. Este principio de la monarquía papal<sup>39</sup> se derivaba, primeramente, de la Biblia y, en segundo lugar, del modelo que proporcionaba la constitución romana. La monarquía papal o, como también se la llamaba, el *universale regimen*, era concebida en términos completamente jurídicos y relacionados con la dirección, es decir, con el gobierno de la comunidad cristiana. Dado que esta comunidad, la Iglesia, poseía un fin u objetivo definido, tenía que ser orientada hacia él. El poder gubernamental heredado por el Papa se refería específicamente a esta dirección a ser ejercida sobre la Iglesia, ya que como había dicho Nicolás I en el siglo IX —y como repetiría luego con algunas variantes—: «Nos divinitus constituti sumus principes super omnem terram, id est, super universam ecclesiam»<sup>40</sup>.

## Notas

<sup>1</sup> Resumiendo la significación del Sermón de la Montaña O. Weber dice lo siguiente: «It summons man to adopt an attitude which by the bent of his nature he resists. It is, in fact a wide frontal attack on man as he naturally is.» (*Groundplan of the Bible*, London, 1961, p. 131.)

<sup>2</sup> Quizá valga la pena señalar esta característica «social» del cristianismo temprano. Como ejemplo sobre el particular, ver la Orden de Hipólito (Papa) (ca. 215), donde existen regulaciones detalladas acerca de las formas de vida de los laicos, así como una lista de las ocupaciones que no se permitían a los cristianos. Vid. F. X. Funk, *Didascalia et Const. Apost.* (Paderborn, 1905), ii. 97 ss., pp. 105 ss. A pesar de que se basa sobre premisas diferentes, la legislación de Justiniano podría también ilustrar este aspecto. Con respecto a Hipólito, ver B. Altaner, *Patrologie*, 5.<sup>a</sup> edición (Freiburg, 1958), pp. 46 ss., donde hay literatura exhaustiva.

<sup>3</sup> Vid. el pasaje citado *infra*, p. 96. Vid. además, Gregorio I, Homil., hom. 26, n.º 5 (P. L. lxxvi. 1200): «*Ligandi et solvendi auctoritatem suscipiunt, qui gradum regiminis sortiuntur.*»

<sup>4</sup> Para más detalles al respecto, vid. P. G., pp. 436-7; M. P., pp. 634 ss., esp. n. 120.

<sup>5</sup> Sin embargo, las interpretaciones modernas de la Biblia nos informan que en el original arameo los vocablos tenían también un carácter indudablemente jurídico. A este respecto puede verse el trabajo citado en la nota siguiente.

<sup>6</sup> Para más detalles, vid. W. Ullmann, *J. T. S.*, xi (1960), pp. 52 ss.

<sup>7</sup> En *Studi Gregoriani*, vi (1959), pp. 234 ss., he recogido una cantidad de pasajes tomados de fuentes papales y no papales en los cuales el punto principal lo constituye esta separación del oficio papal de la persona del Papa (León IX, Pedro Damiano, etc.) Estos pasajes, y otros similares pueden haber sido el modelo de las afirmaciones más recientes con respecto al magisterio del Papa.

<sup>8</sup> Las afirmaciones actuales no son, en esencia, diferentes. Vid. Juan XXIII, *Acta Ap. Sed.*, i (1958), p. 912, donde hace referencia a la *formidanda hereditas* de San Pedro sobre los hombros del Papa. Vid. además, *id. ib.*, li (1959), p. 513 en relación con la «*facultas quidquid ligandi et solvendi in terris.*»

<sup>9</sup> Para detalles al respecto, ver *Studi Greg.*, cit., pp. 229 ss. Está todavía por verse si existían líneas que comunicaran esta denominación papal con la anterior y contemporánea designación imperial de *sacratu* o *sacratissimus*, o *divus imperator*, o su *divinitas*. Para esta última, cf. el rico material compilado por W. Ensslin, *SB. Munich*, 1943, fasc. 6, pp. 69 ss. Como bien se sabe, Constantino tenía su *sacrum consistorium*, es decir, su senado, junto a sí. Algunas veces se calificaba al senado bizantino como *sanctissimus senatus*; cf. con A. Thiel, *Epp. RR. genuinae pp.*, del emperador Justino I al papa Hormisda (Braunschweig, 1862), p. 830. Además están los «*Capitula Justini (II) imperatoris sancta*». Otto III llamaba a Justiniano su *sanctissimus antecessor*, cf. MGH. LL., iv. 662. Por el contrario, no he encontrado ninguna instancia en la que se designara al Papa como *sacratu* o *divus*, a la manera de las denominaciones imperiales.

<sup>10</sup> Para el significado de *apostolicus*, cf. L. M. Dewailly, en *Mélanges de science relig.*, v (1948), pp. 141 y ss.; y especialmente M. Wilks, en *J. T. S.*, xiii (1962), pp. 290 y ss., xiv (1963), pp. 311 y ss.

<sup>11</sup> Este es todavía el criterio actual. Cf. Juan XXIII: «Qui tamquam Petrus apostolorum princeps ad regendum populum christianum... vocati sumus», en *Acta*, cit., li (1959), p. 612.

<sup>12</sup> Para lo que sigue, vid. W. Ullmann, «The significance of the Epistola Clementis in the Pseudo-Clementines», en *J. T. S.*, xi (1960), pp. 295 ss.

<sup>13</sup> Para mayor ilustración, ver el art. cit.

<sup>14</sup> Vid. E. Caspar, *Gesch. d. Papsttums* (Tübingen, 1933), ii, 400 n. 3. Para más detalles, ver además B. Altaner, *Patrologie*, 5.<sup>a</sup> edición (Freiburg, 1958), pp. 466 ss.

<sup>15</sup> *De coelesti hierarchia*, viii, 2 (trad. de J. Parker, London, 1899, p. 33); ver además, *ibid.*, cap. I, p. 32: Dios como «la fuente de poder manado hacia aquellos próximos en grado, en dotes de poder y en semejanza, a Dios...». Debe, en efecto, destacarse, el hecho de que Pseudo-Dionisio acuñó el término *jerarquía*; cf. J. Stiglmayr, en *Z. f. Kathol. Theol.*, xxii (1898), pp. 180 y ss.

<sup>16</sup> *De coel. hier.*, iii, 2, pp. 14 y s.

<sup>17</sup> *De ecclesiastica hierarchia*, i, 2, p. 70.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 69; ver además, cap. 5, p. 73.

<sup>19</sup> *Ibid.*, vii, 7, p. 157.

<sup>20</sup> Para detalles, vid. H. Berkhof, *Kirche & Kaiser* (Zurich, 1947), esp. pp. 143 y ss.; A. Michel, *Die Kaisermacht in der Ostkirche* (Darmstadt, 1959); B. Rubin, *Das Zeitalter Justinians* (Berlín, 1960), esp. pp. 125 ss.

<sup>21</sup> Esta concepción derivacional fue establecida claramente por Inocencio I: la Iglesia romana era el origen de todas las demás iglesias; vid. *P. M.*, p. 10, n. 0; vid. además, Bonifacio I, citado en *P. G.*, p. 7, n. 4 y *M. P.*, p. 10, n. 24.

<sup>22</sup> A pesar que la afirmación de que *papa a nemine iudicatur* era de origen espurio, poseía antecedentes auténticos. El papa Zósimo había dicho a comienzos del siglo v: «Cum tantum nobis esset auctoritatis, ut nullus de nostra possit retractare sententiam», *P. L.*, xx, 677 (- *Avellana*, p. 116).

<sup>23</sup> Vid. el pasaje citado *infra*, cap. 3, n. 43.

<sup>24</sup> Esta concepción filial del emperador había sido propuesta por San Ambrosio, y fue aplicado pontificalmente por León I en carta a su homónimo imperial, *Ep.* 164, cap. I: el emperador debe cumplir con lo que debe a su madre la Iglesia, que está particularmente orgullosa de él, su hijo.

<sup>25</sup> Tomado de W. Ensslin, *op. cit.*, pp. 88 ss., donde se encontrará mayor información al respecto.

<sup>26</sup> Vid. *P. G.*, p. 433, n. 3 y *M. P.*, p. 629, n. 99. El vocero que se dirigió a los cardenales inmediatamente antes de que entraran al cónclave el 25 de octubre de 1958 hizo de la aplicación de este pasaje al Papa uno de sus puntos a exponer. Vid. *Acta*, cit., i (1958), p. 858.

<sup>27</sup> Dirigido a la reina Rusudes de Georgia el 13 de enero de 1240 (Rayn. xxi, 226-Th. Ripoll, *Bull. Ord. Praedic.*, i, núm. 198): «Soli Petro a Domino coelorum clavium potestas conceditur, ex quo sequitur, quod *janua paradisi* non nisi ab eo vel eius successoribus seu constitutis ab ipsis credentibus *aperitur*.»

<sup>28</sup> Rayn. xxv, 584.

<sup>29</sup> Inocencio III estableció esto muy claramente: Cristo había establecido: «in b. Petro *sibi vicarium*», colocándolo por sobre las naciones y los reinos: *Reg.* vii. Aquí también se establecía que todos los que estuvieran fuera de la Iglesia estaban condenados: «Omnes, qui extra ecclesiam inventi fuerunt, in iudicio damnabuntur.» El criterio de Inocencio III de que el Papa «non puri hominis, sed veri Dei vices gerit» fue repetido con frecuencia, por ejemplo, por Inocencio IV (Rayn. xxi, 444) al rey de Bohemia: «Oportet nos, qui non tam puri hominis quam veri Dei vicem in terris gerimus... universali regimini presidemus ex officio nostro...» Un pronunciamiento actual al respecto lo tenemos en el discurso de Juan XXIII el día de su coronación: solo aquellos que estuvieran en unión con el Papa, «tuto possunt salvi fieri, quando-

quidem Romanus pontifex vicarius est Christi, eiusque in terris personam gerit», *Acta*, cit., i (1958), p. 885.

<sup>30</sup> Vid. *P. G.*, p. 444, n. i y *M. P.*, p. 646, n. 144: Cabe recordar la denominación de Vegetius por el emperador Teodosio I a fines del siglo iv: «Tamquam praesens et corporalis Deus» (Ensslin, *op. cit.*, p. 66, n. 10).

<sup>31</sup> Rayn. xxi, 226.

<sup>32</sup> Vid. *M. P.*, p. xxxvii, n. 22.

<sup>33</sup> *Reg.* núm. 874.

<sup>34</sup> Rayn. xxi, 226.

<sup>35</sup> Vid. *Rev.* xvii, 15 Gregorio I, en sus *Moralia*, xxix, 29 (*P. L.*, lxxvi, 509): «Aguas enim populos accipi jam sepius edocuisse me memini».

<sup>36</sup> *P. L.*, cci, 155. Vid. además su *Ep.* 24, *ibid.*, col. 40.

<sup>37</sup> *Reg.* i, 320: una combinación de las ideas de León y Juan (i, 16).

<sup>38</sup> *MGH. Const.*, iv, núm. 105. Exactamente las mismas ideas las había expresado Gervasio de Tilbury con respecto a Otto IV un siglo antes, vid. *P. G.*, p. 342, n. 6.

<sup>39</sup> Por supuesto, este tema de la concesión se pronuncia particularmente en las oraciones de cualquier ceremonia eclesiástica. Vid., por ejemplo, los numerosos textos que comienzan con «*Concede propitius...*» y otros semejantes, así como los *Quaesumus*, *Exaudi*, *Tribue*, etc.

<sup>40</sup> Con respecto a algunos pasajes característicos que señalan el *monarchatus* del Papa, ver *M. P.*, p. 636, n. o.

<sup>41</sup> Aplicación práctica de Ps. xiv, 17. Vid. además *Miss. Rom.*, 29 de junio, en el *Graduale* y el *Offertorium*.

### *El Príncipe secular y el derecho papal*

El concepto más relevante del gobierno papal de la Edad Media fue el concepto de *auctoritas*. Empleado originariamente en la constitución romana, expresaba el poder último, supremo de establecer normas de acción vinculatorias. Se trataba, sin duda, de una idea de inspiración carismática que había dado origen al *principatus*, es decir, a una monarquía rectamente entendida. Pero la característica esencial de la *auctoritas* (romana y papal) era su indivisibilidad y, por tanto, el no poder ser poseída plenamente sino por un solo hombre, en tanto que su concepto correlativo, la *potestas*, sí era susceptible de división<sup>1</sup>. La elaboración que de esta pareja de conceptos de *auctoritas* y *potestas*, llevó a cabo el papado durante el siglo V, fue condicionada por la circunstancia histórica.

Vale la pena recordar que los emperadores romanos habían cambiado de carácter cuando dejaron de considerarse emperadores divinos para pasar a ser emperadores por la gracia de Dios. La importancia del cambio radica en que abandonaron las pretensiones de ser verdaderas divinidades en la tierra y reconocieron, en cambio, que Dios era el origen de su poder. Tal cambio podría ser atribuido a la influencia de la doctrina paulina, pero lo que abrió el camino a la intervención del Papa fue precisamente el reconocimiento abierto por parte de los emperadores de que su propia capacidad de gobierno les había sido conferida como una gracia y, por tanto, aparecía como don, favor divino o *beneficium*. Con ello, la intervención papal encontró suficiente justificación, y ya en la segunda mitad del siglo V la doctrina de la plenitud del poder del Papa y la tesis concomitante de que el Papa constituía el órgano mediador entre Dios y el hombre habían obtenido amplia aceptación. No sorprende, por lo tanto, que la gestación de este doble concepto la encontremos entre los pontificados de León I y Gelasio I. Aquel se había referido ya a la *regalis potestas* en manos del emperador y había hecho hincapié en la ayuda que su madre, la Iglesia, le había proporcionado; el último profundizó en el tema insistiendo en los beneficios divinos que, traducidos en su capacidad para gobernar, había recibido el emperador. Y —le decía el Papa a este— no debía mostrarse desagradecido por ello, pues si sobre pasaba los límites de

su *regalis potestas* podría más bien parecer un ingrato de los beneficios recibidos. En el oficio de emperador no se consideraban como facultades derivadas de la *regalis potestas* el establecimiento de aspectos doctrinales, la intervención en el organismo eclesiástico, ni el nombramiento y destitución de oficiales eclesiásticos, etc.: el Papa —y este es el punto culminante de la doctrina de Gelasio— tendría que rendir cuentas el Día del Juicio por las acciones de los reyes y príncipes seculares<sup>2</sup>. Como la facultad de gobernar era un favor, un don o un beneficio<sup>3</sup> divinos, el Papa, en su calidad de poseedor de los poderes petrinus tenía, por tanto, el derecho a juzgar acerca del ejercicio de estos poderes divinos que él mismo había conferido, y lo haría en un rendimiento definitivo de cuentas. Este principio del rendimiento de cuentas por parte del Papa se relacionaba también íntimamente, por supuesto, con la tesis de que le había sido confiada la totalidad de la Iglesia: en consecuencia, el gobierno secular ejercido dentro de ella y por su bien era asunto que interesaba al Papa cuando tuviera que rendir cuentas. Dado que la Iglesia le había sido confiada, era responsable de todos los asuntos que la afectaran, lo que equivalía a responder por la forma en que los reyes y emperadores habían cumplido con sus deberes para con dicha Iglesia. ¿Quién más que el Papa podría estar en situación de decir si el rey se había mostrado digno o no de la confianza divina, si había cumplido cabalmente o no con los deberes que la gracia divina había exigido de él al concederle la capacidad para gobernar? En resumen, el Papa se consideraba a sí mismo responsable del bienestar de la *ecclesia nobis commissa*, bienestar que dependía grandemente del correcto desempeño de los deberes del rey para con (y dentro de) la Iglesia.

El concepto medieval de la gracia dentro del campo político —y esto es aplicable a todos los tipos de gobierno teocrático— era de fundamental importancia para ponderar las fuerzas en cuestión. En su acepción simple, la palabra gracia (*gratia*) significaba concesión, favor, privilegio, algo a lo cual el beneficiario no tenía derecho<sup>4</sup>. Así encontramos que el rey no sólo era rey por la gracia de Dios, sino que también lo era *per misericordiam Dei* o *divina clementia*, etc. Las múltiples variantes de esta concepción coincidían en que la facultad de gobernar distinguía al que la poseía como favorecido especialmente por la misma divinidad. El cuadro quedará completo si recordamos que el ungimiento real —es decir, el acto que realmente confería la gracia— figuraba entre los sacramentos hasta el siglo XII, y sólo desde entonces se lo consideró como simple sacramental. Si se da a este hecho la debida consideración, se comprenderá perfectamente la importancia del principio mediador. La mediación de las gracias divinas, incluyendo los sacramentos, por oficiales especialmente calificados había sido presentada doctrinalmente con independencia de los principios papales gubernamentales: el papel de los sacerdotes como mediadores constituía un dogma desde tempranas épocas. Por lo tanto, la tesis de que el poder se transmitía hacia abajo no era, en realidad, sino la aplicación práctica del principio mediador. Este principio

no sólo tuvo vigencia con respecto al episcopado —el obispo recibía la *potestas regendi* como algo diferente a su poder sacramental— sino también con respecto a los príncipes seculares, en especial el emperador, quien se convertía en beneficiario de esta gracia divina en el acto de la coronación imperial.

En ambas instancias, la posesión del poder se debía al esfluvio de la gracia divina a través de la mediación del Papa, quien en esta forma concedía la jurisdicción. Tal era precisamente lo que Gregorio VII tenía en mientes cuando declaraba que la Iglesia romana «ad regimen *advocat*» a los príncipes *sua sponte y deliberatio consilio*<sup>5</sup>. De aquí que leamos que el oficio de obispo o de emperador se recibía *mediante Petro* o *per domini papae mediationem*<sup>6</sup>, así como también la conclusión lógica de que en su calidad de dispensador de este poder —considerado exclusivamente desde la perspectiva jurídica— el Papa, tal como puede observarse en relación con la investidura del emperador, podía hacer efectivo el *favor apostolicus*<sup>7</sup>. La flexibilidad de la idea dio base suficiente para que se la expresara de modos diferentes: *favoris nostri gratia, donum gratiae, specialis gratia* del Papa, *munera gratiarum*, combinación de *favores et beneficia pleniora*, etc.<sup>8</sup>. El acceder a las exigencias del pontífice no sólo podía significar la obtención de mayores favores divinos, sino que además, a la inversa, cualquier rey podía gozar de mayores favores por parte de aquel<sup>9</sup>. Haríamos bien en recordar, sin embargo, que como la gracia —concesión, *beneficium, favor*, etc.— era de carácter exclusivamente jurídico, quien la dispensaba no tenía necesidad de estar en posesión de ningún *ordo* sacramental: el Papa, aun cuando no hubiera sido ordenado, podía conceder la *potestas regendi* al obispo y, en la misma forma, podía coronar al emperador. Todo ello está en la más íntima relación con la plenitud de poder del Papa. Además, debido a la naturaleza jurídica del *privilegium* para gobernar, el proceso podía tener efecto a la inversa, es decir, en el sentido de perder el favor o privilegio. Este principio, de antiguo origen, fue introducido por Graciano y le fue atribuido a Gregorio I<sup>10</sup>:

*Privilegium omnino meretur amittere qui permissa sibi abutitur potestate.*

El mismo principio de la *gratia* divina considerada como factor operante en la posesión de un oficio con poderes jurisdiccionales lo encontramos en la tesis de que San Pedro había confiado estos al rey junto con el reino, es decir, que el mismo Cristo había confiado el reino al rey. La fórmula que se aplicaba al rey en la práctica era: *populus tibi commissus* o *regnum tibi commissum*, la cual era considerada de tanta importancia como la ceremonia de coronación del rey. Y, en efecto, desde el siglo IX en adelante los mismos príncipes seculares de Europa Occidental se mostraron muy proclives a insistir en que su facultad de gobierno constituía un favor divino. Ningún rey o emperador se opuso jamás a la tesis papal

de que su reino les había sido confiado por Dios: por el contrario, eran los mismos reyes quienes, independientemente, y sin ninguna influencia del papado, adoptaban este criterio. En vista de ello, el consiguiente poder jurisdiccional del Papa en estos asuntos, tan íntimamente relacionados con la gracia, no podía objetarse válidamente. En síntesis, en su esfera pública el poder constituía una concesión divina.

El tema de la gracia se percibía también en los documentos que emanaban de la cancillería papal. Haríamos bien en tener presente que la existencia del complicado aparato de esta cancillería era de por sí testimonio de la función principal del papado como institución gubernamental: los documentos papales eran, en efecto, los instrumentos que el pontificado utilizaba en el ejercicio del gobierno de la Iglesia medieval<sup>11</sup>. Así, los solemnes *Privilegia* emitidos por él eran, por definición, documentos que conferían derechos tales como excepciones, inmunidades, beneficios, etcétera, de los que de otra manera hubiera sido imposible gozar. El mismo término era, por supuesto, significativo: *Privilegium*, es decir, documento que contenía un favor garantizado especialmente a los cristianos, individualmente o en grupo (como en los casos de monasterios, ciudades o universidades). A partir del pontificado de Inocencio II apareció una especie de documento papal que suplantó parcialmente al *Privilegium* solemne, pero conservando la misma función, es decir, en esencia, el conferimiento (o confirmación) de ciertos derechos. A esta clase de documentos se les llamaba, bastante significativamente, *Litterae de gratia*, y también se les denominaba *Tituli* porque daban lugar a un derecho donde antes no lo había. Aun cuando los nombres de estos documentos eran por sí mismos reveladores, tendremos una idea más clara sobre la significación de la *gratia*, si observamos qué elementos eran comunes a los *Privilegia* y a las *Litterae de gratia*<sup>12</sup>. Lo que más nos interesa es la cláusula final. Comenzaba ordenando que nadie debía, en lo sucesivo, infringir los derechos, etc., conferidos, que culminaban con esta significativa *comminatio*, es decir, con la amenaza de castigo para la infracción:

*Si quis autem hoc attentare presumpserit, indignationem omnipotentis Dei et beatorum Petri et Pauli apostolorum eius se noverit incursum*<sup>13</sup>.

En otras palabras, la violación de los contenidos de un *Privilegium* o de una *Littera de gratia*, o la simple alteración de su forma externa, etc., significaba la negación de la *gratia*, lo cual se expresaba en la *indignatio*. La *indignatio* era todo lo contrario de la *gratia*; el transgresor o violador caía en la desgracia divina y apostólica que era el reverso de la gracia. Por el contrario, la observancia de un *Privilegium* papal garantizaba tanto el conferimiento de la gracia divina como la bendición apostólica<sup>14</sup>. Cuando tratemos de la monarquía teocrática volveremos a encontrar, con idéntico sentido, estos temas de gracia-desgracia, de *Gnade-Ungnade*. El conferimiento de la gracia, junto con su negación (la desgracia) eran elementos

esenciales para el funcionamiento de la forma teocrática de gobierno<sup>15</sup>. No debe, sin embargo, suponerse que la privación de la gracia (es decir, de la benevolencia) estaba reservada a los *Privilegia*: en caso de cualquier desobediencia, la indignación papal entraba en acción. Por ejemplo, con motivo de la elección de Conradino, Clemente IV escribe al arzobispo de Bremen que si cualquier prelado diera a aquel su voto, se encontraría *ipso facto* depuesto y privado de toda dignidad, así como de

*omni ecclesiastico beneficio sine spe restitutionis aut gratiae aliquo tempore obtinendae*<sup>16</sup>.

Por otra parte, el deseo de obtener la gracia divina era motivo suficiente para que algunos condes hicieran resistencia con todos los medios a su alcance, a cualquier obispo que hubiera sido rechazado por el Papa<sup>17</sup>.

En resumen, el tema paulino de la gracia no solo se expresaba en el pasaje ya anotado de *gratia Dei sum id quod sum*, sino también en muchos otros, en especial en I Cor. iv 7: «¿Qué tienes que no lo hayas recibido?», considerado por el papado medieval como un regalo divino, una donación, un privilegio, un favor que, en última instancia, era transmitido por intermedio del Papa. Hasta pudiera decirse que desde el punto de vista del papado medieval, la afirmación tan repetida de que fuera de la Iglesia no había salvación —*extra ecclesiam nulla salus*—<sup>18</sup>, expresaba en el lenguaje concreto de la terminología jurídica la profundidad del otro postulado paulino: «por gracia habéis sido salvados» (Eph. ii. 3).

Algunos otros principios políticos del papado medieval emergen ahora por sí mismos. En primer lugar, la función, la *raison d'être* de cualquier príncipe secular dentro de esta concepción merece algunas observaciones. Era evidente —pero no obstante es conveniente recordarlo— que el príncipe secular pertenecía a la Iglesia en virtud de que era cristiano. Como miembro de ella, según el razonamiento papal, estaba sujeto a los poderes jurisdiccionales del Papa. Este principio, tan evidente de por sí, no siempre era considerado en su justa dimensión, por lo que los papas creían necesario recordárselo a sus contemporáneos. Así, Gregorio VII se veía obligado a preguntar si los reyes estaban o no exentos del omnicompreensivo poder papal de atar y desatar. ¿Es que los reyes no eran ovejas del Señor confiadas a Pedro y, en consecuencia, al Papa?<sup>19</sup>. E Inocencio III tenía que recordarle a Felipe II [de Francia] la misma cosa citando a Matt. x. 15, y asegurando que en este pasaje la «ciudad» incluía tanto a los ciudadanos como a los reyes<sup>20</sup>; en consecuencia, decía, la jurisdicción papal no debe ser discutida, ya que los reyes son hermanos entre sí, no por la sangre sino por la «fidei unione», con la cual aparecía justificada para Inocencio la aplicación de Jer. i. 10.

Pero había aún otra consideración relacionada con el poder del príncipe en la esfera pública que lo diferenciaba obviamente de cualquier otro cristiano. En relación con este aspecto específico se ponía en cuestión

todo el peso de la argumentación teleológica del papado, que concordaba con la doctrina patristica. ¿Por qué era posible la existencia de un rey o un emperador, es decir, de cualquier poder en el seno de la Iglesia no comprendido dentro de la jerarquía eclesiástica? Muchas vertientes de pensamiento se combinaban para mostrar que la función del príncipe, su sola *raison d'être* era la erradicación del mal. Una vez más San Pablo había señalado la pauta: «Princeps non sine causa portat gladium». La *causa portandi gladium*, es decir, la razón por la que el rey ceñía la espada se debía, según palabras de Pablo, a que era el «vengador que descargaba su cólera sobre el que hiciera el mal». Si no existiera el mal no habría necesidad de que el príncipe ceñiera la espada. Por lo tanto, al príncipe se lo concebía exclusivamente en términos teleológicos: se lo veía como un poder que existía para unos objetivos específicos<sup>21</sup>.

El papado llenaba de contenido las formas paulinas. Basándose en esta concepción fundamental, y llevándola a la práctica, dio a aquellas significados concretos. La conclusión obvia derivada de ello sostenía que el príncipe llevaba a cabo ciertas funciones dentro de la Iglesia, entre las cuales y sobre las demás, estaba la de erradicar el mal. La decisión acerca de lo que se consideraba o no malo en un mundo cristiano, acerca de lo que requería o no ser exterminado, sólo podían tomarla certeramente aquellos que estuvieron calificados especialmente para pronunciarse sobre aspectos tan importantes. Y era aquí donde jugaba su papel decisivo la *auctoritas sacrata* del pontífice. En virtud de su carácter de «piedra» sobre la que se fundamentaba la Iglesia, en virtud de su gobierno petrino, se consideraba al Papa como el único capaz de emitir ese *pronunciamiento* vital acerca de lo que era o no malo dentro de la Iglesia. En esta forma se colocaba al príncipe en su lugar dentro de la totalidad del marco cristiano.

También había lugar para el razonamiento contrario: el papado no reconocía carácter autónomo al gobierno secular, y es indudable que si tomamos en cuenta el origen paulino de la proposición, particularmente si la consideramos junto con el otro axioma paulino según el cual no existía poder que no proviniera de Dios, es claro que no podía lógicamente atribuírsele dicho carácter autónomo. Se consideraba que el rey no poseía suficiente *scientia* que lo capacitara para determinar autorizadamente lo que era malo o no, lo que era o no pecaminoso. Según el argumento papal, el ámbito para el ejercicio de sus funciones estaba severamente circunscrito. Por supuesto, en algún caso particular pudo suceder alguna vez que el pronunciamiento del rey acerca de una conducta, al considerarla o no mala coincidiera muy bien con las propias consideraciones del Papa, y probablemente fue así en la mayoría de los casos. Pero ello no significa que, en principio, el papado concediera al príncipe poderes autónomos para decidir sobre el particular. Cuando se consideran en su totalidad —tal como ahora hacemos— los poderes jurisdiccionales del Papa, se observa que el instrumento que utilizaba para definir lo que era o no malo tenía su fundamento en el mandato imperativo, en la ley, en el

*statutum* o el *decretum*, etc. Así, pues, desde el punto de vista de los principios papales, es imposible hacer referencia a nada que recuerde el concepto de soberanía real: el rey no era autónomo (en asuntos que afectaran a la estructura de la Iglesia); no se le consideraba independiente en su juicio. Si deseaba ser un príncipe católico, tenía que respetar las disposiciones establecidas por el Papa: tal era lo que claramente se decía a finales del siglo v, y lo mismo se oyó decir durante todo el periodo medieval. En otras palabras, si por monarquía entendemos la forma de gobierno que es independiente de cualquier otro agente en su formulación de principios y dirección de gobierno, el príncipe no ejercía un gobierno monárquico. No puede llamarse monarca al príncipe que —so pena de incurrir en excomunión o deposición— tenía que seguir los dictámenes del Papa.

No obstante, sería incorrecto decir que el propio papado considerase al príncipe con desprecio o en un nivel de inferioridad, pues lo cierto era todo lo contrario. La sujeción y sumisión del príncipe al Papa, tal como decía Gregorio IX<sup>22</sup>, aumentaban su honor y su libertad:

*In hac quidem obedientia nullius quantumcumque potentis imperium, nullius honor regis minuitur, sed ex hac omnium potestas et libertas augetur, quia illi digne populorum praesunt regimini, qui sicut ipsi alios praecellere cupiunt, sic divinae student excellentiae famulari.*

Desde el siglo v hasta el xv el papado consideró al príncipe secular como un órgano necesario y auxiliar, como un órgano instituido por la divinidad para asistir al Papa en su gestión gubernamental. Ya Gregorio I había expresado sucintamente la relación del príncipe secular con los premios eventuales que le aguardaban, cuando escribía a la emperatriz Constantina<sup>23</sup>:

*Omnipotens Deus... nos ex vobis protegit, et vobis pro temporalibus actibus aeternae praemia remunerationis parat.*

Muchas de las disposiciones papales de la Edad Media relacionadas con la posición y función del príncipe señalaban que la facultad gubernamental de éste era un privilegio concedido por la divinidad; privilegio en el sentido de que Dios le había asignado la tarea de ayudar a realizar los fines establecidos por Cristo y propuestos concretamente por el Papa. A pesar de que se le confinaba a la tarea negativa de suprimir el mal por la fuerza, el objetivo o *telos* eventual del príncipe radicaba en la asistencia que brindaba al Papa. Dicho de otro modo: se elevaba el concepto de gobierno a un nivel completamente diferente; dentro de este esquema se reservaba al príncipe una situación definida en el cuadro de la salvación. En este plano, dentro de la *Heilslehre*, colocaba el papado al gobernante secular. Dado que era un privilegio, es obvio que la facultad para gobernar podía

perderse si el beneficiario de este privilegio aparecía como *indignus* de gozar de él<sup>24</sup>. Esta era una emanación de la gracia divina, concesión divina, *beneficium*, y, en consecuencia, el príncipe no poseía derechos a su facultad de gobernar porque nadie podía reclamar el derecho a un privilegio, a una concesión o a una donación.

Esta posición del príncipe en una situación determinada dentro del cuadro de la salvación constituye, sin embargo, otra manera de expresar el importante principio papal de la división del trabajo. Era claro que el Papa, el *universalis monarcha*, el que ejercía el *universale regimen*, desde su situación fuera y por encima de la Iglesia no podía llevar a cabo por sí solo las innumerables tareas que requería esta vasta comunidad de cristianos. Y precisamente debido a su situación fuera del cuerpo cristiano estaba en posición privilegiada para supervisar y controlar el ejercicio de las funciones que estaban en manos de los diferentes oficiales. Es decir, que los órganos auxiliares tenían que cumplir con las funciones para las cuales habían sido creados. Según los principios papales de gobierno, cada cargo tenía adscriptas unas determinadas funciones, pero en relación con el todo, es decir, no eran ejercidas independientemente, sino en vinculación con todas las demás<sup>25</sup>. Los oficios, tanto real como episcopal, existían con el objeto de realizar los fines de la Iglesia, lo que constituía el importantísimo principio teleológico del oficio (*Aemtergrundsatz*): el contenido de cada oficio, sus funciones específicas, estaban íntimamente vinculadas y relacionadas con el objetivo o fin de la Iglesia entera. Como los oficios existían solamente dentro de la Iglesia, participaban, cada uno a su manera, en la realización del objetivo para el cual existía la totalidad. Ello no era más que la manifestación de la Iglesia como un todo integrado en el cual cada uno tenía que cumplir con las funciones que se le habían señalado para el funcionamiento del conjunto.

Estas consideraciones facilitan nuestra comprensión del principio de la división del trabajo, que significaba que el detentador de cada oficio debía cumplir solamente con las funciones contenidas en su cargo. El rey no debía interferir en las funciones del obispo porque su oficio no había sido creado para tal objeto; el archidiacono no debía inmiscuirse en los asuntos pertinentes al alguacil, y así sucesivamente. Habría orden sólo en la medida en que se siguiera este principio. A esto haría referencia un Humberto en el siglo XI al hablar del *ordo rationis*, y tal era lo que en el siglo XII un Juan de Salisbury llamaría exquisitamente principio de *coherentia*: todos los oficios contribuían a lograr el fin eventual de la sociedad, y sólo en la medida en que cada oficio llevara a cabo las funciones específicas de su cargo podrían constituir un todo coherente. Sin embargo, esta doctrina no nació en los siglos XI y XII; en realidad su origen era paulino y, de modo bastante significativo, se trataba de la principal consecuencia del primer pronunciamiento autoritario de la Iglesia romana, es decir, de la *Prima Clementis*<sup>26</sup>. La principal derivación de todo lo expuesto era que la *auctoritas* suprema pertenecía al monarca papal: no es pura coincidencia que justamente en este texto se le aplique el tér-

mino bíblico de *speculator omnium*, porque, en tanto que punto de intersección entre el cielo y la tierra, sabía lo que podía y lo que no podía ser del interés de toda la Iglesia, y poseía el poder para canalizar este conocimiento por las vías de la norma coercitiva, es decir, de la ley.

En este texto aparece definido claramente el concepto de *publica utilitas* en el cual se fundamentaban tantas cartas papales y escritos no papales. Si recordamos que toda la Iglesia había sido encomendada al Papa —quien de hecho no se diferenciaba absolutamente del rey—, será fácil comprender que era considerado como *pater reipublicae* en virtud de que era su deber «cognoscere quod utile reipublicae et quod non»<sup>27</sup>. Aquí encontramos nuevamente ciertas consideraciones comunes a cualquier forma de gobierno descendente: los súbditos pueden expresar sus deseos, pero no pueden exigir el derecho a ciertas acciones, leyes o decisiones, porque, según se argumentaba, solo poseían un conocimiento limitado, y no el total que únicamente tenía el *speculator omnium*. No obstante, otra cosa era que la fijación de lo considerado de interés público siempre enfrentara la aprobación por parte de los que iban a ser directamente afectados por las decisiones del Papa. Pero teóricamente, y en principio, el interés de éste por conocer las exigencias de la *publica utilitas* se derivaba también de la doctrina paulina: la *cura* y *sollicitudo* de todas las iglesias y, por ende, de todos los cristianos, le había sido confiada al Papa.

Estrechamente relacionado con el concepto de *publica utilitas*, y probablemente derivado de él, estaba el principio de utilidad o, considerándolo desde otra perspectiva, de principio de adecuación o idoneidad, que poseía también ilustres orígenes<sup>28</sup>: había hecho su aparición dentro de la literatura papal en el siglo V y conservado su vigencia hasta el siglo XV. Se consideraba que sólo eran capaces de ejercer adecuadamente las funciones contenidas en un oficio, aquellas personas idóneas para desempeñar los deberes que dicho oficio comprendía. Por definición, los conceptos de adecuación o de utilidad eran conceptos relativos. Por ello se impone la pregunta: ¿útil para qué o para quién? Asimismo, ¿adecuado a qué o a quién? También aquí el criterio utilizado se basaba en el *telos*, es decir, en el objetivo mismo del oficio, lo cual, como acabamos de ver, estaba relacionado con la finalidad de todo el cuerpo cristiano. Por ejemplo, un monje contemplativo no era, con seguridad, la persona adecuada para ser rey u obispo. Este principio de adecuación no dependía de una evaluación subjetiva o «moral»: se refería a un objetivo y a la idoneidad objetivamente comparable del portador del oficio<sup>29</sup>. En la interpretación que del *coup d'Etat* de Pipino hizo Gregorio VII, operó en base a este principio al declarar que el papa Zacarías no había depuesto al último rey merovingio por ningún defecto moral, sino simplemente porque no era útil: «quia non erat utilis». Como veremos más adelante, este principio de la utilidad fue particularmente aplicado en ciertos casos de deposiciones reales, así como también en relación con el principio papal de que el rey de Alemania tenía que ser confirmado por el Papa antes de ser coronado emperador de los romanos. Así, la privación de un oficio —fuera real,



imperial o episcopal— por parte del Papa, no conllevaba necesariamente ninguna expresión de ofensa: se refería a un patrón objetivo y mensurable.

En el caso de los príncipes seculares lo que se requería era, para decirlo en el inimitable lenguaje de Gregorio VII, ser un *amator justitiae*. Pero la *justitia*, en sí misma, no era una norma objetiva, sino también relativa, debido a que la definición que se daba antiguamente de ella —dar a cada uno lo debido— era ahora una mera fórmula; lo que precisamente importaba era señalar qué era lo debido. Evidentemente, la idea de *justitia* tiende a cambiar según sean los supuestos fundamentales de la sociedad: en el caso que nos ocupa, se trataba de una sociedad cristiana que operaba exclusivamente sobre la aplicación de normas cristianas. Por lo tanto, la idea de *justitia* poseía un contenido concreto adecuado a los objetivos o fines de dicha sociedad<sup>30</sup>. Como el Papa poseía la suma total de todos los poderes jurisdiccionales, y jurisdicción y derecho eran los vehículos a través de los cuales la idea de *justitia* se convertía en realidad, era lógico que a la Iglesia romana se la denominara *sedes justitiae*. En efecto, seguramente el autor de la *Epistola Clementis* tuvo presente esta idea cuando hizo decir a San Pedro, dirigiéndose a Clemente I, que la razón para entregarle el poder de las llaves se debía a que Clemente conocía el «canon de la Iglesia». Este conocimiento especial que existía en el *speculator* era lo que explicaba que se designara exclusivamente a la Iglesia romana como sede de la justicia. Dado que los derechos papales eran la realización práctica de esta, oponerse a ellos equivalía a desobedecer al derecho, y por eso, en el caso de príncipes u obispos, se justificaba que el Papa proclamara la falta de idoneidad del oficial. Gregorio VII llegó efectivamente hasta decir que el que no estuviera de acuerdo con la Iglesia romana no era católico<sup>31</sup>. A los ojos del papado la característica del rey cristiano era ser un *amator justitiae*.

Ahora podemos comprender por qué el papado cuidó tanto y en todo momento de la observancia de sus decretos. Ellos eran los instrumentos con los cuales toda la *congregatio fidelium*, la Iglesia, podía ser gobernada efectivamente. En ellos, la pura idea de justicia venía a convertirse en regla concreta, tangible, vinculatoria. Esta preocupación del papado por el derecho se comprende perfectamente cuando se la contempla tanto sobre el fondo jurídico de la comisión petrina como en su realización en Juan XXI.20s. y en Ped.v.5, cuyos pasajes fueron tomados como ejemplos prácticos de los criterios firmes de Pedro acerca de la autoridad suprema. Pero sobre todo, esta pre-ocupación por el derecho demostraba que la institución papal era una institución gubernamental. Los decretos papales contenían todos los elementos necesarios para una definición del derecho: implicaban una sanción, comprendían el mandato de hacer o no hacer y eran promulgados por una autoridad dotada con capacidad para emitir disposiciones vinculatorias que, a pesar de ir dirigidas a un rey o a un obispo individuales, o a una comunidad, tenían validez universal en virtud del *status* del papado como epítome o quintaesencia de la Cris-

tiandad. La razón de la aplicabilidad general y universal de los decretos papales, no obstante estar principalmente dirigidos a personas individuales, puede ser explicada fácilmente. Debido al hecho de haber sido promulgado por la *caput ecclesiae*, el mandato dirigido a una persona o a una comunidad perdía su carácter individual, convirtiéndose en una ley de validez general para toda la Iglesia en circunstancias similares. En este, como en otros aspectos, la idea jurídica fundamental era la misma que proclamaba Justiniano: si —decía— la majestad imperial ha decidido en un caso determinado, todos los jueces deben saber que esta decisión es la ley, no solo dentro de estas circunstancias sino también en otras similares<sup>32</sup>. Esta consideración contribuye además a explicarnos por qué en ningún momento del periodo medieval —de hecho hasta Pentecostés de 1918— existió nada comparable a una compilación de acuerdos papales. Había estatutos, sin duda, pero no dictados por el papado sino por los concilios generales. El contenido de los libros jurídicos de origen papal era una abrumadora colección de cartas-decretos papales, es decir, cartas que decían acerca de puntos controvertibles y que, por tanto, expresaban derechos individuales. Pero estas cartas-decretos poseían validez general, independientemente de que estuvieran o no incorporadas a alguna de las compilaciones de leyes medievales, a menos que el Papa estableciera que solo tuvieran validez las cartas incorporadas a alguna de ellas.

La producción legislativa del papado medieval alcanzó dimensiones para las que resulta difícil encontrar paralelo en otros gobiernos de la época. En conjunto, los decretos presentaban una redacción excelente; las consideraciones jurídicas eran discutidas y resueltas con admirable claridad; las directrices dadas, claras y precisas. De hecho puede decirse, con seguridad, que existen muchísimos aspectos en la producción legislativa papal —no apreciados aún en su totalidad— que influyeron fuertemente en el pensamiento jurídico y constitucional de Europa Occidental. Es más, pudiera parecer que —a juzgar por su producción legislativa— la labor más importante del papado hubiera sido la relacionada con el derecho, con la política y con la dirección del cuerpo cristiano colocado bajo su control. La pobreza de lo que podría denominarse pronunciamientos teológicos por parte del papado, sin duda no sorprende: el papado era, en primer lugar y sobre todo, una institución gubernamental; toda institución de este tipo existe para ejercer el gobierno, y para ejercerlo por medio del derecho<sup>33</sup>. Pero asimismo sería completamente erróneo decir que el papado medieval fue indiferente a la teología o a las opiniones teológicas; por el contrario, lo acertado sería decir que mantuvo severamente su vinculación inmediata con la teología. En realidad, en su carácter de institución gubernamental no postuló opiniones o tesis teológicas; lo que hizo fue aplicar jurídicamente los criterios teológicos presentándolos bajo el manto del derecho. No cae fuera de los límites de lo posible extraer uno que otro criterio teológico de las cartas-decretos particulares. Estas eran simplemente lo que podría denominarse teología aplicada, concretamente, al cuerpo cristiano. Podríamos expresar la misma idea de modo



diferente: en sus términos de referencia, el papado se cuidaba de hacer solo meros pronunciamientos y dejar allí las cosas; como institución gubernamental tenía que utilizar el lenguaje de todo gobierno, y ese lenguaje era el del derecho. El derecho papal no era otra cosa que la transformación de la pura doctrina (teológica) en regla de acción obligatoria. En virtud de su plenitud de poder, el Papa podía, con aprobación implícita o explícita, elevar a normas de validez general decretos de aplicabilidad limitada, tales como los de un concilio provincial<sup>34</sup>.

Por lo tanto, al considerar el origen y el objeto del derecho papal, su designación como *norma recte vivendi* del medioevo parece conducir a realzar la importancia del derecho canónico. Fue concebido como medio para realizar el objetivo o fin del cuerpo cristiano. Pero a pesar de que el derecho canónico papal estaba considerado como la norma para vivir rectamente, había, sin embargo, otros sistemas jurídicos tales como el derecho romano, cuya validez existía, si bien de modo subsidiario, es decir, en caso de que no hubiera una disposición específica dentro del derecho canónico, y en el caso de que el derecho romano, en la instancia actual, no contradijera los presupuestos del derecho divino (tal como se lo expresaba en el derecho canónico). El mismo principio se aplicaba a otros sistemas jurídicos. En consecuencia, todos los otros derechos tenían solo funciones auxiliares con respecto al derecho canónico; en un plano diferente, era un caso paralelo al del príncipe secular con respecto al Papa, a quien tenía el deber de auxiliar. De hecho, el derecho canónico medieval era el único sistema jurídico «supranacional» en el mejor sentido, con validez en el occidente, sur y algunas regiones del norte de Europa: ningún otro sistema jurídico poseía tal universalidad, ni siquiera el derecho romano, pues en grandes extensiones de Europa no se le reconocía como tal.

Las funciones del Papa como legislador supremo del cuerpo cristiano surgieron, quizás principalmente, sobre la base del principio papal establecido a fines del siglo XI, según el cual el Papa no estaba obligado por las decisiones de sus predecesores. La fórmula *salva sedis apostolicae auctoritate* dio expresión a esta libertad legislativa del Papa y era muestra de su poder para legislar sin restricciones de ninguna disposición papal anterior: ningún canon, estatuto o decreto promulgado con anterioridad podía poseer mayor importancia que el ejercicio de los plenos poderes del Papa. En sí, tal principio se derivaba de aquel que afirmaba que ningún Papa sucedía a su antecesor inmediato, sino que todos eran sucesores directos de San Pedro. A pesar de que al Papa medieval no se le aplicaba el término de soberano, no cabe duda de que en él se comprendía perfecta y claramente la idea de soberanía, pues esta idea de la absoluta libertad papal para legislar no era otra cosa que soberanía legislativa. Así como hoy en día el Parlamento puede actuar sin tomar en cuenta las leyes anteriores, así podía el Papa ejercer su pleno poder legislativo sin tener en cuenta ninguna disposición jurídica anterior.

Pero sobre todo, este principio era una consecuencia de la posición del pontífice fuera y por encima de la Iglesia, es decir, de su *superioritas*

(*soveranitas - souveraineté*)<sup>35</sup>, y confirmaba la ausencia de vínculos jurídicos entre la Iglesia (que le había sido confiada) y él mismo. Ningún Papa podía establecer el derecho de su sucesor, puesto que este no era el sucesor del Papa extinto, sino del propio San Pedro. Indudablemente, esta concepción política de la libertad legislativa constituye un testimonio de la madurez del pensamiento papal. Más adelante veremos cuán grande es el contraste con la libertad legislativa del rey teocrático.

En virtud de su posición fuera del cuerpo cristiano, el Papa transmitía el derecho hacia «abajo». Para nosotros, esta es la demostración clásica de la concepción descendente del gobierno. La antigua consideración —en parte helenística y en parte romana— de que *lex est donum Dei*, o *inventio* o *munus Dei* se expresa así concreta y particularmente en el derecho canónico papal. Este principio descendente del derecho era el paralelo exacto del principio descendente del poder. Era imposible la existencia del uno sin el otro. Además, en virtud de que el Papa era quien establecía el derecho, este tenía efecto en la totalidad del cuerpo cristiano. Inversamente, no había necesidad de ningún agente extraño para transformar el derecho papal en regla de acción obligatoria: según los principios papales de gobierno, ningún rey o emperador podía, legítimamente, poner obstáculos a la aplicación de este derecho papal y, a su vez, el Papa no tenía necesidad de ningún rey o emperador para hacer efectivo dicho derecho. La nota característica del decreto papal era, por tanto, que creaba derecho en la esfera pública sin la participación de ningún otro agente.

Si procedemos ahora a observar el contenido del derecho papal, encontramos que tampoco en este plano existía ningún tipo de restricción. Si tenemos presente la función del Papa como *universalis monarcha*, cuyo deber ineludible era llevar a la Iglesia que le había sido confiada por los senderos conducentes al cumplimiento de sus fines, podremos comprender más fácilmente las dificultades que a menudo se presentaban en relación con los aspectos contenidos en las cartas-decretos papales. Por supuesto, es cierto que ellas se referían a los hombres de cualquier condición de la sociedad y se relacionaban también grandemente con aspectos que no eran «espirituales», sino «temporales». Ahora bien, la totalidad del poder petrino, tanto como la totalidad e indivisibilidad de los cristianos, eran hechos directamente relacionados con la cuestión del contenido del derecho papal. Para empezar, también aquí la doctrina paulina brindaba la base segura; San Pablo había dicho: «si podemos juzgar los asuntos espirituales, tanto más podremos juzgar los seculares». Se trataba, indudablemente, de una forma diferente de expresar que lo que contaba era la totalidad. Además, según los criterios papales y también según gran parte de la doctrina medieval, toda acción era —o debía ser— motivada por razones cristianas, es decir, motivos derivados del fin eventual de la acción. Recordemos la afirmación de que

*Omnes actiones christianorum sunt ordinatae ad consequendam vitam eternam.*

y el que la acción o la cosa, fuera «temporal» o «espiritual», no interesaba para nada en dicho texto. Sin embargo, por muy puramente temporal que fuera una cosa, tenía que servir a un fin cristiano, porque dentro de la doctrina papal lo «temporal» no poseía un valor intrínseco ni propia sustentación sino en tanto que simple medio para obtener un fin. Este era, por supuesto, el criterio teológico corriente. Lo «temporal» o, en legítima transposición, lo material no tenía valor en sí mismo, sino que lo adquiría si estaba vinculado al objetivo y fin de la vida cristiana y, en consecuencia, de la sociedad cristiana. La plena madurez de este principio la expresó así Benedicto XII<sup>36</sup>:

*Cum usus rerum temporalium ac eorum spatiosum dominium ad futuram gloriam promerendam nihil conferant, nisi quatenus ad pias causas seu charitatis opera convertuntur.*

Debido precisamente al hecho de que este cuerpo cristiano estaba realmente inmerso dentro de lo terrenal era por lo que se consideraba útil lo material, siempre que se lo relacionara con el fin de la sociedad. Aquí también aparece, con importancia plena, el principio de la utilidad a que antes hemos aludido. La distinción entre las diversas categorías de actividades humanas —religiosas, morales, políticas, sociales, etc.— no tenía aún vigencia en el campo social; solo contaba el todo, y el todo era indivisible.

La razón principal, si no exclusiva, que comprometía al papado en el contenido del derecho se debía a que lo importante era la conducta del cristiano en este mundo. Su vida ulterior era consecuencia de su conducta en esta tierra. Si se aprecia justamente el alcance de esta afirmación, no presenta gran dificultad comprender el alcance de la jurisdicción y el derecho papales, y este alcance se refiere, en resumidas cuentas, a la indivisibilidad del cristiano, a su *Ganzheit*. Desde esta perspectiva, la supuesta distinción entre lo «temporal» y lo «espiritual» no podía ya tener ningún valor práctico a los ojos del Papa. Quizá fue San Bernardo de Clairvaux quien mejor formuló la cuestión: «In criminibus, non in possessionibus, potestas vestra», decía a su discípulo Eugenio III. El significado es claro: la jurisdicción y el derecho papales se relacionaban con la conducta y las acciones de los cristianos, no con sus posesiones (muertas); pero como su conducta y actividades tenían que ver con estas últimas —los *terrena*—, la jurisdicción y el derecho papales tenían que entrar plenamente en juego. En otras palabras, si en relación con lo *temporale* la conducta era reprehensible, no podía existir barrera alguna para que el Papa ejerciera la jurisdicción. A primera vista, evidentemente, los asuntos feudales no tenían en sí mismos ningún ingrediente cristiano específico, pero observados con más cuidado, podía percibirse el requerimiento de lealtad con todos sus acusados matices de fe y, además, todos los complementos concurrentes que pudieran colocarse bajo la influencia de ella. Parece ser que Inocencio III, refiriéndose especialmente a este punto, declaró, con su acostum-

brada claridad, que los asuntos feudales no le incumbían, pero como el pecado estaba presente en esta instancia particular —prevaricación—, *ratione peccati*, estaban dentro del ámbito de la jurisdicción papal. En efecto, cuando el rey de Francia reclamó al Papa acerca de que los asuntos entre reyes no eran de la incumbencia del pontífice, se repitió aquella afirmación<sup>37</sup>. Quizá debíamos formular así el tenor general de este principio papal y, al mismo tiempo, establecer la esencia del sistema de gobierno hierocrático papal: el Papa estaba autorizado y destinado para dirigir hacia su fin a la comunidad de fieles; los medios para hacerlo estaban en el derecho que, al tener su origen en el *conditor juris* papal, poseía validez universal e inmediata, y se relacionaba con todo lo que afectara los intereses vitales y la estructura de la comunidad cristiana. Sin embargo, solo el Papa, «quien tiene todas las leyes en su pecho»<sup>38</sup>, podía responder a este último criterio y podía juzgar sobre qué hechos, circunstancias, situaciones, acciones, etc., tocaban los intereses vitales, puesto que solo él era el *judex ordinarius*; solo él poseía la *scientia* específica que le permitía conocer las necesidades para emitir la correspondiente norma. Pudiera dudarse de la precisión histórica de la declaración atribuida a Urbano II, pero no hay duda posible acerca del principio contenido en ella:

*Sunt quidem dicentes Romanos pontifices semper licuisse novas leges condere. Quod et nos non solum non negamus, sed etiam valde confirmamus*<sup>39</sup>;

asimismo, pocas décadas antes, Gregorio VII había declarado enérgicamente que, según las exigencias del tiempo, solo el pontífice romano podía establecer nuevas normas<sup>40</sup>:

*Quod illi soli licet pro temporis necessitate novas leges condere,*

posición que revelaba su buen conocimiento de la monarquía. Por otra parte, acudamos de nuevo a Justiniano, acerca de cuyos conocimientos del gobierno monárquico difícilmente puede haber ninguna duda<sup>41</sup>:

*In presenti leges condere soli imperatori concessum est.*

La aplicación de estos principios, más que evidentes por sí mismos —dada la efectividad que tuvieron dentro de una sociedad totalmente cristocéntrica—, nos conduce directamente a la consideración del derecho papal a deponer o excomulgar a los príncipes seculares, el cual, dadas estas premisas, a duras penas puede desconocerse. Si, como todo el mundo admitía, el poder del príncipe era una emanación de la gracia divina, ¿quién sino el Papa podía estar calificado para juzgar si el príncipe había desempeñado las funciones de su oficio de modo de contribuir eficazmente al fin de la Iglesia?, ¿en virtud de qué había recibido este poder? En efecto, la deposición de los reyes era algo que venía a caer dentro del ámbito de la

jurisdicción del Papa. Los efectos de ella se traducían en la privación al rey del oficio que Dios le había concedido. Estrictamente hablando, la deposición no implicaba necesariamente ninguna clase de ofensa para la persona del rey, pero en el veredicto papal se asentaba que el oficio real había estado en manos de un portador inadecuado. Gregorio VII dio suficiente luz al asunto en el acta de deposición del rey alemán Enrique IV, así como también en las amenazas de deposición dirigidas contra otros reyes. Además, como también ilustra el caso de Enrique IV, no existía ninguna evidencia de que el rey debiera sus derechos como tal a algún favor especial de Gregorio: los efectos indirectos del papel mediador del Papa pasaban aquí al primer plano. En resumen, la deposición quitaba al portador del oficio el derecho a gobernar, debido a que la gracia de Dios le había sido retirada por haber sido un portador inadecuado o inútil de ella. Se le deponía porque ya no era *dignus*, digno de esta gracia divina<sup>42</sup>.

En íntima relación con él de la deposición formal estaba el principio papal más amplio —enunciado también por Gregorio VII con la mayor claridad— de que la plenitud de poder autorizaba al Papa para transferir reinos, imperios, principados, en una palabra, todas las posesiones de los hombres, a cristianos más idóneos. Este principio demuestra, sin lugar a dudas, que la propiedad privada de los bienes era considerada por el papado como consecuencia de la gracia divina. Citemos la afirmación de Gregorio VII al respecto<sup>43</sup>:

*Omnis mundus intelligat et cognoscat, quia, si potestis* (se refiere a los dos apóstoles) *in coelo ligare et solvere, potestis in terra imperia, regna, principatus, ducatus, marchias, comitatus, et omnium hominum possessiones pro meritis tollere uniuersique et concedere.*

En este caso, la transferencia de un reino a un portador del poder real que fuera más adecuado se llamaba, correctamente, concesión, y era semejante a la transferencia de la propiedad privada de un cristiano a otro. El punto de vista desde el cual se consideraba a la propiedad como consecuencia de la gracia divina era completamente comprensible: una vez asimilada esta concepción cristiana en toda su profundidad, el carácter de los principios papales de gobierno deja de parecer algo extraordinario<sup>44</sup>.

Más aún, la liberación hecha por el Papa de los juramentos prestados al rey por sus súbditos venía a ser también consecuencia del simple ejercicio de los poderes de atar y desatar: en caso de deposición del rey, esta liberación se hacía necesaria, porque dicha deposición no afectaba los lazos que unían los súbditos a su rey. La misma invocación del propio Dios en el juramento hacía necesaria la intervención papal en estos casos: la invocación —no la promesa— era lo que daba al juramento su naturaleza característica, y el solo hecho de que la divinidad fuera un elemento esencial de él era razón suficiente para que el papado se pronunciara sobre la validez o invalidez de cualquier juramento. Esto explica también por qué el Papa podía garantizar la liberación de las obligaciones contenidas en el juramento.

La sentencia de excomunión que el Papa podía dictar contra el rey estaba en un nivel completamente diferente. Afectaba al rey como cristiano, en tanto que la deposición lo afectaba como portador de un poder público y, en consecuencia, como beneficiario de la gracia divina. La excomunión podía ser decretada contra cualquier cristiano e implicaba toda una fuerte gama de vituperios<sup>45</sup>. Afectaba la reputación de la víctima: se le excluía de la Iglesia como miembro activo, se le segregaba, y si moría a manos de alguien el hecho no era considerado como asesinato, porque la agresión se había llevado a cabo *zelo catholicae matris*<sup>46</sup>. Solo a sus familiares y sirvientes les estaba permitido tener contacto con la persona excomulgada, y, por tanto, los vínculos creados entre ella y otras personas en virtud de un juramento no podían ser efectivos. Las consecuencias de la excomunión eran suficientemente severas para el individuo corriente e incomparablemente más severas con respecto al rey, porque, ¿cómo podría funcionar el gobierno si nadie podía tener contacto con él?, ¿cómo podría el rey hacer cumplir los juramentos de los súbditos? Es fácil comprender que los motivos de excomunión eran considerablemente más variados que los de deposición real<sup>47</sup>. El simple hecho de demorarse en el pago de contribuciones al tesoro apostólico exponía al ofensor a ser excomulgado. La prohibición de tener contacto con el excomulgado se basaba en el hecho de que se consideraba que sufría de una enfermedad contagiosa: la excomunión era como la lepra «*quae totum corpus corrumpit, totum homine contaminat et deturpet*»<sup>48</sup>. En tales circunstancias era, sin duda, imposible que un rey pudiera llevar a cabo sus funciones de gobierno.

El derecho que tenía el Papa de deponer al rey estaba en paralelo perfecto en el que tenía para deponer al obispo. No son necesarias mayores aclaratorias para comprender que los obispos constituían un eslabón vital dentro del cuadro político papal, a pesar de que no siempre se reconoce que los obispos y los reyes no eran considerados por el papado en un nivel esencialmente diferente. Esto se debía a que ambos, a pesar de que estaban encargados de funciones distintas, las llevaban a cabo dentro y por el bien de la Iglesia y en razón de que ambos eran beneficiarios de la *gratia* divina que los capacitaba para gobernar. Como la *potestas regendi* del obispo se derivaba del Papa, este podía quitarle la calificación para gobernar, a pesar de lo cual la *potestas ordinis* del obispo no era afectada porque, originalmente, el Papa no tenía nada que ver con ella. Pero el poder gubernamental del obispo había sido erigido —supuesto que todos los oficios eran conferidos *mediante Petro*— como emanación de la plenitud de poder del Papa<sup>49</sup>, principio que con León I comenzó su carrera triunfal<sup>50</sup>. Ciertamente que esta derivación del poder jurisdiccional episcopal del Papa era una manera de interpretar las cosas, pero de tal forma que autorizaba al papado a exigir juramento episcopal de obediencia, *visitatio ad limina apostolorum*, y a privar al obispo de su poder jurisdiccional. Este punto de vista papista —como contrario al episcopalista— podría, por tanto, corresponderse con la relación del Papa con el rey: Enrique IV no había sido «hecho» rey por el Papa, y, no obstante, fue, efectivamente, depuesto. Por tanto, la

deposición se basaba en el supuesto de que el rey y los obispos eran recipiendarios de la *gratia* divina, que les concedía facultad de gobernar<sup>51</sup>.

La función fiscalizadora del Papa centraba su atención en aquellos elementos que, de una u otra manera, chocaban con los propios fundamentos de la Iglesia. Esta vigilancia que ejercía el Papa sobre los artículos de fe adquirió papel predominante dentro del esquema gubernamental del papado medieval. Si se considera que la Iglesia había sido edificada sobre la base de la fe en Cristo y que este factor era su piedra fundamental, no habrá dificultades de comprensión al respecto. De aquí que cualquier desviación de la fe, es decir, cualquier herejía, afectaba a los fundamentos mismos de aquella sociedad. El desarrollo incontrolado de la herejía hubiera corroído no solamente los presupuestos básicos de la Iglesia, sino también, en última instancia, la posición del Papa. De hecho, la herejía no consistía en el mero repudio o desobediencia a uno u otro principio, sino en la negación deliberada de uno u otro dogma fundamental. En consecuencia, era un crimen y, como tal, no se diferenciaba esencialmente del *crimen lesae majestatis*, y, por tanto, era un *crimen publicum*<sup>52</sup>. Si no se ponía un freno a la difusión de la herejía, ella corroería los fundamentos básicos de la Iglesia que, en consecuencia, perdería su unidad orgánica y jurídica. En su calidad de monarca de la comunidad cristiana, era deber del Papa velar por la eliminación de las doctrinas erróneas, es decir, heréticas. Este deber se derivaba no solamente de su posición como sucesor de San Pedro, roca sobre la cual estaba construída esta sociedad, sino también de Lucas XXII. 32: «yo he rogado por ti, para que tu fe no desfallezca»<sup>53</sup>. Ahora bien, dada la posición excepcional del Papa como *speculator*, le correspondía a él determinar qué era lo que realmente daba origen a la herejía y qué doctrina, postulado o acción ameritaba una declaración papal acerca de lo que se consideraba herético. Aquí adquiere relieve la definición que dimos anteriormente acerca de la esencia del gobierno papal<sup>54</sup>. Una primera aproximación a la idea de la herejía, concebida quizá en términos amplios, la encontramos en Urbano II, quien en 1102 acusó a Enrique V de hereje e instó al conde de Flandes a tomar las armas en contra de aquella «cabeza de herejes», acción por la cual se le prometía al conde la remisión de sus pecados<sup>55</sup>.

Además es aquí, en los aspectos relacionados con la supresión de la herejía, donde adquiriría importancia vital el papel de los príncipes seculares y donde también encontraba su aplicación concreta el antiguo pensar isidoriano acerca de la función auxiliar del príncipe. San Isidoro había sostenido que los príncipes seculares detentaban el poder dentro de la Iglesia a fin de contribuir a conservar la disciplina eclesiástica: de otra manera, decía, tal poder sería inútil. Lo que la palabra de los sacerdotes no podía lograr había que intentarlo con el «terror disciplinae»<sup>56</sup>. Tal era el trasfondo doctrinal que se convertiría en principio de gobierno durante el siglo XII. La lucha contra las herejías, definidas como tales por el Papa, era uno de los principales deberes del príncipe, y a este respecto quizá nada muestre mejor la suprema posición monárquica del Papa y el papel

puramente auxiliar del príncipe, que la legislación de Lucio III e Inocencio III. Según ella, los príncipes católicos tenían que ser obligados a extirpar a los herejes de los territorios bajo su jurisdicción: si el príncipe era negligente, su propio reino sería ocupado por otro príncipe católico. Es más, la obligación de liquidar herejes tenía que constituir objeto de juramento por parte del príncipe, incorporado en sus promesas de coronación<sup>57</sup>. En tanto que los reyes ingleses se resistían a esta exigencia, los franceses, a partir de Luis IX, hacían dicha promesa en sus juramentos de coronación<sup>58</sup>, al tiempo que los emperadores le daban reconocimiento en su propia legislación. Los bienes y toda la propiedad privada de los herejes tenían que ser confiscados y, dado que se consideraba a la herejía como alta traición, los descendientes eran igualmente afectados, independientemente de que fueran culpables o no<sup>59</sup>. Sin embargo, la consideración de una doctrina particular como herética dependía solo del poder del Papa: sobre esta premisa el príncipe no estaba en posición de juzgar acerca de un asunto tan vital para la salud y bienestar de toda la comunidad cristiana. Su tarea era de carácter ejecutivo: cuando el tribunal eclesiástico idóneo condenaba jurídicamente al hereje, creaba la obligación, por parte del príncipe, de librar al hereje a la hoguera.

La importancia de este principio papal de gobierno no puede ser exagerada. Cualquier duda acerca de la carencia de un verdadero *status* monárquico por parte del príncipe secular se hubiera desvanecido a la vista del contenido de la significativa legislación sobre la herejía que venía a reforzar el principio de que el príncipe secular era *subditus* del Papa. La aplicación de este principio solo tiene sentido desde esta perspectiva. Inversamente, la decisión acerca de cuál conducta era herética y cuál no, no podía abandonarse al príncipe: su única obligación consistía en la ejecución del juicio. Durante el siglo XIII este principio de la sumisión del príncipe se extendió de tal manera que llegó hasta implicar la sumisión a los propios inquisidores: aquel tenía que obedecer a estos en el ejercicio de sus procedimientos inquisitoriales. Bonifacio VIII logró llegar a una conclusión preliminar de los anteriores esfuerzos legislativos, estableciendo, una vez más, que los príncipes no debían tener ninguna participación cognoscitiva en las decisiones acerca de la herejía, a la vez que tampoco debían dar libertad a los que estuvieran encarcelados en sus prisiones por sospecha de herejía<sup>60</sup>. La desobediencia exponía al propio príncipe a ser excomulgado, y si la excomunió duraba más de un año se le consideraría como hereje y se procedería a tramitar su caso, con las consecuencias que antes hemos mencionado. En 1353, Inocencio VI aplicó claramente el importante decreto laterano al ordenar que si todos los magistrados civiles, príncipes, condes, etcétera, deseaban escapar a la cólera divina y papal, debían crear prisiones y ponerlas a la disposición de los inquisidores, para que los seguidores de los Beghards pudieran ser debidamente custodiados<sup>61</sup>.

Quizá estos principios parezcan un poco extraños en la época actual, pero no debemos contemplarlos desde el punto de vista del liberalismo moderno, sino desde la perspectiva del tiempo. Los gobernantes teocráticos

de Francia y Alemania no solo no fueron adversos a la aplicación de estos principios, sino que, precisamente debido a que sus propios gobiernos eran teocráticos, frecuentemente llegaron, por su propia cuenta e independientemente del papado, tan lejos en su enunciación y aplicación. Fue, sobre todo, decisiva la consideración de que el príncipe era un príncipe cristiano y que, por tanto, como miembro de la Iglesia había recibido de Dios su facultad de gobernar, haciendo particular énfasis en la realización de los fines fundamentales de la Iglesia, recibiendo aquí aplicación muy concreta la *causa portandi gladium* paulina. Sin embargo, en virtud de que se trataba de un asunto que afectaba la estructura de toda la Iglesia, y no solo la de un reino particular, por muy convencido que estuviera el príncipe de la inocencia de los individuos que estaban detenidos en sus prisiones, no poseía los instrumentos legítimos para ejercer la jurisdicción en su propio reino. Difícilmente puede demostrarse mejor que aquí, que su papel dentro del cuadro de los principios papales de gobierno era el de lugarteniente o, cuando menos, el de asistente. Además, al príncipe, como a cualquier otra persona, en su calidad de laico le estaba prohibido discutir, pública o privadamente, sobre asuntos de fe: el quebranto de estas normas traía consigo la excomunión <sup>62</sup>.

En consecuencia, desde la posición superior del Papa, cuya responsabilidad única era la Iglesia que le había sido confiada, se comprende fácilmente la pretensión del papado a instituir a los reyes. Si se presta debida consideración a la función que le correspondía al rey dentro de la comunidad cristiana se justifica, sin duda, el principio de que el Papa estaba autorizado para instituir reyes idóneos. Después de todo, era esto lo que Hugo de Saint Victor había ya propuesto a mediados del siglo XII, y una generación más tarde el pontificado de Inocencio III probó la aplicación práctica de este principio abstracto. Basándose completamente en la comisión petrina y en el vicariato de Cristo, producto de ella, hizo rey de Bulgaria a Joannitza con estas palabras: «Regem te statuimus.» En tanto que el ejercicio de la función papal daba a Inocencio el derecho a instituir reyes, este además añadió una razón adicional para ello, en vista de que era deber del Papa cuidar con solicitud paternal de las cosas espirituales y temporales de Bulgaria o, como él mismo decía <sup>63</sup>:

*In spiritualibus et temporalibus paterna sollicitudine providere volentes eius auctoritate per quem Samuel David in regem inunxit, regem te statuimus super eos (scil. Bulgaros et Blachos).*

Igualmente, unos ciento cincuenta años después encontramos que Clemente VI escribe al rey armenio prometiéndole favores espirituales y temporales <sup>64</sup>:

*Pro certo sciturus, quod nos qui salutem tuam et tui subditi populi in hac parte prosequimur et simpliciter quaerimus, te regnumque*

*tuum non solum spiritualibus, sed et temporalibus favoribus atque subsidiis disponimus prestante Domino multipliciter confovere.*

En el mencionado privilegio de Inocencio III, el Papa otorgaba, además, al rey recién instituido —entre otras cosas— el derecho de acuñar moneda con su propia efigie. Todo el texto es la expresión clásica del poder real como emanación de la *gratia* papal —«quam apostolica sedes, mater tua, tibi facit»—, posición claramente comprensible si se toman en cuenta las premisas papales <sup>65</sup>. La historia del papado testimonia la aplicabilidad de este principio papal de instituir a los reyes <sup>66</sup>.

Por otra parte, en tanto que órgano responsable del bienestar de la Iglesia, el Papa estaba autorizado para deponer al rey que —aunque no necesariamente se hubiera manifestado contra la fe— de una manera u otra hubiera infringido los derechos del Papa. Además, como es el caso de Pedro de Aragón, la deposición implicaba claramente la prohibición de todo contacto ulterior con el rey depuesto. En vista de que Martín IV había depuesto a dicho rey y había declarado que su país podía ser invadido por un príncipe más idóneo <sup>67</sup>, se prohibió a Eduardo I de Inglaterra mantener más relaciones con él, diciéndole el Papa que no diera a su hija Eleanor en matrimonio a Alfonso, hijo de Pedro <sup>68</sup>. La función del Papa en calidad de supremo monarca explica también por qué se sometían a su aprobación, confirmación y ratificación algunos tratados entre los reyes, así como la aprobación de sucesiones <sup>69</sup>, que pudiera anular los pactos <sup>70</sup>; que los tratados de paz entre reyes beligerantes fueran confirmados por él o que pidiera a las partes contendientes entrar en negociaciones de paz o establecer una tregua <sup>71</sup>. Estaba capacitado para prohibir el comercio con los paganos, con los musulmanes, con personas excomulgadas, gobernantes depuestos o territorios que estuvieran bajo interdicto <sup>72</sup>. Podía emitir órdenes para la confiscación de la propiedad de una ciudad, como hizo Urbano IV con la ciudad de Sens <sup>73</sup>, o sugerir la confiscación de la propiedad como represalia <sup>74</sup>. En casos de representaciones falsas, ordenaba la prisión de por vida a solo pan y agua <sup>75</sup>. Decretaba censuras eclesiásticas contra quienes impusieran cargas e impuestos injustos en caminos públicos y ríos <sup>76</sup>. Prohibía la comunión a los sastres que hicieran trajes que tuvieran cortes en la parte trasera y a las costureras que confeccionaran ropas femeninas muy lujosas o que tuvieran cola <sup>77</sup>.

Si bien estas medidas se justificaban invocando el principio de que de un modo u otro las exigía la *publica utilitas*, otras medidas podían justificarse, y, de hecho, así fue, recurriendo además al principio de que el Papa era el supremo monarca que ejercía el *universale regimen*. Así, el principio de que la transferencia de un reino estaba en manos del Papa, puesto que el poder real era emanación de la gracia divina, encontró su aplicación práctica en el permiso que concedía el Papa para que el rey victorioso conservara el territorio que había conquistado, lo cual era especialmente estimulante en las campañas contra los herejes y paganos <sup>78</sup>. Por esta razón, el Papa también tenía capacidad para ordenar la expedición de tropas

armadas a favor de un rey<sup>79</sup> o bien podía hacer un llamado en ayuda y apoyo de los reyes y obispos que lucharan contra los herejes e infieles<sup>80</sup>. Si tenía otros compromisos, podía rehusar el envío de algún ejército<sup>81</sup>. Podía prohibir el auxilio a tropas que hubieran invadido o estuvieran prestas a invadir algún territorio<sup>82</sup>. Podía obligar a la población de un reino a no obedecer a su rey, so pena de interdicto o excomuniación<sup>83</sup>. Podía anular leyes seculares, tales como la Carta Magna o el Espejo de Sajonia, o declarar la invalidez de cualquier ley municipal que impidiera o retardara el trabajo de los inquisidores<sup>84</sup>. Podía emitir órdenes para impedir la alteración de los sistemas jurídicos de los países invadidos o conquistados<sup>85</sup>. En virtud de su suprema posición monárquica en la comunidad cristiana, estaba también autorizado para tomar a los judíos bajo su protección, para reiterar la prohibición de conversiones forzadas, para decidir acerca de la vestimenta distintiva a ser llevada por los judíos<sup>86</sup> (los príncipes seculares eran responsables del cumplimiento de esta ley<sup>87</sup>), así como acerca de la prohibición de que se diera a ellos o a los paganos cargos de oficiales públicos<sup>88</sup>; para condenar el Talmud, principal causa de la pérfida obstinación de los judíos; para librar a las llamas los libros erróneos que se hallaren en posesión de los mismos<sup>89</sup> y para mandar a los obispos que impusieran una multa o cualquier otra pena corporal a los judíos que hubieran puesto sus manos sobre un sacerdote<sup>90</sup>. Si a estas manifestaciones prácticas del gobierno papal añadimos ahora el principio de que Pedro era el señor feudal supremo, que por medio de su sucesor, el Papa, enfeudaba a reyes y príncipes, no habrá ya dificultades para comprender las razones por las cuales se aplicaban los principios papales de gobierno en la Edad Media.

## Notas

<sup>1</sup> Para la interpretación por los juristas medievales de cierto número de tópicos que constituyen el contenido de este capítulo, puede verse el último trabajo de E. Cortese, *La Norma Giuridica, Spunti Teorici nel Diritto Commune Classico*. Milán, 1962-4, esp. ii, pp. 169 y ss.

<sup>2</sup> Esto ya lo había expresado León I en carta al emperador Teodosio, *Ep.* 43. Constituía un tema papal constante en la Edad Media.

<sup>3</sup> Un contemporáneo de Gelasio, Epiphanius, había expresado exactamente el mismo pensamiento, al decir a Teodorico en Ravenna que el rey poseía la capacidad de gobierno como *favor divinus*; así tenía que darse cuenta de lo mucho que debía a Cristo, y en consecuencia, no debía mostrarse desagradecido por los *beneficia a Deo nostro* concedidos al rey: ver *MGH. A. A.*, vii. 100, líneas 6 ss. Debemos señalar también que Valentiniano III, en el decreto en que garantiza la función de primacía de la Iglesia romana sostenía que su posición a la cabeza del Imperio era *in supernae divinitatis favore*, cit. por W. Ensslin, *op. cit.*, p. 91.

<sup>4</sup> Es de señalar que la *gratia* de Lucas ii. 52 y de los Hechos... ii. 47; vii. 10; xiv. 25, ha sido traducida en la versión autorizada como «favor». (La versión castellana conserva el vocablo «gracia». *N. del T.*)

<sup>5</sup> *Reg.* viii. 21.

<sup>6</sup> Esta concepción descendente fue muy bien expresada por Tomás de Aquino, *Sent.* IV, dist. 24, qu. 3, art. 2: «Quamvis omnibus apostolis data sit communiter potestas ligandi et solvendi, tamen ut in hac potestate ordo aliquis significaretur, primo soli Petro data est, ut ostendatur, quod ab eo in alios ista potestas debeat descendere.» Ya lo había expresado en principio León I, vid. *J. T. S.*, xi (1960), p. 45, n. 5. Vid. además los puntos que suscribiría el *Catholikon* de Armenia, principalmente aquel según el cual todos los apóstoles dependían «plenissime auctoritati et potestati» de San Pedro: Clemente IV en Rayn. xxv. 503. Vid. también *infra*, n. 49. Todavía puede encontrarse una aplicación de esta idea en la carta de Clemente VI a Eduardo III en 1344: «Audi ergo, fili, salubre consilium patris tui et intende honori eiusdem Romanae ecclesiae matris tuae, a qua tu et progenitores tui regnumque tuum praedictum magna *beneficia*, quibus vos obligavit ad *gratitudinis debitum recepistis*. Rayn. XXV. 350, núm. 58. La solidez de la ideología papal a este respecto puede observarse comparando este postulado del siglo xiv con otros elaborados en el siglo ix por Nicolás I, Adriano II y Juan VII; cf. *P. G.*; 201, 217, n. 2, 222, n. 5. Para el «sentimiento de gratitud» ver el mismo Gelasio I, *ibid.*, p. 22.

<sup>7</sup> Posteriormente se invocaba también el *favor apostolicus* en el nombramiento del capellán del Papa. e. g., por Juan XXII: «Te in capellanum nostrum recipimus et in capellanorum nostrorum consortio aggregamus, ut *apostolici favoris et gratia munere plenius fruaris*», citado por Tomás Fastoli, *Decisiones Rotae Romanae* (s.a.e.l.), fol. 96 vb.

<sup>8</sup> En efecto, todas estas denominaciones eran usadas por Inocencio IV; vid. *MGH. Const.*, ii. núms. 289, 316, 330, 337, 341, 351, 360, 418, 454, 464, 516, 518, 522, 524, 528; 556, 602, 603, 643, etc.



<sup>9</sup> Bonifacio VIII se dirigía a Eduardo I exigiendo a Escocia como feudo papal: de hacer el rey lo que se le sugería, «ita quod acceptior et gratiosior fieret Deo et favorem apostolicae sedis in hoc sibi plenius acquireret», *Eulog. Hist.* (R. S.), iii. 174. Ver además lo que Inocencio III decía al rey de Dinamarca, en el sentido de someterse y expulsar al monstruo Sverra, rey de Noruega, de manera que el rey danés «a Deo retributionem eternam et nostram consequi gratiam specialius merearis», *Reg. i.* 383, e igualmente al rey de Suecia, *Suppl. Reg.* núm. 11. A menudo unificaba la gracia divina y la papal (lo que recuerda en cierto modo las Fórmulas de Marculfo, vid. *infra*, p. 123), cf. *Reg.* xvi. 10 al dirigirse al arzobispo de Lund; i, 103, 296, 448, ii. 45, 118, iii. 12 («ex gratia nostra quam... reginae Francorum... fecimus»). Para dar otro ejemplo, Alejandro IV accedió a las peticiones del rey Mindowe de Lituania, «...te roborare favoribus et condignis gratis confovere...», *B. R.* iii. 597. Clemente V, al retirar la *Unam sanctam* expresaba que estaba actuando contra Felipe IV *favore benevolento*: cap. *Meruit* in *Extravag. com.*, V, vii. 2. En forma semejante se dirigía Benedicto XII a Alfonso, rey de Portugal: *Rayn.* xxv. 122. Ver también lo que decía Inocencio VI al rey de Rascia (Hungría), *ibid.*, p. 580. Cuando hagamos referencia al rey teocrático encontraremos aplicaciones muy similares de la idea de gracia. Tal aspecto parece necesitar urgentemente que se haga un detallado análisis de él, ya que todos los gobernantes teocráticos lo utilizaban.

<sup>10</sup> XI. iii. 63; ver además D. a. c. 22, XXV. ii. Gregorio VII aplicó este principio en sus *Reg.* iii. 10 a (deposición de Enrique IV). Esta consideración del poder público secular como *beneficium* divino se sostiene aún en la actualidad. León XIII declaraba que el poder del gobernante de un Estado (la «potestas rectorum civitatis») era un don y una concesión divinos: «dono quodam beneficioque divino» (*Acta s. sedis*, xiv (1881), p. 7).

<sup>11</sup> Vid. la afirmación clásica de P. Kehr en *Nachr. d. kgl. Ges. d. Wiss., Göttingen*, 1896, p. 79: los documentos papales son «die Urkunden des die Kirche und die ma. Welt regierenden Papsstums».

<sup>12</sup> Para más detalles sobre el particular, cf. W. Ullmann, «On the heuristic value of medieval chancery products with special reference to papal documents», en *Annali della Fondazione Italiana per la Storia Amministrativa*, i (1964). Para la consideración jurídica del Privilegium, ver el profundo estudio de V. Piano Mortari, «Ius singulare e Privilegium nel Pensiero dei Glossatori», en *Riv. Italiana per le Scienze Giuridiche* (1958), pp. 1-80.

<sup>13</sup> Esta cláusula final todavía se utiliza en las actuales cartas decretos del papado.

<sup>14</sup> Vid. Juan XIX, en el Privilegium para Chuny (28 de marzo de 1207), publicado por P. Uiblein en L. Santifaller, «Chronol. Verzeichnis d. Urkunden Papst Johannes XIX», en *Röm. Hist. Mitt.*, i (1958), núm. 44, p. 55.

<sup>15</sup> Con el fin de completar aún más, quizá debería mencionarse que el otro grupo de cartas papales, las *Litterae de iustitia*, no conceden ninguna clase de derechos o títulos; antes bien, contienen órdenes, mandatos o prohibiciones, aspectos legales o decisiones, etc. Son perentorias en sus exigencias, tal como se observa en la orden: «Per apostolica scripta mandamus, quatinus...», o «Autoritate apostolica statui mus...», etc.

<sup>16</sup> *MGH. Const.*, ii, no. 406, anno 1266.

<sup>17</sup> Gregorio VII, en *Reg.* viii. 16.

<sup>18</sup> Cf. Inocencio III, *supra*, cap. 2, n. 29, así como también en la *professio fidei* exigida por los waldensianos, *Reg.* xi. 196. El cuarto Concilio laterano decretó también: «una est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur». Cf. también X: I, i. I, y Cipriano, *Ep.* 73, en *C. S. E. L.*, iii. 795.

<sup>19</sup> *Reg.* viii. 21, p. 548: «Numquid sunt hic reges excepti aut non sunt de ovibus, quas filius Dei b. Petro commisit?» Cf. además *Reg.* iv. 2; iv II; etc.

<sup>20</sup> *Reg.* vi. 163: «In civitate civis intelligens, a quibus non excipit (Christus) ipsos reges.»

<sup>21</sup> Este argumento teleológico aparece, por supuesto, en cientos de comunicaciones papales. Cf., e. g., la arenga que dirige Honorio III en su carta al rey Reginaldo de la isla de Man: «Ad haec rex regnum et dominus dominantium Jesus Christus, a quo

tibi concessam temporalem debes recognoscere potestatem, ad te regni solium sublimavit, ut ecclesias et loca religiosa per tuum regnum existentia diligas et honores...» *Reg.*, núm. 4207 = A. Theiner, *Monum. Hibernia*, núm. 50.

<sup>22</sup> *Rayn.* xxi. 226. Este tipo de juicio se hacía con bastante frecuencia.

<sup>23</sup> *Reg.* v. 39, p. 326.

<sup>24</sup> Cf. *supra*, p. 63.

<sup>25</sup> Acerca de esto, cf. P. G., pp. 439 y ss., y además, fuentes adicionales en *M. P.*, pp. 636 y ss.

<sup>26</sup> Ver el cap. 37: «Quisque suo ordine jussa regis et prepositorium perficiat... aliud alio opus est. Sumamus exemplum a corpore nostro. Caput sine pede nihil poterit, nec pedes sine capite... eodem jussu obaudiunt, ut salvum sit totum corpus.» Asimismo, en el cap. 40 existe una aplicación clara del principio funcional, enunciado por vez primera por San Pablo (I Cor. xii. 4; Eph. i. 23; iv. 10; v. 22-24; Rom. xii. 4) donde Clemente I decía: «Al alto clero se le reservan funciones especiales; a los sacerdotes se les impone un *oficio* especial; ministerios especiales caen sobre los levitas; el laico está sujeto por las reglas establecidas para los laicos» (traducción de J. A. Kleist, *The Epistles of St. Clement of Rome* [Westminster & London, 1946], p. 34). En esta primera expresión de autoridad de la Iglesia romana, aparece por primera vez el término *laikos*; vid. Kleist, p. 112, n. 120. La *I.ª Clementis* ha sido editada nuevamente en *Die apostol. Väter*, ed. por K. Schneemelcher (Tübingen, 1956), pp. 35 y ss. Para el término *laikos*, vid. cap. 40, p. 57, líneas 16-17.

<sup>27</sup> Cf. P. G., p. 425 y *M. P.*, p. 617. O como establecía una decisión de la Rota romana en 1380: «Papa est tamquam reipublicae pater, habet liberam bonorum dispositionem et potestatem patronum laicum exheredandi», *Decisiones Rotae Romanae* (ed. 1512), fol. 13 ra. La flexibilidad de este concepto condujo a numerosas aplicaciones, aunque no siempre perceptibles de primera impresión. Cf. Celestino III cuando hacía de la *utilitas publica* el criterio según el cual permitía cambiar el valor de su moneda al rey Alfonso de Aragón; vid. P. Kehr, *P. U. in Spanien*, i (Catalonia), 539, núm. 238.

<sup>28</sup> 2 Tim. ii. 2.

<sup>29</sup> Por ejemplo, la liberación de un aspirante a clérigo por sus defectos físicos era, en efecto, consecuencia de su idoneidad.

<sup>30</sup> El concepto de *justitia* dentro de una sociedad cristiana no corresponde necesariamente a la *justitia* de una sociedad musulmana, marxista o liberal.

<sup>31</sup> D. P., 26. El modelo sobre el que se basa esta concepción, el Dictatus de Avranche, decía lo siguiente: «Qui decretis sedis apostolicae non consenserit, hereticus censendus est.»

<sup>32</sup> *Cod. Just.*, I, xiv. 12.

<sup>33</sup> También este aspecto aparece con toda la claridad deseable en la *Prima Clementis*, cap. 57.

<sup>34</sup> Graciano, evidentemente aplicando el criterio de Justiniano, dijo lo siguiente: «Romana ecclesia *jus et auctoritatem* sacris canonibus impertitur», D. p. c. 16, XXV. i. Justiniano había dicho: «Ex nobis eis *i.e.* los trabajos de los jurisconsultos romanos/ *impertietur auctoritas*», *Cod.* I. xvii. I. 6.

<sup>35</sup> Esta tesis de la *superioritas* que, en última instancia, se basaba en la idea de *majoritas* (= *majestas*), implicaba que el Papa —y, además, *mutatis mutandi* el rey— estaban en una posición «más alta», lo cual implicaba a su vez el mismo concepto de «súb-dito» (*Unter-tan*) cuyo deber era de obediencia hacia el «superior» (*Obrigkeit*). Por lo tanto, era perfectamente correcto que aquellos importantes decretos papales, referidos a la posición relativa del Papa y del emperador, estuvieran en los libros de derecho canónico oficiales bajo el título: «De *majoritate et obedientia*». Para más detalles, vid. W. Ullmann, «Der Souveränitätsgedanke in den ma. Krönungsordines», en *Festschrift f. P. E. Schramm* (Wiesbaden, 1964), i. 72 y ss., esp. 76 y nota 22, 85 n. 53.

<sup>36</sup> *Rayn.* xxv. 246.

<sup>37</sup> Vid. *Reg.* vi. 163 dirigido a Felipe II: «Respondisti quod de jure feudi et homine tuo stare mandato sedis apostolicae vel iudicio non teneris, et quod nihil

ad nos pertinet de negotio quod vertitur inter reges... mirati sumus non modicum (1) et turbati...» Vid. además la decretal anterior *Novus ille* en X; II. i. 13, contra el cual se manifestaba Felipe.

<sup>38</sup> A pesar de que en VI: I. ii. I. Bonifacio III había acuñado esta expresión —licet Romanus pontifex jura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere...— el modelo de tal afirmación era, evidentemente, el decreto imperial de Honorio y Teodosio que figura en el *Cod. Just.*, VI. xxiii. 19: «...toto jure quod in nostris est scribitis constitutum».

<sup>39</sup> Graciano, XXV. i. 6.

<sup>40</sup> *D. P.*, 7; cf. también *Reg.* ii. 67: «Semper licuit semperque licebit.»

<sup>41</sup> *Cod. Just.*, I. xiv. 12. Cf.: Ya Nicolás I había dicho que la Iglesia romana posee el poder «in tota Christi ecclesia leges ponere».

<sup>42</sup> Otro ejemplo lo tenemos en Gregorio IX: «*Indignum se gratia Dux Bosniae constituens, quam in eo circa ipsum clementia Dei decerat...*» Th. Ripoll, *Bull. Ord. Praed.*, i. núm. 197.

<sup>43</sup> *Reg.* vii. 14 a, p. 487. La posibilidad de que Gregorio I haya servido de modelo no debe descartarse. Cf. su *Homil.*, hom. ii, cap. 26, núm. 5 (*P. L.*, lxxvi. 1200): «Hac ligandi et solvendi potestate se privet, qui hanc pro suis voluntatibus, et non pro subjectorum meritis [moribus?] exercet.»

<sup>44</sup> Estos principios tuvieron vigencia por todo el período medieval hasta Enrique VIII e Isabel. La asignación de las «islas» (las Américas) recién descubiertas al rey Fernando por Alejandro VI es un ejemplo más de transferencia de la propiedad. Cf. además *infra*, p. 81.

<sup>45</sup> La primera excomunión (episcopal) llevada a cabo contra un rey, la hizo el obispo Germanus contra el rey Cheriberto (567); vid. P. Hinschius, *Kirchenrecht*, iv. 842, n. 2, y para el siglo ix, *ibid.*, v. 301.

<sup>46</sup> Graciano, XXIII. v. 47. (Urbano II.)

<sup>47</sup> Después de todo, Enrique IV no había sido excomulgado por ningún «crimen religioso». Entre las condiciones que se le exigían para su reconciliación con el papa, Alberto de Wittelsbach tuvo que abjurar «damnatam assertionem, quae dannabiliter asserit» que el emperador pudiera deponer al Papa y sustituirlo por otro pontífice: Rayn. xxv. 571. Tal cosa, en efecto, fue admitida por su padre como herejía: *ibid.*, 70.

<sup>48</sup> Alejandro III en *P. L.*, cc. 707. Este aislamiento social era llamado muerte civil.

<sup>49</sup> El principio dependía, por supuesto, en la posición atribuida a San Pedro; cf. además, *supra*, n. 6. Grosseteste sostenía que los obispos recibían su poder «per domini papae mediationem», cit. en *P. G.*, p. 443, n. 4 y *M. P.*, p. 645, n. 142 (con material adicional); además, cf. Enrique de Gante, *Quodlib* (ed. de Venecia, 1608), ix, 22: el poder episcopal «a Deo mediante Papa». Además cf. Clemente III en *P. L.*, cciv. 1385.

<sup>50</sup> León I, Ep. 7: «in consortium nostrae sollicitudinis vos advocamus.» En consecuencia, la transferencia de un obispo de una sede episcopal a otra no podía ser llevada a cabo más que por el Papa. Esto se remonta a Pseudo-Isidoro, cf. Graciano, VII. i. 34 y ss. en donde encontramos la mayoría de los pasajes más relevantes, incluso la alegoría del matrimonio del obispo con su diócesis. Tal teoría se convirtió en principio de aplicación práctica en manos de Gregorio VII, quien hizo de la *necessitas* el criterio para dicha transferencia a éste; Inocencio III añadió el criterio de la *utilitas*, X: I. vii. 3; como la relación entre el obispo y su diócesis era semejante al vínculo matrimonial, solo el Papa tenía autoridad para disolverlo: «Non enim homo, sed Deus separat, quos Romanus pontifex, qui non puri hominis, sed veri Dei vicem gerit, in terris ecclesiarum necessitate vel utilitate pensata... dissolvit.»

<sup>51</sup> El derecho que poseía el Papa de deponer a los obispos comenzó a ejercerse durante el período de Hildebrando (vid. Hinschius, *op. cit.*, ii. 541 y ss.). La elección concedía al candidato elegido un *jus ad rem* sin poder jurisdiccional, obtenible únicamente mediante la confirmación papal. Vid. X: I. vi. 15 (en Celestino III se observa una distinción clara entre *ordo* y *jurisdictio*) y VI: I. vi. 5. El período dentro del

cual había de conferirse la confirmación se fijaba en tres meses (VI: I. vi. 6). Solo en ciertos casos fuera de Italia y, por elección unánime, podía ejercer la jurisdicción *interim* el candidato antes de la confirmación papal: X: I. vi. 44. Los efectos de la confirmación se traducían en el hecho de que el candidato poseía en lo sucesivo un *jus in re*, a pesar de que aún le faltara la consagración. Poseer la jurisdicción como oficio eclesiástico sin el *ordo*, era un principio del derecho canónico.

<sup>52</sup> En relación con los principios fundamentales, cf. W. Ullmann, Introducción Histórica a H. C. Lea, *The Inquisition of the Middle Ages*, repr. (Londres, 1962), pp. 11-51; y para las raíces jurídicas romanas del concepto de herejía como crimen público, vid. idem., «The significance of Innocent III's decretal *Vergentis*», en *Etudes... dédiées a G. Le Bras* (París, 1965).

<sup>53</sup> La consideración papal con respecto a este pasaje —derivado, en efecto, de la concepción petrinológica, vid. *infra*, p. 96—, condujo a la imposibilidad de que el Papa dijera que ninguno de sus predecesores había errado alguna vez, ya que ello se hubiera interpretado como si el propio San Pedro se hubiera pronunciado errónea o correctamente. Además de Pseudo-Isidoro (Hinschius, p. 179) quien decía que la Iglesia romana «numquam errasse probabitur», o Gregorio VII (en *D. P.*, 22), vid. la afirmación del papa Agato en el siglo vii, en *P. G.*, p. 201, n. 2 y *M. P.*, p. 295, n. 51.

<sup>54</sup> Vid. *supra*, p. 75.

<sup>55</sup> *P. L.*, clxiii. 108. La entrada en el *coeleste regnum*, se prometía a todos aquellos que cayesen combatiendo a los paganos [Graciano, XXIII, v. 46 (Nicolás I)] Vid. además Gregorio VII, *Reg.* vi. 10, 14; vii. 14 a.

<sup>56</sup> Isidoro, *Sent.* iii. 51, núm. 4 (*P. L.*, lxxxiii. 723) incorporado también en Graciano, XXIII. v. 20.

<sup>57</sup> La legislación más importante está en X: v. vii. 9 y ss.

<sup>58</sup> Vid. *infra*, p. 206.

<sup>59</sup> Inocencio III en X: cit. cap. 10. Aquellos que, a sabiendas, proporcionarán a un hereje o a sus secuaces enterramiento cristiano, tenían que exhumar públicamente el cuerpo con sus propias manos para librarse de la excomunión; VI: v. ii. 2.

<sup>60</sup> Vid. VI: v. ii. 18.

<sup>61</sup> Rayn. xxv. 560 y s.

<sup>62</sup> Alejandro VI en VI: v (De hereticis), ii. 2. El modelo tiene que haber sido el *Cod. Just.* I. i. 4: «Nemo clericus vel militaris vel alterius cuiuslibet conditionis de fide christiana publice... tractate conetur.»

<sup>63</sup> *Reg.* vii. I.

<sup>64</sup> Rayn. xxv. 509. Dos años después, Inocencio VI escribía al clero y al pueblo de Philadelphia, en Asia Menor (hoy Ala-shehr), quienes habían invocado su ayuda contra los turcos, en términos semejantes, *ibid.*, 557. Este mismo Papa escribió al emperador de Constantinopla en el mismo sentido, *ibid.*, 559. Algunas veces la ayuda temporal se llevaba a cabo en forma de pagos en dinero con el objeto de aliviar la pobreza: Benedicto XII pagó a los armenios 10.000 florines en oro del tesoro papal (*ibid.*, 76), medida esta que recuerda otras similares tomadas en la actualidad.

<sup>65</sup> En su carta a Otocar de Bohemia se manifiesta el mismo tema de la *gratia* papal. Vid. *Reg.* vii. 49.

<sup>66</sup> En efecto, lo valioso de la confirmación de la posesión del rey por parte del Papa puede comprobarse en la tentativa del rey Sverre de Noruega por obtener (según Inocencio III) un Privilegium otorgado por Celestino III; *Reg.* i. 382.

<sup>67</sup> *B. R.*, iv. 65 (16); cf. también Rymer, i-ii. 632, donde se ve que el Papa operaba basado en la tesis de la transferencia del reino al hijo del rey de Francia.

<sup>68</sup> Rayn. xxii. 518. El Papa también hacía referencia a las sospechas de consanguinidad. Si el proyectado matrimonio se llevaba a efecto, Eduardo I hubiera sido calificado de *odiosus*, *ibid.* (sobre el particular, vid. F. M. Powicke, *The 13th century*, pp. 257-8).

<sup>69</sup> Honorio III, *Reg.* núm. 1912, tratado entre Andreas de Hungría y León de Armenia; Inocencio IV, *Reg.* núm. 638; Urbano IV, *Reg.* núm. 766, tratado entre Luis IX y el rey y los barones de Inglaterra, el cual empieza: *Exultantes in plenitudine*, y núm. 770. (Sobre el particular, vid. F. M. Powicke, *Henry III*, p. 453).



<sup>70</sup> Intervención de Martín IV sobre los venecianos con el objeto de poner fin a los tratados comerciales con Guido de Montefeltro, A. Theiner, *Cod. diplom. s. sedis* (Roma, 1861), i. 254, núm. 402.

<sup>71</sup> Cf. e. g. intervención de Gregorio IX entre los reyes de Inglaterra y Escocia: A. Theiner, *Mon. Hib.*, núms. 87 y ss.

<sup>72</sup> Cf. intervención de Honorio III para lograr que el Dogo de Venecia rompiera relaciones con Cremona; vid. E. Winkelmann en *Gött. Gel. Anz.*, 1874, fasc. 6, p. 168; la intervención de Martín IV entre el Dogo y la Comuna de Venecia para pedirles que no comprasen sal a Guido de Montefeltro (A. Theiner, *Cod. Diplom.*, cit., i. 253, núm. 399); el llamado Urbano IV (*Reg.*, núm. 279) a los florentinos, quienes, a menos que obedecieran las órdenes papales, no podrían comerciar paños ni con los vecinos ni con el resto de los italianos, so pena de excomunión.

<sup>73</sup> Urbano IV, *Reg.*, núms. 772 y 779; 10.000 marcos de plata.

<sup>74</sup> Vid. Alejandro IV en Mathew Paris, *Chron. Maj.* (R. S.), v. 565-7.

<sup>75</sup> Orden de Inocencio III al obispo de Langres (*Reg.* xv. 118) en caso de que alguien se presentara como obispo falso; orden similar enviada al arzobispo de Lund, *Reg.* xvi. 10, en el caso de que alguien se presentara presumiendo ser un legado papal. Apparently, las prisiones eran episcopales.

<sup>76</sup> Censura eclesiástica enviada por Inocencio III al obispo de Uzès, *Reg.* xiv. 39.

<sup>77</sup> Encíclica de Gregorio VIII (1187) en *Compilatio Prima*, III, i. 9.

<sup>78</sup> Cf. e. g. el permiso dado por Inocencio III a Pedro de Aragón (*Reg.* viii. 94); permiso dado por Honorio III a Waldemar de Dinamarca (*Reg.* núm. 1638), relativa a ciertos territorios en Estonia; permiso dado por Inocencio IV a Daniel, rey de Rusia (*Reg.* núm. 3221); permiso dado por Alejandro IV al rey Mindowe permitiéndole mantener sus territorios rusos (*Reg.* núm. 264). Para las relaciones entre Inocencio IV y el rey ruso Daniel, cf. A. V. Soloviev, *Corona Regni*, ed. M. Hellmann (Weimar, 1961), 186 y ss.

<sup>79</sup> Como las que despachó Martín IV a Ancona, que estaba dentro del estado papal; se enviaron «armatas galeas» con toda rapidez a Carlos de Anjou, contra Pedro de Aragón; vid. Ant. Muretus, *PP. RR. Epp. XXX* (Roma, 1757), núm. XIV.

<sup>80</sup> Por ejemplo, la «cruzada» de Gregorio IX contra los campesinos de Stedinger (*Reg.* núm. 1.402); el llamado de Inocencio IV al arzobispo de Lund (*Reg.* núm. 1.090), para ver si el rey Eric de Dinamarca podía proceder contra los paganos sin estorbo ni obstáculo.

<sup>81</sup> Como se lo negó Gregorio IX a la reina Rusudes de Georgia, quien había pedido ayuda armada al Papa (Rayn. xxi. 225); «Igitur desinite admirare si contra dictos Tartaros ecclesiæ Romanæ exercitus in vestrum non venit auxilium, quia id interpositorum Sarracenorum, quos in Syria expugnari mandavimus, prohibuisset improbitas.»

<sup>82</sup> Como hizo por ejemplo, Honorio III (*Reg.* núm. 173); o Clemente IV al dirigirse a los arzobispos de Bremen y Maguncia con respecto a los seguidores de Conradin (B. R., iii. 765 y ss.).

<sup>83</sup> Como cuando Inocencio III se dirigió al episcopado noruego con el objeto de excomulgar a todos los que pretendieran seguir a Sverre (*Reg.* i. 382); igual sucedió cuando el Papa se dirigió a los ciudadanos de Marsella que seguían a Roncelín (*Reg.* xiv. 40; cf. también Rayn. xx. 284).

<sup>84</sup> Como hizo Urbano IV en VI: v. ii. 9; antes de él, la lex 37 de Inocencio IV, B. R., iii. 558: los *loci domini*, etc. tenían que ser presionados por censuras eclesiásticas para que se cambiara el estatuto ofensivo.

<sup>85</sup> Como las dadas por Inocencio IV, *Reg.* núm. 6.297 al arzobispo de Cashel, con el fin de abolir la *iniquas consuetudines* introducida por los ingleses. Cf. con Honorio III, *Reg.* 2.602, 2.606.

<sup>86</sup> Decretos del Cuarto Concilio Laterano, cap. 68, en X: v. vi. 15.

<sup>87</sup> Cap. cit.

<sup>88</sup> Concilio Laterano, cap. 69; Gregorio IX en X: v. vi. 18.

<sup>89</sup> Gregorio IX (en Th. Ripoll, *Bull. Ord. Praed.*, i. 105, núm. 189, 9 de junio de 1239) se dirigió a los arzobispos de Francia con el fin de secuestrar los libros

de los judíos, mientras éstos estuvieran en las sinagogas, la mañana del 10 de marzo de 1240 («primo sabbato quadragesime proximo venturae mane quando Judei in synagogis conveniunt»); además, cf. *id.*, *ibid.*, núm. 192: Los frailes, con la ayuda del brazo secular de la Iglesia compelian a los judíos «ad exhibendos omnes suos libros», y quemaban los libros erróneos; el Papa exigió una explicación sobre estas acciones especiales que se habían tomado; cf. también, cuando Inocencio IV se dirigió a Luis IX, en relación con las quemas públicas (B. R., iii. 508 y s.). Este mismo Papa se dirigió al arzobispo de Vienne (*Reg.* núm. 6.980) autorizándolo a expulsar a los judíos de su diócesis en vista de que no observaban lo contenido en los estatutos dirigidos a ellos por el papado.

<sup>90</sup> Cf. Inocencio III en *Reg.* xv. 118 (= X: v. vi. 14): como último recurso, se prohibía a los cristianos, bajo pena de censura eclesiástica, tener relaciones comerciales con los judíos.

### *Evaluación de los principios papales*

Quizá estas medidas y manifestaciones suenen un tanto extrañas a los investigadores de hoy. Es posible que hasta provoquen una reacción que impida la apreciación correcta de los principios en cuestión. Tal apreciación, sin embargo, debe tomar en cuenta varios factores. Primero: que no había aparecido aún el concepto moderno del Estado (si por él entendemos un cuerpo o una sociedad que en la esfera pública posee poderes independientes, originarios y característicos, y funciona plenamente sobre sus propias premisas, máximas y fines). Además sería incorrecto afirmar que la Iglesia, en tanto que unión de todos los fieles, tanto clérigos como laicos, constituyera un Estado en la Edad Media, ya que, como hemos intentado explicar, uno de los principios papales más importantes era precisamente que la Iglesia había sido confiada al Papa, lo cual significaba que no poseía derechos autónomos y autógenos. Tal principio, por supuesto, estaba fuertemente vinculado con las premisas teocráticas, y su fuerza era de idéntica efectividad en la esfera del reino. De haber podido aplicarse el concepto de Estado en la Edad Media, ello solo hubiera sido posible con respecto al Papa mismo: solo él era *superior*, soberano —dentro de la terminología moderna—, porque estaba situado *sobre* la sociedad de los fieles, sus súbditos, y no era miembro de la Iglesia. En virtud de que Pedro (=Papa) formaba un *consortium potentiae* con Cristo y de que esa asociación constituía, jurídicamente hablando, una sociedad, el Papa era una persona jurídica (no solo natural) o una corporación singular (*corporation sole*)<sup>1</sup>. Como tal, estaba indudablemente por encima de la Iglesia y era su monarca supremo. Dentro de este esquema, pues, no podía concebirse ninguna «soberanía» del príncipe secular: este no era independiente, sus leyes estaban sujetas a anulación, sus prisioneros podían ser liberados por una orden papal, etc. Las manifestaciones del gobierno papal en acción constituyen el *status* monárquico del Papa y muestran claramente la falta de ese *status* en los príncipes seculares.

Segundo: sería totalmente erróneo pensar que estos principios hubieran sido impuestos, por así decirlo, a reyes y príncipes. Más bien eran ellos mismos quienes, con regular frecuencia, consultaban al Papa para emitir

algún decreto o privilegio, ordenar una campaña, confirmar una frontera territorial, ordenar al episcopado la excomunión de sus adversarios, y así por el estilo. Era frecuente que los príncipes débiles o aquellos cuyos gobiernos vacilaran sobre sus fundamentos, o cuyos derechos estuviesen en discusión, solicitaran la intervención del Papa en forma de indicaciones sobre las medidas a tomar por cada uno de ellos. El gobierno papal podría mostrar grandemente cómo muchos de estos principios aplicados por el papado, lejos de haber sido impuestos, eran aceptados *au fond* por los príncipes medievales. No obstante, en este sentido no debe olvidarse el valor de precedencia de estas medidas papales, las cuales eran cuidadosamente archivadas en la memoria del papado, es decir, en los Registros, los que señalaban la pauta para tomar medidas similares en el futuro.

Tercero: las medidas adoptadas no podían ser combatidas eficazmente por aquellos príncipes seculares que estuvieran ansiosos de afianzar su *status* teocrático. Para tomar un ejemplo obvio: si el rey francés había adoptado en sus promesas de coronación el famoso decreto del Cuarto Concilio Laterano y jurado exterminar a los herejes, tenía pocos motivos para objetar la orden papal de quemar libros judíos o heréticos. Lo que el Papa hacía era simplemente emitir regulaciones detalladas que coincidían con el decreto básico que el rey había jurado sostener. Como observaremos luego, el gobierno teocrático real se basaba exactamente en la misma concepción descendente y su derecho era el mismo del papado. Dentro de este marco, la oposición no ofrecía ninguna garantía de éxito: por el contrario, solo hubiera debilitado la propia posición teocrática del rey.

Cuarto: sería difícil aislar cualquier medida papal que no hubiera sido tomada —al menos así se aducía— para fomentar el bienestar de la Iglesia. Cuando el Papa prohibía a los venecianos y a todos los italianos comerciar con los florentinos, a menos que estos cumplieran las órdenes papales en el plazo de un mes; cuando ordenaba a los súbditos de un rey que no le obedecieran más; cuando prohibía a un rey dar a su hija como esposa al hijo de un rey depuesto, cuando hacía esto o lo otro, la razón fundamental, en uno u otro caso, la constituía siempre el desconocimiento de alguna orden papal, a consecuencia de lo cual se veía amenazado el gobierno efectivo de la comunidad de la Iglesia y, por tanto, su unidad. Y en última instancia allí estaba el concepto de *peccatum* que autorizaba al Papa a emitir estos decretos: desde el punto de vista gubernamental, poseía la capacidad para emplear el derecho, y derecho significaba y significa norma reguladora de la conducta. ¿Qué clase de institución gubernamental podía ser esta, si condonaba el desconocimiento de sus propios decretos?, ¿si no insistiera en su observancia?, ¿si permitiera el desconocimiento de sus propios principios arropándolo con el lenguaje jurídico? ¿Puede realmente sorprender que, sobre estas premisas, la sola negación del Papa de los derechos para emitir un decreto o una ley constitucional expusiera al impugnador al cargo de herejía? Creer en la imposibilidad de que el Papa hiciera esta u otra ley era, en sí mismo, una herejía<sup>2</sup>. Los decretos fijaban la conducta que, una vez prescrita, era sostenida como la más recta para la obtención

del fin eventual, tanto de los cristianos individuales como de la totalidad de la sociedad cristiana. Los papas medievales no hubieran considerado que habían cumplido con sus obligaciones, si hubieran dejado pasar impunemente el desconocimiento de sus propias leyes. Cualquier decreto gubernamental prescribe una conducta y su desconocimiento implica una sanción. Esto era precisamente lo que hacían las disposiciones papales. Dentro del marco teocéntrico incuestionable, la autoridad para llevar a cabo tales medidas no podía ser puesta en duda. Por lo que sí valdría la pena preguntarse es por la prudencia de actuar en esta forma, pero tal consideración se sale del marco del presente trabajo. El derecho a hacer uso del poder y la prudencia de hacerlo no son la misma cosa.

No obstante, una evaluación realista de los principios papales de gobierno tiene que enfrentarse a la pregunta sobre la legitimidad de cualquier oposición a ellos. ¿Cuáles eran los medios legítimos capaces de lograr que el Papa, en virtud de su *status* monárquico, señalara una conducta para el bien de la sociedad que le había sido encomendada? ¿Existía alguna autoridad que pudiera obstaculizar legítimamente la plenitud de poder? Esa pregunta revela una contradicción en sí misma. La sola apelación a un concilio general era considerada como un serio desconocimiento de la plenitud de poder del Papa, ya que en esta forma se evocaba la imagen de la Iglesia como portadora del poder originario. ¿Y quién —al menos legítimamente— estaba autorizado para convocar un concilio general? Nadie más que el Papa. Sobre las premisas aceptadas no había posibilidad legítima de limitar su poder. La perspectiva descendente no permite ningún medio de restringir el poder del monarca. La afirmación de que el Papa no podía ser juzgado por nadie era simplemente la expresión medieval de su soberanía. Por otra parte, el carácter totalitario de la autoridad petrina hacía imposible que el mismo Papa pudiera limitar el ámbito de su autoridad. Si no descaba ser infiel a su propia vocación, no poseía los medios para restringir el contenido de su oficio: el Papa no podía cambiar o limitar los poderes petrinus de atar y desatar en relación con personas o cosas particulares.

La oposición al Papa no podía ser concebida desde los principios papales, sino desde fuera de ellos. Así el intento de limitar el poder del Papa por «medios» constitucionales estaba destinado al fracaso, porque constitucionalmente no había ningún órgano que pudiera obstaculizar la plenitud de poder papal. Sin embargo, no escasearon tales intentos. Alarmados por la manera en que se ejercía la plenitud de poder en la práctica, los cardenales acudieron a la treta de los llamados pactos electorales. Es decir, acordaban entre ellos, y reforzaban su acuerdo con un juramento solemne, que el elegido obraría de acuerdo con las restricciones —generalmente expresadas en una lista de puntos específicos— que ellos mismos habían impuesto. Tal arreglo tenía un aspecto muy semejante al de la forma oligárquica de gobierno, en la que los cardenales y el Papa constituían el centro de la decisión, lo cual venía a ser una desviación radical del principio monárquico tradicional. Más aún, tales pactos electorales revelaban también

las tensiones latentes que existían entre el Papa y los cardenales, y se los consideraba, en efecto, como instrumentos para abolir la monarquía papal<sup>3</sup>. Mostraban además que el colegio de cardenales no pensaba ya en la elección para el papado de nadie que no fuera cardenal, ya que como ningún extraño había tenido participación en dichos pactos no podía estar ligado por ellos. A pesar de la frecuencia con que se hacían tales pactos electorales, demostraron no poseer ninguna importancia, ya que luego ningún Papa se ocupaba de respetarlos, argumentando que el juramento lo habían hecho siendo cardenales, y que ahora su *status* era diferente. A pesar del trabajo, energía y pensamiento dispensados en la elaboración de dichos pactos, ningún colegio de cardenales pudo invocarlos con éxito contra ningún Papa. Si se quiere calibrar en su totalidad la fuerza constitucional del papado, no debe olvidarse que, ante todo, los cardenales eran juristas de primera categoría: pero ni siquiera ellos fueron capaces de hallar los medios para limitar «constitucionalmente» el poder del Papa; por tanto, debe perdonársenos si después de esto dudamos de que quedara alguna otra posibilidad de hacerlo.

Si bien cualquier limitación del oficio papal era, constitucionalmente, una contradicción y la negación del origen ancestral del Papa, asimismo los intentos ideológicos o doctrinales que se hicieron con el objeto de limitar el ámbito del ejercicio de los poderes petrinos demostraron ser —y por razones similares— igualmente inútiles. En su interés por esta oposición doctrinaria, varios escritores, especialmente del ámbito real, no negaban, indudablemente, la totalidad de los poderes otorgados a Pedro por Cristo, pero sostenían que dicha totalidad se refería solo a las llamadas cosas espirituales: las cosas «temporales» no estaban comprendidas en la comisión. Tales objeciones conducían —quizá sin reconocerlo expresamente— al principio de que lo «temporal» posee una esfera que le es propia, con un valor y, por tanto, un derecho que le son propios. Pero esto era precisamente lo que el papado, basado en fundamentos tan excelentes como lo eran los paulinos (I Cor. vi. 3), se negaba a aceptar. Lo que los opositores tenían que haber hecho —siempre sobre los supuestos de la común base cristocéntrica— era, primeramente, establecer cuáles eran los elementos constitutivos de lo «temporal» para hacer clara y neta la diferencia con lo «espiritual». Pero, en sus numerosas discusiones sobre el particular, la doctrina papal influyó, ciertamente, tanto sobre ellos que ni siquiera volvieron sobre el criterio paulino de tal distinción<sup>4</sup>. En efecto, antes del impacto producido por la influencia aristotélica es imposible hallar ninguna definición de lo «temporal», y aunque se hubieran descubierto los límites entre lo temporal y lo espiritual, hubiera seguido vigente el problema: ¿a quién tocaba fijar esa línea de demarcación? En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, los opositores tenían que haber mostrado la manera de coordinar con el principio de totalidad sus postulados acerca del carácter autónomo de lo temporal. Ambos cometidos hubieran sido de una importancia esencial. Pero, por supuesto, dependían grandemente de la interpretación de la Biblia, y entonces, ¿quién estaba más autorizado para

interpretarla exacta y dignamente: el Papa, en virtud de la preeminencia de sus enseñanzas; el escritor o el rey, aislados, haciéndolo con *insufficiens scientia*? No sería del todo incorrecto decir que dentro de una sociedad totalmente cristocéntrica las tentativas que se hacían para separar ambas esferas, es decir, para encontrar un criterio eficaz y efectivo para lo temporal y lo espiritual, eran simples ejercicios de gimnasia mental.

En efecto, estas objeciones —notables durante y después de la Querrela de las Investiduras— fueron las que dieron al papado conciencia de su *status* y las que lo habían forzado a reflexionar acerca de estas cosas. Tal desafío daba frecuentemente lugar a que el papado emitiera algún juicio capaz de irritar los oídos de sus contemporáneos y de originar, aun en nuestros días, una especie de reacción, si no un tanto acusatoria, al menos muy cargada de contenido emocional. Al intentar analizar los numerosos juicios emitidos por el papado medieval con respecto a la totalidad de sus poderes, tendríamos que señalar un hecho común, cual es el interés del papado en el bienestar de la sociedad cristiana a él confiada, desde el punto de vista de los fines, del *telos* de dicha sociedad. Es probable que este interés o apreciación de lo que los papas consideraban elementos esenciales haya sido equivocado o mal comprendido, pero ello se sale de nuestro interés. Lo que interesa señalar es que el papado tuvo relación con lo temporal, con la materia, con lo corpóreo, porque se consideraba que ello contribuía a la realización de un fin del que el mismo papado se consideraba responsable. Como hemos dicho antes, según el razonamiento papal, lo «temporal» no poseía un valor autónomo, y solo existía como medio para obtener un fin<sup>5</sup>. La antítesis metafórica entre el *anima* y el *corpus* vino a obtener su expresión más clara, precisamente en el seno de la reacción a este desafío.

Esta vieja antítesis estaba llamada a coincidir con una concepción igualmente antigua y profundamente cristiana, cual es la idea acerca del derecho y de lo justo en la forma determinada por Cristo y otorgada a San Pedro. Si volvemos sobre la consideración de los efectos del bautismo, que transformaba en cristiano al hombre natural, y en virtud del cual su modo de vida no iba a ser ya determinado por los dictados de la naturaleza, sino por los derivados de su pertenencia a la cristiandad, quizá podamos comprender que en esta antítesis alegórica el *anima* expresaba la suma total de esas máximas, principios y reglas contenidos en lo que sostenía que era el orden cristiano de vida. Estas máximas y reglas eran el medio a través del cual el cristiano podía alcanzar sus fines, y, por su significación y definición, estaban orientadas hacia la salvación y no hacia los fines meramente corporales (*corporalia*). Los *corporalia* —*visibilia* en el lenguaje paulino y *temporalia* en la terminología común— eran guiados o dirigidos por los *spiritualia*. La antítesis de *anima* y *corpus* no solo expresaba el contraste entre la mente y la materia y el predominio de la primera, sino también, y quizá en mayor medida, el principio de que las formas actuales de vida estaban determinadas por la idea de lo justo, establecida —al menos eso se creía— por el mismo Cristo. El concepto de *anima* servía para designar

la suma total de preceptos contenidos en la idea de *justitia*, es decir, en la idea de la vida buena determinada por Cristo. Y como la vida solo era concebible dentro de las categorías de espacio y tiempo, las normas de *justitia* tenían necesariamente que referirse a la vida temporal de los cristianos en este mundo, porque, como hemos visto, se consideraba que la vida temporal en esta tierra constituía el único medio para obtener la vida en el otro mundo.

Sería conveniente, no obstante, no olvidar que esta antítesis de *anima* y *corpus* no era de acuñación medieval, sino más bien un legado que los primeros tiempos de la cristiandad habían hecho a la Edad Media. Esta yuxtaposición antitética se remonta a las Constituciones de los Apóstoles, las cuales declaraban —a pesar de que se referían principalmente al poder episcopal— que el rey gobernaba sobre los cuerpos debido a lo esencialmente terrenal de sus poderes de atar y desatar, en tanto que los obispos gobernaban en la tierra sobre ambos, alma y cuerpo, con poder celestial<sup>6</sup>.

*Ille quidem qui diadema portat, rex corporis solius regnat, super terram solum solvens et ligans; episcopus autem et animae et corporis regnat, ligans et solvens super terram celesti potestate. Magna enim et celestis et deifica data est ei potestas: episcopum ergo diligite ut patrem, timeate sicuti regem, honorate ut Deum<sup>7</sup>.*

Es difícil señalar ningún cambio a esta afirmación tan importante en la siguiente declaración de Inocencio III:

*principibus datur potestas in terris, sacerdotibus autem tribuitur et in coelis, illis solummodo super corpora, istis etiam super animas,*

o a la afirmación de Gregorio IX, quien sostenía que el Papa no solo poseía *animarum imperium*, sino también *rerum et corporum principatum* en todo el mundo<sup>8</sup>. Tales afirmaciones dieron expresión sucinta al antiguo criterio, determinado claramente desde mucho antes que los primeros principios de gobierno papal hubieran comenzado a ser una realidad operante.

Si tomamos ahora en consideración los efectos automáticos que producían los poderes petrinus, las conclusiones que esbozó el papado medieval parecen por sí mismas más que evidentes. Podemos decir que al *anima* se la consideraba como la *Rechtsidee*<sup>9</sup> permanente, cuyos contenidos determinaba el mismo Cristo, es decir, la idea del derecho y de lo justo, la idea de *justitia*<sup>10</sup>, en relación con la *respublica christiana*. El papado medieval había elaborado, profundizado y aplicado sus principios de gobierno y derecho sobre la base de esta teología jurídica, que, a falta de un nombre mejor, podemos llamar petrinología<sup>11</sup>. El apelativo de *sedes justitiae* aplicado a la Iglesia romana, así como su función de tal y las conclusiones derivadas de ello se hacen comprensibles a la luz de estos supuestos. Desde el punto de vista del gobierno, el *anima* expresaba las ideas del derecho y de lo justo que gobernaban el *corpus* (*Christi*). Esta significación se ex-

presa en la constante comparación del *anima* con el sacerdocio y del *corpus* con los laicos representados en el rey. Encuentra una excelente confirmación en el juicio cien veces repetido de que así como el alma gobierna al cuerpo, el sacerdocio gobierna al rey, porque solo por medio del derecho —atribuible en última instancia a Cristo mismo— puede este cuerpo orientarse hacia sus fines. El «alma» del cuerpo político cristiano, es decir, de la Iglesia, era el derecho, que podía ser elaborado solamente por quienes estuvieran calificados para ello, por quienes poseyeran tanto el *sensum Christi* como el *vices Christi*. Estas eran, en resumen, las características del sistema hierocrático papal.

La concepción petrinológica acerca de las funciones y poderes del Papa pareciera ser la base auténtica, el fundamento, del papado mismo. Los argumentos deducidos de ella no solo eran perfectamente lógicos, sino que además armonizaban perfectamente con el período medieval cristocéntrico. Sobre todo, la concepción del derecho, que se basaba en estos supuestos petrinológicos, no podía ser superada en excelencia, ya que en última instancia el derecho papal era considerado como próximo a la divinidad. Este principio figuraba en el contenido de uno de los cánones de Graciano, donde se sostenía que los trasgresores de los cánones eran culpables de blasfemia debido a que estos habían sido elaborados *instinctu et dono spiritus sancti*<sup>12</sup>. No obstante, contemplado desde este ángulo histórico y dogmático pareciera que tal pensamiento, atribuido a Dámaso, constituye la cristianización de la antigua afirmación de que «el derecho es un don divino». La concepción papal de que los juicios, veredictos y decretos del Papa eran dictados *auctoritate* o *judicio omnipotentis Dei* era la realización concreta de este antiguo criterio. Si se da la debida consideración al aspecto petrinológico, no resulta difícil, indudablemente, comprender la incorporación de esta tesis al cuerpo de los principios papales de gobierno.

Nos hallamos aquí ante el tema indudablemente único de la fe como último depositario del derecho en sí. Solo la fe posibilitaba la existencia y el funcionamiento de la institución papal, ya que sin fe en la eficacia de los poderes petrinus dicha institución cae por su propia base: la fe de la Edad Media europea posibilitaba la asunción de la posición dirigente por parte del papado; esta misma fe hacía aceptar como vinculatorios los mandatos de los papas medievales; era ella la que daba lugar a la existencia del rey teocrático que, por una parte, respaldaba poderosamente la concepción política papal, a pesar de que, por otra, la combatía duramente. Pero esta fe no era algo que, por así decirlo, se impusiera desde afuera o desde arriba: lo cierto era lo contrario<sup>13</sup>. En lo que hay que insistir, cuando se considera la eficacia del gobierno y del derecho papales, es en el hecho de que aquí encuentra su aplicación concreta el antiguo precepto (ciceroniano) de que para que el derecho sea efectivo debe contar con el consentimiento de aquellos a quienes se les va a aplicar, y aquí la fe viene a ocupar el lugar del consentimiento ciceroniano. La existencia de la fe cristiana medieval es uno de los hechos más sorprendentes de la historia del derecho: la fe en la divinidad de la institución dio origen al derecho de la

misma institución que, a su vez, regulaba a dicha fe<sup>14</sup>. He aquí una demostración patente del *anima* operando como directora del *corpus*. En ningún otro momento de su historia ha contemplado Europa una relación tan profunda entre la fe y el derecho<sup>15</sup>. Resultaría, por tanto, absurdo comparar los principios de gobierno tal como fueron elaborados por el papado medieval con los de otras instituciones gubernamentales. El gobierno papal era un gobierno *sui generis* que solo puede ser apreciado desde su propia perspectiva. Incorporó todos los aspectos de la concepción teocrática descendente de gobierno y derecho, de manera clásica e inalterable. El concepto de monarquía llegó así a la mayor altura. Era imposible elevarlo más.

Esta inextricable trabazón y entrelazamiento entre la fe y el derecho durante la Edad Media no era una simple coincidencia. Tal como hemos apuntado varias veces, el papado se autoconsideraba primariamente como una institución jurídica; la misma Iglesia, siguiendo a su vez el modelo romano, era considerada como un *corpus*. La fe en la fundación divina del pontificado, así como en la fundación divina de la Iglesia, constituía el elemento fundamental y vital del derecho. Las introducciones a todos los libros oficiales de derecho canónico medievales se refieren invariablemente a *De summa trinitate et fide catholica*. Y quizás este hecho, igualmente característico del Código de Justiniano que comenzaba con términos semejantes, es lo que mejor muestre la trabazón entre derecho y fe. La conservación de la fe —considerada sobre el trasfondo de la exégesis jurídica de la Biblia y del derecho romano— solo podía concebirse en virtud del derecho. En consecuencia, los sacramentos vinieron a adquirir también naturaleza jurídica, de donde sea entonces posible hablar de una jurisprudencia sacramental<sup>16</sup>. Como ya hemos anotado, el bautismo era un acto eminentemente jurídico, a través del cual el bautizado se convertía legalmente en miembro del cuerpo cristiano que, a su vez, era una entidad estructurada jurídicamente. La penitencia también revelaba la misma naturaleza jurídica, puesto que consistía en la absolución judicial en el fuero interno<sup>17</sup>. Del mismo modo el matrimonio, en virtud de que era un sacramento, estaba considerado esencialmente como materia jurídica: tanto los numerosos decretos de los concilios de la antigüedad como la respetable producción legislativa de los emperadores bizantinos, especialmente de Justiniano, señalan la naturaleza jurídica del matrimonio. Según la doctrina medieval relativa al matrimonio, su carácter sacramental era co-extensivo y co-determinante con el mutuo consentimiento esencial, jurídicamente comprobable, creador de un *contractus* en derecho; de aquí la legislación papal referente a las causas que impedían la validez del contrato (impedimentos matrimoniales). A pesar de que, en sí, el *ordo* no tenía nada que ver con el derecho, la ejecución de actos basados en él estaba muy relacionada con los asuntos jurídicos: la validez o permisibilidad de consagración y otros aspectos semejantes eran de naturaleza jurídica, de jurisdicción. El derecho penal eclesiástico —todo el libro V de todos los libros de derecho canónico medievales— era indispensable para el bienestar y tranquilo desarrollo de la comunidad cristiana: no in-

teresa que las sanciones fueran drásticas y severas; lo importante es que, en virtud de su carácter público, dichas sanciones traían consecuencias sociales de largo alcance cuando se hacían efectivas; no hay más que pensar en los efectos de la excomunión para darse cuenta de las consecuencias de los castigos decretados por la Iglesia. Ningún cuerpo organizado ha sido capaz de existir sin derecho penal, y este axioma encuentra su demostración en la existencia del propio derecho penal eclesiástico. Nada ilustra mejor la doble naturaleza de la Iglesia que las consecuencias de las penas que se imponían, las cuales eran, a su vez, de doble carácter: sacramental y secular. En suma, los principios papales de gobierno demuestran la estrecha relación entre la fe y el derecho, lo cual ha sido de una importancia indudablemente única, al menos, en lo que va de historia europea occidental.

La solidez de las proposiciones de este sistema y la profunda trabazón que las ligaba entre sí fue lo que hizo difícil a sus opositores atacarlo con éxito dentro del marco cristocéntrico. La oposición partía en gran medida del campo de la realeza teocrática, lo cual no es incongruente ni paradójico. Su resistencia muestra claramente que consideraban difícil la reconciliación entre su función de gobernantes escogidos por la divinidad y la posición que les había sido señalada dentro del esquema papal. Las quejas de los reyes teocráticos tenían lugar, estrictamente hablando, no en el plano de la fe sino en el de la jurisdicción o, para ser más exactos, en el plano relativo al alcance y extensión de la jurisdicción papal, porque de esta manera esperaban poder salvar su *status* monárquico. Pero esta resistencia a la jurisdicción papal suscitaba inmediatamente el problema de la obediencia a los mandatos del Papa y, en el fondo, ponía sobre el tapete el problema de la fe del rey. En relación con la concepción que acabamos de exponer, se propuso la teoría de una *dualitas* de gobierno, la cual vino a constituir la panacea de los gobiernos reales desde Enrique IV (quien, de hecho, acuñó el término e inventó la idea) durante la Querrela de las Investiduras, hasta la Reforma, y aún después. Pero este criterio, como ya se ha indicado, estaba en contradicción, no solo con la doctrina paulina de la que se había apropiado el papado, sino también con el principio de totalidad o individualidad que, en sí, era el mensaje mismo de la Cristiandad, ya que, evidentemente, abarcaba la totalidad del hombre y sus actividades, sin escindirlos en compartimientos diferentes.

En su oposición al papado, los dualistas aspiraban —suponiendo que pudiera hallarse un criterio operante al respecto— a que se adscribiera a lo «temporal» un carácter originario y autónomo. Pero las interminables discusiones en torno al tema demostraron que este no estaba definido todavía. Se pensaba que, por esta vía, podía salvarse la monarquía real: el rey iba a ser el monarca en los asuntos temporales y el Papa en los espirituales<sup>18</sup>. La introducción de consideraciones teleológicas dentro de esta concepción dualista contribuyó, sin duda, a profundizar el tema y a hacerlo más atractivo, pero, dados los medios de que se disponía antes



de la irrupción de la corriente aristotélica, aún no era lo suficientemente fuerte como para demoler el principio papal de totalidad. De aquí que, en el clímax de su conflicto con el papado, Federico II afirmase, anticipándose a Dante, que el hombre necesitaba un doble gobierno<sup>19</sup>:

*Eterna provisio in firmamento terrae duo voluit preesse regimina, sacerdotium et imperium, unum ad tutelam, reliquim ad cautelam, ut homo qui erat duobus componentibus dissolutus, duobus retinaculis frenaretur.*

Lo que no aclara esta proposición dualista tan bellamente construida es, en primer lugar, cuál era la base de esa afirmación y, en segundo lugar, cómo iban a funcionar juntos estos dos gobiernos. ¿Podían los contemporáneos, sumergidos dentro de los criterios cristocéntricos, impresionarse de alguna forma ante esta ideología? El mismo Federico II, ¿no había sido condenado precisamente en virtud de su *contemptus clavium*? El dualismo (antipapal) se estructuraba sobre las inseguras bases de un simple postulado.

Aquel postulado culminó, realmente, en la negación de la auténtica monarquía papal cuya esencia era, como hemos visto, la dirección del cuerpo cristiano bajo su control por medio del derecho. Lo que perseguía el punto de vista dualista era el cercenamiento y la restricción de los poderes petrinus, de manera que el Papa, en lo sucesivo, no pudiera controlar aquel ámbito de la realidad que, por definición, era temporal: el cristiano solo podía vivir en este mundo, dentro del tiempo; y todas sus acciones estaban orientadas por normas cristianas, de las cuales el Papa pretendía ser expositor. Pero la reacción del rey —totalmente comprensible desde el punto de vista humano— surgió precisamente por el hecho de que este derecho papal estaba, en sí, relacionado con la vida cotidiana de los cristianos. No era por coincidencia que, cada vez que el gobierno papal entraba en acción, la oposición se concentraba sobre la creación y aplicación del derecho papal —y así desde Pedro Craso en el siglo XI hasta la destrucción simbólica de los libros de derecho canónico que llevó a cabo Martín Lutero— porque era, como todo derecho, instrumento de gobierno. Y, por otra parte, el Papa no podía hacer otra cosa que aceptar este *gravissimum pondus* y gobernar: lo contrario hubiera sido el desconocimiento de su propio *status* como sucesor de Pedro. Y *mutatis mutandis*, el mismo argumento se aplicaba al rey: convencido, como estaba, de su *status* monárquico —a pesar de las limitaciones que él mismo admitía—, protestaba contra este principio vital que afectaba, en el más estricto sentido, el gobierno de su propio reino.

En el fondo de estas tentativas orientadas a debilitar las funciones del Papa, descansa, sin embargo, un concepto de la Iglesia diferente al tradicional, puesto que —como ya podemos ver claramente— el ejercicio de los poderes jurisdiccionales presuponía la existencia de un cuerpo capaz de ser gobernado jurídicamente. Los principios papales de gobierno tenían

vigencia o no, en relación con una concepción de la Iglesia como organismo susceptible de gobierno, es decir, como entidad jurídica orgánica y visible<sup>20</sup>. De aquí que la tentativa para restringir la jurisdicción del pontificado fuera señal de que estaba surgiendo una concepción diferente de la Iglesia. Dentro de estos nuevos patrones de pensamiento se la consideraba como un simple cuerpo místico sin implicaciones terrenales que, por así decirlo, se había reducido, perdiendo su carácter mundano<sup>21</sup>. Entonces, si la Iglesia no tenía implicaciones terrenales y era una unión puramente mística de los creyentes en Cristo, ya no había que acudir a la jurisdicción papal, porque dentro de este cuerpo sacramental o pneumático no se necesitaban, ciertamente, derecho, tribunales u organización. Lo que quedaba de esta jurisdicción se reducía a aquellos aspectos relacionados con el carácter místico o sacramental de la Iglesia, los cuales no tenían ya nada que ver con este mundo ni con la ordenación de la vida social. En resumidas cuentas, la función desempeñada por los oficiales eclesiásticos, inclusive el Papa, no implicaba ya el poder legal, sino la simple administración de los misterios sacramentales, posición con la que se habían contentado los eclesiásticos bizantinos durante la existencia del Imperio de Oriente. Este constituye, incidentalmente, otro aspecto del acercamiento de Occidente a puntos de vista afines a los del Oriente, y lo curioso fue que se llegó a ello por vías totalmente diversas y sobre la base de premisas completamente diferentes.

Ahora podrá comprenderse también por qué los aspectos relacionados con la propiedad clerical pasaron a ser de la mayor importancia, tanto para el papado como para sus opositores. Si, como se pretendía, la Iglesia no era más que una unión espiritual o sacramental de cristianos, no solo era innecesario el gobierno eclesiástico, sino que, además, la propiedad eclesiástica resultaba igualmente innecesaria. Esto ayuda también a comprender por qué surgió la consideración del tema de la pobreza apostólica<sup>22</sup>: desde la perspectiva del papado se veía con suficiente claridad que el exterminio de esta «herejía perniciosa», señalada justamente como tal, era del mayor interés vital para el pontificado y para el ejercicio de su gobierno. Por lo tanto, la preocupación papal por el *dominium*, con todos los aspectos inherentes a él (fijación de impuestos, de cargas, de annatas, mantenimientos, etc.), no era simple coincidencia, como tampoco lo era que la oposición —al insistir en el carácter místico de la Iglesia— recargara tanto el ambiente con su insistencia en la vuelta a la pobreza apostólica. En efecto, cada bando reflejaba su adhesión a concepciones diferentes de la Iglesia: una confraternidad de cristianos basada en vínculos extraterrenos no necesitaba de gobierno, derecho y propiedades, los cuales eran, en cambio, esenciales para un cuerpo jurídico, orgánico y visible.

Así y todo, el punto de vista tradicional se encontraba todavía en una posición lo suficientemente fuerte como para resistir bien a los ataques. El Papa podía aún hacer frente a las tormentas y acudir a la antigüedad de sus principios gubernamentales. Partiendo del supuesto de esta doctrina medieval tradicional —debe recordarse que para sus contemporáneos el

Papa defendía los principios cristianos a toda costa—, estos ataques de la oposición constituían un sitio puesto a las fortificaciones que rodeaban a la ciudadela papal. La tentativa de hacer que el Papa convocase a un concilio general tampoco tuvo mayor éxito. Los dos gobernantes que mayor actividad mostraron en este sentido, Federico II y Felipe IV, podían muy bien servir de paradigma del gobierno teocrático. Se trataba, indudablemente, de una situación paradójica: el rey o emperador (teocrático) situado por encima de la ley, incapaz de someterse a ningún organismo consultivo, pretendía que el Papa se sometiera a un concilio general para limitar su acción *prout sibi libet*. La importancia de la proposición de este paradójico principio radica en la admisión táctica de que el rey o emperador no podía encontrar mejor respuesta a los principios papales que acudir a las mismas fuerzas a las cuales su propia teocracia se oponía. Para decirlo con otras palabras, la paradoja radica en querer aplicar al Papa la concepción ascendente del gobierno y del derecho, en tanto que el rey se reservaba la concepción descendente. Tal proposición era la aplicación práctica de la tesis según la cual el pueblo cristiano era la sede del poder y, en consecuencia, poseía capacidad jurídica para juzgar al Papa, quien, dentro de este esquema, constituía un órgano de la Iglesia representada por el concilio general. Su falta de habilidad para encontrar la contrapartida del esquema de gobierno hierocrático condujo a reyes y emperadores a proponer tesis que, eventualmente, iban a redundar en detrimento de todo gobierno teocrático<sup>23</sup>. Así, paradójicamente, fueron los príncipes seculares quienes franquearon la entrada a la influencia de aquellas concepciones (ascendentes) que, en gran medida, iban a significar la ruina, no solo del Papa, sino de los mismos gobernantes teocráticos seculares. ¿Por qué iba a negársele al Papa la tan ponderada máxima del *princeps legibus solutus* para dejársela al rey? ¿Por qué darle vigencia a la concepción ascendente del gobierno con respecto al papado, y a la descendente con respecto al rey?<sup>24</sup>

Cuando intentaron poner obstáculos al funcionamiento del engranaje que daba fuerza de ley a los decretos y veredictos pontificios, es decir, a la voluntad el Papa, sus opositores comenzaron a pisar un sendero peligroso. Esta *voluntas principis* constituía un elemento esencial en todos los gobiernos teocráticos, y no era, de ninguna manera, exclusiva del papado. Sus antecedentes se remontaban, muy probablemente, a la concepción de la monarquía del Bajo Imperio romano. Y esta voluntad del príncipe era la causa eficiente del derecho debido a que dicho príncipe —en este caso el Papa— estaba colocado fuera del pueblo que le había sido confiado<sup>25</sup>. Pero en tanto que del lado real era posible restringir la *voluntas* del rey —aunque no desde su perspectiva teocrática—, los intentos para restringir la irrestricta *voluntas* del Papa por cualesquiera de los medios mencionados, o por la apelación al concepto de justicia en tanto que opuesto al de voluntad (como puede observarse, por ejemplo, en el libelo de Guido de Ferrara, para quien indudablemente el abuso

y no la justicia era la resultante de la voluntad del papado<sup>26</sup>) fracasaron, y ello fue así porque, por definición, la plenitud del poder del Papa no aceptaba restricciones. Pero, además, salía mejor parado el Papa que el rey teocrático, en virtud de que, en última instancia, podía desde su posición mantener justificadamente que la *voluntas* era la de Cristo, no suya, con lo cual la promulgación de decretos «por autoridad de Dios todopoderoso» hacía difíciles otras objeciones en este sentido: el Papa podía apelar a la palabra escrita de la Biblia. ¿Tenía el rey un fundamento semejante para su *voluntas*?

Si bien estas tentativas fueron ineficaces —al haber sido intentadas, como lo fueron, en plano puramente intelectual—, parecen apuntar hacia motivos más hondos. Podría muy bien llegarse a decir que dichas tentativas, infecundas para establecer una monarquía constitucional del papado, no eran más que síntomas de males más profundos. Mientras más efectivo era el gobierno papal durante el siglo XIII, mayor oposición despertaba: evidentemente, la oposición todavía estaba confinada a pequeños círculos que representaban, por así decirlo, la *tonangebende Schicht*. Las proposiciones constitucionales estaban mal concebidas: denotaban falta de habilidad para atacar el conjunto de los principios papales. Se percibía, sin embargo, otro tipo de oposición del que no puede decirse que entonces tuviera mucha influencia, pero que penetró en los propios terrenos del gobierno papal, constituyendo un firme punto de partida para el desarrollo subsiguiente. Este tipo de oposición dejó de lado las cuestiones técnicas y constitucionales, para atacar la personalidad misma del Papa. Tal perspectiva se había desarrollado a partir de la Querrela de las Investiduras: recordemos los vituperios lanzados a Gregorio VII por los Salios, según los cuales el Papa estaba en el puño de los prestamistas judíos; vivía con mujeres; «*tale monstrum non creavit sexum conjunctio*», etc. Durante el período Staufen presenciamos el mismo tipo de indignación «moral» provocada por las debilidades morales de los papas. Los manifiestos de Federico II contribuyeron con testimonios elocuentes al catálogo de vicios que éste atribuía a un Gregorio IX o un Inocencio IV. Por otra parte, además, el pliego de cargos elaborado por los franceses —que contiene veintinueve puntos específicos de acusación contra Bonifacio VIII, incluyendo desde la fornicación hasta la sodomía— brinda relieve a la «condenación moral» del Papa.

Pero, aún en el caso de que todos los cargos dirigidos contra los papas hubieran sido ciertos, ¿hubieran afectado realmente los principios de gobierno establecidos y aplicados por el papado? Estas acusaciones «morales» estaban tan fuera de la esencia del gobierno papal como lo estaban las maquinaciones constitucionales propuestas. Aquellas pretendían presentar al Papa como indigno, como no idóneo. Pero haciendo esto, sus adversarios, de hecho, apoyaban inconscientemente la esencia del gobierno papal, ya que desde que León I había fijado el carácter de *indignus heres* del Papa, el pontificado medieval se había acogido a la idea de la sepa-



ración entre el oficio y la persona. Y aquí radica precisamente la fuerza del papado medieval, pues al fundamentarse dicha idea en la imposibilidad de juzgar al Papa como persona, esta carecía de importancia frente al oficio. Tal tesis de la despersonalización centró así su atención en el oficio, excluyendo a la persona. Cualquier duda acerca de la fuerza de este principio fundamental era inadmisibles: en términos de historia de las instituciones, el papado medieval se sustentaba sobre esta concepción esencial.

Pero la misma fuerza de este principio vital constituía también su debilidad. Su fuerza se derivaba de su programa, inalterable e impersonal, pero tomaba poco en cuenta al muy comprensible (desde el punto de vista humano) elemento humano natural. La cuestión puede justificarse muy bien en apariencia: si consideramos a todas las leyes naturales que impulsan las inclinaciones, motivaciones y tendencias humanas, ¿hasta qué punto se podría separar tajantemente el oficio (objetivo) de la persona (subjetiva)? ¿No podría sostenerse, al contrario —como de hecho se sostuvo—, que esta distinción era un conveniente ardid para justificar todas y cada una de las acciones, aunque los motivos para justificarlas estuvieran muy lejos del ámbito del oficio mismo, contando con que la acción iba a acreditarse por el *officium*? ¿No ha sido siempre más natural juzgar a la persona que desempeña un oficio que juzgar al oficio despersonalizado? Las acusaciones «morales» dirigidas contra el Papa muestran claramente que su efecto era liberar esas leyes naturales humanas. Profundizando más en la textura de tales acusaciones, cabría preguntarse si no se dirigían directamente a formular un interrogante un tanto incómodo: ¿estaba la perspectiva papal —con su consistencia y lógica fluidez— en consonancia con las leyes naturales de la humanidad? ¿Era concebido este principio completamente dentro del ámbito intelectual de la doctrina y el dogma, ateniéndose a una experiencia humana inmutable?

Quizás sin tener clara conciencia de su afirmación, Graciano había sostenido en el siglo XII —interpretando erróneamente el significado de la fuente que comentaba—<sup>27</sup> que

*non enim loca, sed vita et mores sanctum faciunt sacerdotem. Unde ex suscepto officio non licentiam peccandi, sed necessitatem bene vivendi se noverint assecutos*<sup>28</sup>.

Aquí se expresa, con la claridad del caso, la visión de una santidad o excelencia «moral» obtenida dentro de las formas de vida temporal y, a pesar de que la afirmación de Graciano estaba en contradicción con el axioma papal, parecía, sin embargo, corresponderse mejor con el elemento humano natural. Los cargos que formulaban los antagonistas del Papa parecían ser la aplicación práctica del criterio de Graciano. Pero ni por un momento debe pensarse que estas consideraciones sobre la «excelencia moral» eran exclusivas de los portavoces oficiales de las esferas real o imperial. Como puede observarse, durante el siglo XVI fueron adquiriendo

cada vez más importancia. Juan Huss, en Constanza, sirve de ejemplo significativo, cuando tal vez parafraseando a Graciano dijo que

*Nemo gerit vicem Christi vel Petri, nisi sequatur eum in moribus.*

Y lo mismo cuando afirmaba:

*Papa non est verus manifestus successor Petri, si vivit moribus contrariis Petro,*

o cuando sostenía que

*Papa vel prelatus malus est vere fur et latro*<sup>29</sup>.

Se trata, pues, de expresiones altamente significativas que muestran claramente el avance logrado en la vía hacia la consideración personalizada del oficio, y que tenían lugar dentro del mismo cuadro conceptual en que se movían los antagonistas reales e imperiales del papado.

Lo que estas múltiples y fecundas afirmaciones testimonian es que ha cambiado el punto de vista objetivo y se ha llegado a la consideración puramente subjetiva. Lo que importa ahora no es el oficio, sino los *mores* del Papa; y solo puede ser sucesor de Pedro quien viva según los patrones de vida de aquel<sup>30</sup>. Ahora se trata de la proyección de una perspectiva puramente personal y subjetiva sobre el detentador del oficio papal. Es la traslación o transferencia al punto de vista personal del individuo, a su propia visión de lo que consideraba que habían sido los *mores* de San Pedro y, en virtud de ello, juzga la «bondad» o «maldad» del Papa. La medida del juicio no depende ya del juicio objetivo de si es posible que una acción, un decreto o una ley emanen del oficio, sino de la evaluación subjetiva de si la conducta personal del Papa se corresponde con la idea que el individuo tiene de Cristo o de San Pedro. Esta concepción adquirió auge rápidamente; aunque parezca paradójico, juristas eminentes de fines del siglo XIV y comienzos del XV rivalizaban unos con otros en la utilización del derecho canónico como instrumento para reforzar sus argumentos a favor de una *imitatio Christi* por parte del Papa: se sostenía que la función del Papa consistía en imitar la *lex Christi*, de manera que la verdadera *imitatio Christi* surgiría en el Papa como el *exemplum Christi*<sup>31</sup>. Indudablemente, este clamor por una *imitatio Christi* por parte del Papa adolece de todas las características de la idea formada subjetivamente, variable según las circunstancias, el lugar y las condiciones sociales de la época en cuestión. La excelencia moral o la depravación —el Papa «bueno» o «malo»— vienen a ser ahora las piedras angulares: la persona que detenta el oficio toma el lugar de dicho oficio. Asimismo, parece imposible dudar de la contribución material de este criterio —por mucho que se lo hubiera disfrazado con altisonantes teorías— a la decadencia de la posición del papado. La consideración subjetiva del Papa desde su perspectiva humana se convirtió en medida de juicio, pero sobre esa base puramente subjetiva resultaba indudablemente difícil conciliar muchas ac-

ciones, decretos y leyes con el cuadro individual de los *mores* de Cristo o Pedro. Medir la validez objetiva de cualquier derecho —no solo del papal— o la «bondad» o «maldad» de un legislador según consideraciones subjetivas hace indudablemente imposible la existencia de cualquier gobierno ordenado. Quizás en ninguna otra ocasión surja el componente de la fe con mayor intensidad que aquí. Las leyes del razonamiento lógico no podían encontrar fallas en la construcción hierocrático-papal que culminaba en el oficio totalmente despersonalizado y objetivo. Pero, ¿pueden las leyes del razonamiento lógico estar siempre de acuerdo o identificarse con las leyes del razonamiento humano natural? Este último factor obtuvo un poderoso estímulo desde el siglo XIII en adelante en virtud de la introducción de los teoremas naturalistas de Aristóteles. Entonces, como veremos, se iba a concentrar la atención en el individuo mismo, en el hombre, de manera que quedaba abierto el campo para abordar este complejo problema, pero no amparando a la persona del Papa detrás de su capacidad para el oficio, sino forzándolo a ponerse en primer término y haciéndolo absorber el oficio. Estaba reservado a una época posterior resolver la antinomia entre el razonamiento lógico y el natural, a favor de este último.

Moviéndonos todavía dentro del ámbito de los principios —en contraste con el de la realidad— debemos señalar que las atractivas interpretaciones alegóricas que se daban a algunas de las concepciones más importantes del papado dejaron de ser una ventaja no calificada, para casi llegar al punto de convertirse en una pesada carga. Estaba muy bien demostrar el funcionamiento del cuerpo cristiano apelando a la relación entre la cabeza y otras partes del cuerpo humano, pero la simplicidad de estas demostraciones metafóricas escasamente justificaba su total inutilidad en caso de llevarse a cabo el más superficial examen crítico. Aquí nos encontramos con el mismo fenómeno anterior: lo que en otro tiempo había sido fuente de vigor, venía ahora a serlo de debilidad. Contemplados desde una perspectiva profana, durante el período de la decadencia medieval, los principios papales debieron tener la apariencia de un edificio cuya estructura se derrumbaba ruidosa y visiblemente<sup>32</sup> en todas sus articulaciones.

Pero sobre todo, y precisamente debido a que el hombre había pasado a ocupar el primer plano, la conciencia individual comenzó, a su vez, a ser objeto de atención. Cada vez se alegaba con mayor insistencia que el único punto de referencia de la fe del hombre era la Biblia, y el número de los que lo hacían —por lo demás, siempre opositores al gobierno papal— crecía cada vez más: tal llamada a las fuentes de la fe implicaba también la imposibilidad de que el Papa emitiera juicios definitivos, ya que, así como en distinto tiempo, lugar y ambiente podía cambiar el criterio sobre Cristo o San Pedro, así variaría la interpretación de la única fuente de la fe, es decir, de la Biblia. Quizás debamos volver la atención a las consideraciones que hemos hecho sobre la unidad de la fe y el derecho, tan característica del gobierno papal. Lo que había sucedido,

en efecto, era que había variado el punto de referencia de la fe: se trataba de la transferencia de la fe en la institución, de la fe en el Papa como portador etéreo de las llaves —colocado a medio camino entre Dios y el hombre para transmitir los favores divinos— a la fe en la Biblia o, mejor dicho, a la fe en la propia habilidad del individuo para interpretar la Biblia. A una perspectiva podríamos llamarla colectivista —y cualquier perspectiva jurídica es colectivista por definición— y a la otra la podríamos calificar de individualista; es decir, que la una considera el problema desde un punto de vista objetivo y externo —y cualquier derecho, por definición, está vinculado a esta actitud— y la otra, desde un punto de vista subjetivo e interno. Para aquella son indispensables el gobierno y, por lo tanto, el derecho; la última constituye en realidad una rebelión contra el orden de autoridad por la insistencia enfática en las propias facultades críticas del hombre y la afirmación de ellas.

Estamos, así, frente a un cambio un tanto radical de las relaciones entre la fe y el derecho. Ahora no se trata de las relaciones causa-efecto, sino del enfrentamiento de dos conceptos opuestos: de un lado, la fe y la conciencia; del otro, el derecho y el imperativo externo al que se da un consentimiento. De aquí que lejos de crecer la armonía, aumentaban la desarmonía y la tensión entre estos dos elementos básicos. Dicho de otro modo, la tensión se originaba en la contraposición entre la obediencia al derecho y la obediencia a la propia conciencia del individuo. Cuando Inocencio IV declaraba que cualquier orden del Papa tenía que ser obedecida, aun cuando fuera injusta<sup>33</sup>, estaba, sin duda, poniendo el dedo en la llaga. Pero pocas generaciones después, durante el siglo XIV, se consideraba plenamente justificada la desobediencia a cualquier orden papal si tal desobediencia había sido dictada por la propia conciencia...<sup>34</sup> Además, con el despliegue de la actividad de esta conciencia individual, las obligaciones contenidas en un juramento dejaban de ser vinculatorias si dicha conciencia prohibía su cumplimiento. Así, hasta la simple posibilidad de provocar un escándalo público o de alterar la paz de un reino, la necesidad de tener que actuar cometiendo pecado, constituían razones suficientes para desobedecer un mandato papal, y lo que es más, tal desobediencia obtenía su sanción jurídica. En todo esto existe, sin duda, una aguda paradoja: en su calidad de *vicarius Christi*, punto de intersección entre el cielo y la tierra, único capaz de abrir las puertas del paraíso, el Papa debía cuidarse mucho de emitir disposiciones que alteraran la paz de un reino, que causaran escándalo o que implicaran una conducta pecaminosa. Esta paradoja parece señalar mejor que cualquier extensa disertación la proporción del cambio radical de las cosas: la decisión sobre la existencia del pecado en la acción, o de la posibilidad de causar un escándalo público, etc., estaba en manos del propio individuo cuya conciencia era la que, en consecuencia, operaba al respecto. El derecho papal dejaba de ser *Recht*, al menos en lo referente al individuo, para convertirse en *Unrecht*. Una vez que, bajo tales circunstancias, llegaron a ser considerados como principios tales postulados, no era ya posible la exis-

tencia del gobierno papal. Y una vez más parecía confirmarse de nuevo la antigua afirmación de que el derecho, para ser válido, tenía que contar con el consentimiento de aquellos a quienes se iba a aplicar. Sobre el papado de la Baja Edad Media pesaban su tradición, la fuerte presión de sus principios de gobierno, la rigidez e inflexibilidad de sus propios axiomas, como *gravissimum pondus*, y le impedían adaptarse, con sus principios, a la *via moderna*.

Este capítulo debe concluir propiamente con dos observaciones. Cualquiera que se haya interesado por el papado medieval tiene que haberse dado cuenta de la consistencia, lógica y fuerza moral de los principios papales de gobierno. Ellos constituían un verdadero sistema de principios gubernamentales, o, para decirlo con palabras tomadas de un campo diferente, aunque afín, un verdadero *Staatsrechtssystem*. Pero todavía queda un interrogante que se impone por sí mismo: ¿qué era lo propiamente original del pasado en este sistema, y qué lo que debía a otras instituciones gubernamentales? Aquí no es posible intentar una respuesta exhaustiva, pero parece cierto que algunos de sus principios más importantes provenían de modelos llevados a la práctica en otros sitios. El concepto de *principatus* poseía un indudable carácter romano, y tanto en aquel entonces como en la Edad Media condujo a la correcta utilización del concepto de monarquía; el instrumento de gobierno de los emperadores romanos era el rescripto o la *epistola*, que en manos del papado pasó a ser la *epistola decretalis*, de función equivalente a la orden imperial. Pero, sobre todo, el derecho romano sirvió al papado de modelo para elaborar la mayoría de los principios susceptibles de ser encuadrados dentro de moldes jurídicos: el paralelo a la idea del Imperio romano confiado al emperador por Dios lo encontramos en el sistema papal como la *ecclesia nobis commissa*; el papel mediador del emperador al dirigir las oraciones de sus súbditos a la divinidad tiene su paralelo en el papel mediador del Papa, al transmitir los favores divinos a sus súbditos. Además, en parte el episcopado oriental, y en parte los emperadores, habían preparado muy bien el terreno para el ejercicio de las funciones gubernamentales por medio de la adopción de la idea de *gratia*. La introducción de principios feudales en la curia papal —así como la utilización de la propia palabra curia— se debió al ejemplo de las cortes reales del tiempo y de sus principios feudales. La tortura, utilizada en los notables procesos inquisitoriales, había sido tomada también del derecho romano, y la quema de libros había sido ya idea adoptada por Justiniano, aunque la de quemar asimismo a sus herejes autores en la hoguera se debió al ingenioso humanitarismo de los Capetos. Las vestiduras papales de la Alta Edad Media se inspiraban en las de los emperadores bizantinos, de donde se originó la preferencia por el color escarlata. Probablemente nunca podrá ser precisada con exactitud la deuda que en el aspecto literario y doctrinal tenía el papado con Jerónimo, Rufino, Agustín o Bernardo. Desde el punto de vista institucional, el Senado romano era el modelo a seguir por el colegio de cardenales y, en este sentido, hasta el vínculo orgánico íntimo entre

los senadores, en tanto que partes del cuerpo del emperador se transfirió a dichos cardenales. Las palabras introductorias de los libros de derecho papal eran exactamente las mismas del Código de Justiniano<sup>35</sup>.

En síntesis, muy poco había que pudiera ser llamado nuevo u original en el sistema de principios papales, a excepción de algo que, proyectado contra el trasfondo cristocéntrico, constituía la principal diferencia: a pesar del extraordinario y estrecho parentesco entre los principios romanos imperiales, reales y papales<sup>36</sup>, lo que distinguía a estos últimos de los primeros era el vínculo entre Pedro y el Papa. Ninguno de los demás gobiernos teocráticos podía vanagloriarse de su vinculación directa con la divinidad, con excepción del papado, ya que los papas eran sucesores del apóstol al que Cristo había dirigido las palabras decisivas que establecían, de una vez por todas, tanto el gobierno como el cuerpo sobre el que se iba a ejercer. Sería imposible exagerar la importancia de este principio<sup>37</sup> que distinguía claramente al gobierno papal de cualquier otro gobierno teocrático.

Sin embargo, en lo que respecta a los principios profanos y prácticos de gobierno a través de todo el período medieval, el papado se había mostrado extraordinariamente alerta y receptivo. Asimilaba y adecuaba fácilmente los principios de gobierno practicados en otros lugares, y los perfeccionaba y remodelaba a su modo. Nada muestra mejor la elasticidad y flexibilidad del papado medieval que la adopción e incorporación de tantos principios diversos propuestos y practicados por formas diferentes de gobierno. En esto radica precisamente la originalidad de los papas medievales: se daban cuenta del valor potencial contenido en un principio o máxima dada, y lo asimilaban a su propio organismo. Eran, sobre todo, estadistas que trabajaban dentro de un programa bien definido, y que adoptaban como instrumentos para su realización práctica ideas y principios ajenos al papado. Para expresarlo de otro modo, puede hablarse perfectamente de la deuda del papado con otras fuentes, ya que, en parte, cosechaba los frutos recogidos después que otros habían preparado y cultivado el terreno y, en parte, simplemente los tomaba prestados. La razón profunda de esta dinámica iniciativa, peculiar del papado de la Edad Media, radica en su receptibilidad y asimilabilidad de principios ajenos en pro de sus propios intereses. La forma era de proveniencia principalmente extrapapal y extrabíblica; la materia era, por el contrario, de procedencia principalmente bíblica.

Esto nos conduce a una segunda observación: ¿por qué el Papa volvió tan poco los ojos hacia el Imperio de Oriente? Pudiera pensarse, seguramente, que debido a la común herencia romana debería existir una base favorable para haber llevado a cabo, si no una cooperación, al menos arreglos mutuos. Cabría preguntarse por qué razón, virtualmente desde el momento en que el papado penetró conscientemente en el escenario histórico, se había abierto un abismo insalvable entre éste y el Imperio bizantino que, indudablemente, era el sucesor legítimo de Roma: era el Imperio romano, y así lo siguió siendo por todo el milenio de su

historia. A pesar de las frecuentes y ásperas relaciones entre el papado y los emperadores de Occidente, que condujeron muchas veces a cismas, y a llevar la confusión a toda Europa, la naturaleza de estos conflictos y la de los que surgieron con el Imperio de Oriente era, fundamental y seguramente, bien distinta. ¿Por qué?

No sería suficientemente satisfactorio afirmar que, en cuanto al Imperio de Oriente se refiere, los papas eran, en muchos aspectos importantes, aprendices de la mecánica de gobierno de su gran antagonista, mientras que en relación con el ámbito occidental eran en gran manera los *magistri*, en tanto que los emperadores eran los *famuli*. En esta afirmación hay, en efecto, una gran parte de verdad, pero no satisface plenamente. Parece que la clave de la solución está dentro de los límites de lo que pueden llamarse historia y Cristiandad. Por una parte, la presunción de los emperadores de Oriente de ser los sucesores de los emperadores romanos era puramente histórica y, por ende, nada tenía que ver con la Cristiandad, en tanto que, por otra, la presunción del papado no se fundamentaba, y no podía fundamentarse en la historia, sino más bien en la consideración ahistórica de la preeminencia papal en virtud de la comisión petrina. Además, desde el punto de vista histórico el cuerpo que estaba bajo el control del emperador, y que le había sido confiado, era el imperio, y la Cristiandad proporcionaba —o al menos estaba llamada a proporcionar— razones que justificaran esta situación; asimismo, desde el punto de vista doctrinal el cuerpo colocado bajo el control del Papa y confiado a él era la Iglesia, y la historia proporcionaba —o estaba llamada a proporcionar— razones concretas que explicaran esta situación. Y como en siglos de tanta vitalidad como fueron el v y el vi este cuerpo era prácticamente el mismo, resultaba inevitable el conflicto: el emperador de Oriente veía en dicho cuerpo al Imperio; el Papa, a la Iglesia. En otras palabras, lo que para el uno era un axioma de importancia primaria, para el otro era de significación secundaria. Para el emperador de Oriente la historia estaba en primer plano y la Cristiandad tenía que someterse a ella, en tanto que para el Papa y la doctrina cristiana estaba en primer plano y la historia se subordinaba a ella<sup>38</sup>.

Es posible acercarse más a la médula del problema si utilizamos de nuevo el instrumento que tanta ayuda nos ha prestado anteriormente y que nos la seguirá prestando en los capítulos siguientes, es decir, el lenguaje. Hasta ahora no ha sido apreciado correctamente el hecho de que dentro del cuadro de los principios gubernamentales, Occidente (incluyendo al papado) no utilizara el vocablo con el cual Oriente, precisamente debido a su naturaleza histórica y notablemente secular, estaba perfectamente familiarizado. Se trata del *politikon* griego. Y ocurría lo mismo con los textos de escritores bizantinos profanos y eclesiásticos que con los documentos oficiales. En Occidente, el término *politicum* no hizo su aparición en la ciencia del gobierno antes de mediados del siglo XIII, después de lo cual se integró al vocabulario común con la mayor rapidez. En Oriente, por el contrario, como se concebía al Imperio históricamente, no podía sorpren-

der el surgimiento de la idea de que este era una unidad y una entidad política: tanto lo histórico como lo político pertenecían a las categorías seculares de pensamiento. El concepto de monarquía, bastante trabajado y aplicado en Oriente, tuvo sus fuentes típicamente bizantinas en estas consideraciones políticas e históricas. El término *autokrator* no era una simple fórmula sin contenido. Por consiguiente, la cuestión de si la unión de todos los cristianos, es decir, la Iglesia, era o no una corporación —unidad jurídica y visible— poseía en Oriente una importancia decididamente secundaria. Cualquiera que fuera la forma que tuviese, y en cualquier caso, se la concebía como departamento, apéndice o satélite del Imperio. Y dado que todo —con criterios descendentes auténticos de gobierno— dependía del emperador, también dependía de él la Iglesia, con su organización, su doctrina y su derecho<sup>39</sup>. Cuando apenas cincuenta años antes de la caída del Imperio bizantino se sostenía que sin el emperador no había Iglesia<sup>40</sup>, parece observarse, en época tan tardía, que tal afirmación reflejaba la misma línea de pensamiento.

La localización de lo político y del gobierno político había surgido en Occidente de consideraciones eclesiológicas y, por lo tanto, de las categorías de lo eclesiástico y del gobierno eclesiástico. Aquí los fundamentos del pensamiento no dependían de categorías políticas seculares e históricas, sino de la esfera del pensamiento eclesiológico<sup>41</sup>. El rey o el emperador eran miembros de la Iglesia, consideración básica que impregnó todo el pensamiento occidental y particularmente el del papado; en Oriente, la pertenencia del emperador a la Iglesia tomó el carácter funcional de jefatura, y la Iglesia pasó a ser un departamento del Imperio que no solo no podía actuar contra su jefe, sino que además dependía de él. En Occidente la existencia de la Iglesia era completamente independiente de cualquier rey o emperador, porque en tanto que *societas perfecta* estaba dotada de personalidad jurídica. Si consideramos la naturaleza fundamentalmente eclesiástica de Occidente, se comprende que no hiciera gran falta una concepción de lo político. Por tanto, como no existía una concepción de lo político, no había vocablos para expresar el significado que tenía en Oriente la concepción secular de lo político. Occidente no estaba familiarizado con esta categoría de pensamiento<sup>42</sup>. El principio de totalidad que el término occidental «eclesiástico» encerraba se correspondía con el de totalidad que encerraba el oriental de «político»<sup>43</sup>. El Imperio oriental era una entidad política histórica. La *res publica christiana* occidental era una entidad eclesiológica.

Estos fundamentos, básicos en Oriente, sirven para explicar no solo la aplicación imperial del concepto de monarquía correctamente entendido, sino también, y en virtud de la orientación política del concepto, el poder prácticamente ilimitado que ejercía el emperador en los asuntos eclesiásticos: su deber era actuar de una manera política y, de no ser porque en Oriente se consideraban los asuntos de la Iglesia tan íntimamente unidos a los asuntos políticos, no podría parecer tan injustificada la suposición de que allí habían llegado muy cerca de una concepción del Estado<sup>44</sup>.

En Occidente, en cambio, la categoría de lo político vino a introducirse como criterio diferente al eclesiástico, desde la segunda mitad del siglo XIII en adelante, con la consecuencia de que tanto lo «político» como lo «eclesiástico» llegaron con el tiempo a separarse y a constituir dos conjuntos de principios independientes, aunque no necesariamente herméticos, el uno con respecto al otro. Tales consideraciones servirían para explicar por qué el papado, «impolítico» como era, no podía presionar al Imperio de Oriente con sus teorías, en tanto que en Occidente, el mismo carácter impolítico y exclusivamente eclesiástico del papado le permitió desplegar todo su poder sobre reyes, emperadores y simples miembros de la Iglesia. En Oriente, las consideraciones políticas eran las únicas que se tomaban en cuenta, y las eclesiásticas les estaban subordinadas; en Occidente, la consideración eclesiástica tenía la preeminencia.

Cualquiera que esté familiarizado con la discutida literatura occidental de la Alta Edad Media habrá notado, sin duda, la ausencia del propio término «político» en relación con aquellos aspectos a los que los escritores modernos aplican tan fácilmente, tanto la idea como el vocablo, desconocido por los escritores medievales. Ningún emperador o rey lo utilizó en los cientos de *Diplomata*, o en los numerosos manifiestos o encíclicas, o en la redacción de las leyes; de igual modo, ningún Papa empleó el término en ninguna de las miles de comunicaciones papales. No se trata aquí, como indudablemente pudiera uno inclinarse a pensar, de un asunto de simple nomenclatura o terminología: una vez que se reconoció a lo «político» la validez de concepto, se reconoció también su contenido, es decir, que la idea vino a significar una categoría articulada de principios puramente seculares relacionados con la ordenación de la vida *humano-civil* dentro de una comunidad. El concepto de lo «político» vino a constituir en Occidente una categoría independiente y autónoma de principios autosuficientes relacionados con el gobierno de la sociedad humana, es decir, principios que se habían separado de las normas eclesiásticas: lo político llegó así a adquirir su propio ámbito.

La ausencia del término «político» en el vocabulario occidental antes del siglo XIII indica que la idea subyacente no había sido apenas comprendida; el triunfo del papado en Occidente y la falta de éxito de los reyes y emperadores occidentales en su pugna contra el papado se debía, efectivamente, a la ausencia de la norma política como esfera de pensamiento y acción distinta y separada. Decir que lo «político» no era más que otro vocablo para designar lo «temporal» o lo «real», etc., constituye un camino demasiado fácil para hacer frente a las dificultades. Estos últimos términos todavía se hallaban profundamente enquistados en la armazón de principios eclesiásticos y, por tanto, no podían obtener categoría autónoma dentro del marco de la Iglesia: por otra parte, lo «político» se caracterizaba por un conjunto propio de principios articulados que se autosustentaban. El surgimiento de lo «político» y, en consecuencia, del «ciudadano» —como diferente al cristiano—<sup>45</sup> iba a anunciar el fin del período medieval en Occidente.

## Notas

<sup>1</sup> Cf. J. T. S., xi (1960), p. 49, n. I. Entre paréntesis, debe anotarse que en el derecho canónico actual (c. 100 [1]) la *apostolica sedes* se considera todavía como persona jurídica, y esto, «ex ipsa ordinatione divina». Los intérpretes modernos aparentemente se desconciertan por este carácter tan excesivamente jurídico que sólo puede ser comprendido recurriendo al derecho romano y a la *consortium potentiae*. Para las dificultades de la explicación de este canon, cf. A. Hagen, *Prinzipien d. kathol. Kirchenrechts* (Würzburg, 1949), pp. 23 y ss.

<sup>2</sup> La *glossa ordinaria*, en *Extravag. Joh. III*, aclara esto plenamente: «credens ipsum [papam] constitutionem facere non potuise hereticus est censendus», con referencia a Graciano, XXV. i. 5. Vid. *Cod. Just.*, IX, 293.

<sup>3</sup> Para más detalles, vid. W. Ullmann, «The legality of the papal electoral pacts», en *Ephemerides Juris Canonici*, xii (1956), pp. 215 y ss. La auténtica médula del problema y quizá lo más difícil de todo era el concepto de «Iglesia romana» y su composición, hasta el punto de que ha sido imposible hallar una solución.

<sup>4</sup> 2 Cor. iv. 18. El Papa ya había trabajado estos párrafos en relación con el curso que tomaba el principio de unión. Otra vía que, de trabajarse con habilidad, posiblemente pudo haber sido útil, es la contenida en IV Reg. xi. 17, pero no he visto que ningún escritor la utilizara.

<sup>5</sup> Cf. P. G., pp. 286 y ss., y M. P., pp. 419 y ss. Además, cf. Gregorio I en su *Homil.*, ii. 36 (P. L., lxxvi. 1272): «Sit res temporalis in usu, eterna in desiderio; sit res temporalis in itinere, desideretur eterna in preventionem.» Cf. también *supra*, p. 74. Juan de Salisbury, con su claridad habitual señala muy claramente el mismo punto de vista teleológico cuando dice: «Sé que una cosa es cierta», es decir, que «gratiae Dei, temporalia dona, in hunc tamen concessa [sunt] usum, ut promereantur eterna...» *Policr.*, viii. 17. Para la consideración de los *temporalia* en tanto que medios para obtener un fin, cf. además, Gregorio VII, Reg. ii. 74, al dirigirse al rey de Rusia: «Omnipotens Deus... per temporalia bona faciat vos transire ad gloriam sempiternam.» Las oraciones de los libros sacramentanos más antiguos aseguibles también muestran esto claramente, cf. *Sacramentarium Veronese*, ed. L. C. Mohlberg (Roma, 1956), núm. 910: «Guberna, quaesumus domine, temporalibus adiumentis quos dignaris eternis informare mysteriis»; también en núm. 911: «Rege domine, populum tuum... ut ab omnibus liber offensis et temporalibus non destituatur auxiliis»; más aún, en núm. 199: «... tuis beneficiis temporalibus gubernetur (scil. plebs), ut proficiat ad eterna»; ver también núm. 1.298, etc.

<sup>6</sup> Acerca de la peculiaridad del latín de este pasaje, vid. E. Tidner, *Sprachlicher Kommentar zur Didaskalie* (Stockholm, 1938), pp. 166-7.

<sup>7</sup> F. X. Funk, *Didascalia et Const. Apost.* (Paderborn, 1905), i. 118.

<sup>8</sup> Citado en P. G., p. 287, n. 1 y M. P., p. 420, n. o.

<sup>9</sup> Una confirmación excelente del punto de vista que expresamos aquí, proviene de Benedict de Spinoza, *Tractatus Politicus*, x. 9 (ed. A. G. Wernham, Oxford, 1958,

p. 436): «*Anima enim imperii iura sunt: his igitur servatis servatur necessario imperium.*» Lo que interesa señalar es que —en la alegoría *anima-corporis*— la ley, tomada como la *norma recte vivendi*, era el *anima* que gobernaba a la entidad corporativa, al cuerpo, fuera este la Iglesia, un reino o el Imperio. Esta significación del *anima* parece haber sido la precursora medieval de la norma de derecho, de la *Rechtsstaat*. El legalismo de la Edad Media es la prueba más clara posible de que una corporación pública solo podía vivir, desarrollarse y alcanzar sus fines por medio del instrumento del derecho. Se consideraba que el *anima* era el órgano vivificador, tanto del individuo como del cuerpo público. Dicha tesis hace también posible la comprensión del tema de la inmortalidad o la eternidad de los cuerpos públicos: en vista de que el *anima* de éstos era el derecho, y de que ella no puede morir, los cuerpos públicos gozaban de eternidad. Todos los escritores medievales tropezaron con estos temas, y aún así, rara vez se ha intentado una explicación de ellos. Los cuerpos individuales que constituyen la totalidad del cuerpo público pueden muy bien morir, pero el elemento que lo mantiene unido, el derecho que contiene la idea de lo justo, no puede morir: es permanente, no importa cuán transitorios sean los cuerpos individuales. En consecuencia, el derecho ha asumido una existencia propia, separada de las existencias de los cuerpos individuales. Se lo considera como algo transpersonal y transhumano. Para una exposición detallada de estas ideas, cf. W. Ullmann, «Historical Jurisprudence, Historical Politology and the History of the M. A.», en el próximo *Atti del I Congresso Internazionale della Società Italiana di Storia del Diritto*. Una búsqueda más intensa de estas ideas conduce a una interpretación histórica más adecuada del gobernante como la *lex animata*, acerca de lo cual puede consultarse con este fin, A. Steinwenter, *Nomos Emprycos*, en *Anzeiger d. Akad. d. Wiss.*, Viena, lxxxiii (1946), 250-68; además, cf. J. Gaudemet, «L'empereur, interprète du droit», en *Festschrift f. E. Rabel* (Tübingen, 1954), 169 y ss. Por otra parte, B. Tierney, «The Prince is not bound by the laws», en *Comparative Studies in Society and History*, v (1962-3), 378 y ss. no hace referencia a este problema.

<sup>10</sup> O, dentro de la doctrina agustiniana la *ratio*: vid. esta discusión acerca del *anima* y el *corpus* en *Contra Faustum*, xxii. 27 (*P. L.*, xlii. 418).

<sup>11</sup> He utilizado por primera vez este término de Petrinología en *Studi Gregoriani*, vi (1959), pp. 263 y s., donde he señalado sus contenidos principales.

<sup>12</sup> Graciano, XXV. i. 5 (*Violatores*). Tampoco deben ignorarse los criterios bizantinos como posibles modelos; cf. *Cod. Just.* X. xii. 1; XII. viii. 1 y xxxviii. 13; como el derecho comprendía el *divinum numen* (del emperador), su transgresor (el *violator*) cometía el crimen de sacrilegio.

<sup>13</sup> Los campesinos de Stedingen suministran algunos ejemplos. Se habían negado a pagar el diezmo en los dominios del arzobispo de Bremen, en vista de lo cual el Papa hizo un llamado a la diócesis para presionarla a dominar a los campesinos. La milicia de Bremen no quiso hacer fuego contra ellos porque no se les había prometido la remisión de los pecados tal como se había hecho con los ejércitos de cruzados. Entonces Gregorio IX declaró que la tal empresa era una cruzada; Reg. núm. 1.402; también en *Mecklenburg. U. B.* (Schwerin, 1863), i. 421, núm. 419. En la subsiguiente batalla del 27 de mayo de 1234, la milicia de Bremen aniquiló a los campesinos.

<sup>14</sup> Para un buen ejemplo, cf. e. g., Gregorio VII, Reg. ii. 75, quien se dirige al rey de Dinamarca para informarle que es costumbre dentro de la Iglesia romana «ad eternam beatitudinem cunctos invitare *legalibus disciplinis*». Continúa diciendo que «Plus enim terrarum lex Romanorum pontificum quam imperatorum obtinuit».

<sup>15</sup> Este aspecto ha sido desarrollado más ampliamente en mi artículo «The Papacy and the Faithful» a aparecer en los *Recueils de la Société Jean Bodin* (1965).

<sup>16</sup> Cf. *M. P.*, pp. 527-9.

<sup>17</sup> Cf. *P. G.*, pp. 374 y ss. y *M. P.*, pp. 542 y ss.

<sup>18</sup> No es necesario insistir en el hecho de que esta idea, en sí, era realmente admitir una derrota y un fracaso; no hay más que echar un vistazo a la situación anterior a la Querrela de las Investiduras, aunque solo sea en Alemania, para darse cuenta del violento contraste en que el dualismo mencionado se hallaba con la autén-

tica monarquía del rey. Para el marco histórico, cf. *P. G.*, pp. 238 y ss. Vid. además, mis observaciones en *H. Z.*, cxcii (1960), pp. 620 y ss.

<sup>19</sup> E. Winckelmann, *Acta inédita* (Innsbruck, 1880), i. 314, núm. 355, líneas 21 y ss.

<sup>20</sup> Ver además, *supra*, p. 46.

<sup>21</sup> Un buen ejemplo lo constituyen los Fraticelli a comienzos del siglo XIV. Distinguió entre la Iglesia «carnal» gobernada por el Papa, y la Iglesia «espiritual» gobernada por Cristo, la cual era la verdadera Iglesia. De aquí a la concepción de Ockham acerca de la Iglesia, no hay más que un paso.

<sup>22</sup> El tema de la pobreza eclesiástica no era peculiar del siglo XIV. Parece que ya en el siglo IV se meditaba sobre ella. San Ambrosio se ocupa del asunto en *De obitu Valentiniani* (c. 31, en *C. S. E. L.*, lxxxiii. 344 líneas 5 y ss.). Después de una cita de Matt. xvi. 19, dice: «Hic ergo pauper qui regnum coeleste donabat?» En otras palabras ¿era posible que Cristo fuera pobre cuando había concedido el reino de los cielos? En relación con un interesante caso ocurrido en Avignon, donde habían sido conducidos dos Fraticelli desde Montpéllier, ver Ryn. xxv. 581. Una vez examinados por orden del Papa, y resultando confesos de herejía en relación con la pobreza, en oposición a los mandatos de Juan XXII, fueron librados al brazo secular en presencia del Papa: cuando se dirgían a la hoguera cantaban el *Gloria in excelsis Deo* en alta voz, y: «cremati infra octavam Pentecostes».

<sup>23</sup> En consecuencia, tiempo después el simple llamado a un concilio general para oponerse a una ley o decreto papales, constituía un crimen de supuesta herejía, quienquiera que fuese el que lo iniciase, y conllevaba la excomunión *ipso facto* del que así lo hiciera. Incidentalmente, esta es también la norma en el moderno *C. I. C.*, c. 2.332.

<sup>24</sup> Durante la Querrela de las Investiduras, no obstante, algunos partidarios del rey (pero no el propio Enrique IV) se basaban en la *lex regia*, y sostenían que, en última instancia el poder del rey provenía de la *voluntas populi*; en esta forma, como el poder real no poseía ningún vínculo con el Papa, era independiente de la jurisdicción papal. Ver las falsificaciones de Enrique en *MGH. Cons.*, i. 660, 667, 673, líneas 16 y s.

<sup>25</sup> Sigamos la sugerencia de Tancredo el Especulador, i. e. Durantis, en su *Speculum Juris* (ed. Basle, 1501, lib. i., De legato, núms. 88 y ss.) quien sostenía que el Papa podía decir «quicquid placet auferendo etiam jus suum cui vult, quia non est qui ei dicat «cur ita facies», nam apud eum est *pro ratione voluntas*».

<sup>26</sup> *LdL.*, i. 554; además, cf. p. 561, líneas 4-5. Para un punto de vista similar, pero con respecto al rey, ver las *Leges Anglorum, infra*, p. 165.

<sup>27</sup> Ver al respecto, *Studi Gregoriani*, vi (1959), p. 254, con literatura anexa.

<sup>28</sup> D. a. c. I, *Dist.* 40.

<sup>29</sup> Mansi, xxvii. 1210. La mayoría de los postulados de Huss ya habían sido lanzados por Wycliff (Mansi, *ibid.*, 120 y ss.), si el Papa es «mal», no tiene poder sobre los fieles. Cuando Wycliff declaraba: «*Populares possunt ad suum arbitrium dominos delinquentes corrigere*», hacía algo más que anunciar épocas posteriores. No es difícil comprender la conducta del emperador Segismundo hacia Huss en Constanza: al fin y al cabo tales «herejías» podían afectar fácilmente a cualquier gobernante teocrático y provocar el derecho de resistencia.

<sup>30</sup> O como había expresado Wycliff: el sacerdote o el obispo que se hallen en pecado, no pueden consagrar o administrar los sacramentos válidamente. Se había dado vuelta al antiguo principio objetivo de que los sacramentos emanaban validez *ex opere operato*, poniendo en primer plano el principio subjetivo de que sucedía tal *ex opere operantis*. El principio tradicional que descansaba en el oficio considerado objetivamente, fue reforzado por Inocencio III: en la *professio fidei* que exigían los Waldensianos, tenían que adherirse al criterio de que los sacramentos eran válidos a pesar de que «*a peccatore sacerdote ministrentur*», Reg. xi. 196. De modo similar los seguidores de Wycliff y Huss tuvieron que responder, dos siglos después si creían que un «*malus sacerdos*» podía administrar bien los sacramentos. Mansi, xxvii. 1212.

Independientemente de Wycliff, otros como Berthold de Rorbach (Rayn, xxv. 561)



habían negado la necesidad de los sacramentos. Según la fuente, Berthold había sido aprehendido, librado al brazo secular «et est incineratus». En Inglaterra se extendieron, aún antes de Wycliff, opiniones heréticas menos articuladas: el pecado original, al fin y al cabo no era ningún pecado; Adán hubiera muerto de todas maneras, aún sin haber pecado; nadie hasta ahora ha alcanzado, ni alcanzará la salvación eterna, etcétera. Ver la carta que Inocencio VI envió al arzobispo de York con el fin de exterminar estas herejías, Rayn., *ibid.*, 598.

<sup>31</sup> Esto aparece con bastante claridad en L. Buisson, *Potestas und Caritas* (Tübingen, 1959); cf. mi estudio en *E. H. R.*, lxxvi (1961), junto con el llamado de Federico II a la *imitatio Christi*, en *MGH. Const.*, ii, 362, líneas 7 y ss.

<sup>32</sup> Es bastante significativo que durante el Cisma, y aún durante algún tiempo después, ni un solo canonista hubiera tomado la pluma en defensa de los principios tradicionales de gobierno. El período de restauración no comenzó hasta Juan de Torquemada en las cuarta y quinta décadas del siglo xv. ¿No es bastante significativo también que Félix V haya sido el último anti-papa en invocar tal distinción?

<sup>33</sup> Ver Buisson, p. 262, n. 134. Este principio era antiguo. Cf. Gregorio I en su *Homil.*, ii., 26 (*P. L.*, lxxvi, 1201): «Utrum juste vel injuste obliget, pastoris tamen sententia gregi timenda est.» Además, Pseudo Isidoro (en Hinschius, p. 145, cap. 8) dice: «Valde timenda est sententia episcopi, licet injuste liget.» De modo similar, Radulphus Ardens expresa en el siglo xi [*Homil.*, i, 23 (*P. L.*, clv, 1392)]: «Sententia pastoris vel justa vel injusta timenda est.» Igual Gebhard (en *Ldl.* i, 267, l. 18).

<sup>34</sup> La doctrina tomista no era esencialmente diferente, cf. H. Welzel, *Naturrecht & materiale Gerechtigkeit*, 3.<sup>a</sup> ed. (Göttingen, 1960), p. 63.

<sup>35</sup> Cf. también mis observaciones en *J. T. S.*, xi (1960), p. 40, n. 4. Cf. además al respecto, la influencia de algunas concepciones romanas tales como la de *pontifex maximus*, que era «judex et arbitrer rerum divinarum humanarumque» [Festus en C. G. Bruns, *Fontes Juris Romani Antiqui*, 7.<sup>a</sup> ed. (Tübingen, 1909), ii parte, p. 20; ver además, *ibid.*, p. 14: el *pontifex maximus* como «judex vindexque contumaciae privatorum magistrumque».]

<sup>36</sup> Esta imitación también se llevaba a cabo en sentido inverso. Cf. e. g. la afirmación de Federico II (en *MGH. Const.*, ii, 222, p. 306, líneas 16 y ss.) con la fórmula de deposición de Inocencio IV (*ibid.*, p. 51, líneas 29 y ss.). Igualmente la referencia de Federico II a Hermann de Salza: «Ad hoc Deus imperium nostrum pre regibus orbis terrae sublime constituit et per diversa climata nostrae ditionis terminos ampliavit, ut...» con la referencia a los legados hecha por Inocencio III (Reg. i, 526); aquéllos eran enviados por el Papa *per varia mundi climata*, debido a que él no podía estar presente en todas partes. En la Bula de Oro, cap. 24, se denomina a los príncipes del Imperio —laicos y eclesiásticos—, según el modelo del derecho romano y de los cardenales romanos, la *pars corporis nostri* (i. e. el emperador). Otros ejemplos pueden verse en mi contribución a *Festschrift f. H. E. Feine* (Weimar, 1960), pp. 430 y ss.

<sup>37</sup> Un buen testimonio lo constituye la carta que el propio San Pedro escribió a los francos: «Ego, apostolus Dei, Petrus...»

<sup>38</sup> Nadie se dio cuenta mejor de esta dicotomía, que el autor de la Donación de Constantino. Lo que intentaba era invertir el proceso y demostrar que la continuidad histórica del Imperio romano en Oriente era consecuencia de la voluntad del Papa, y por tanto, del mismo orden cristiano (Cf. *P. G.*, pp. 81 y ss.), y, con argumentos adicionales, ver *M. P.*, pp. 126 y ss. En efecto, la mayoría de las ficciones medievales denotan esta subordinación de la historia, en sentido objetivo, al programa de la Cristiandad, y, en cierto sentido, la misma teleología de la historia también entraría dentro de estos límites. D. Maffei no prodiga la suficiente atención a esta ideología fundamental, (en *La Donazione di Costantino nei Giuristi Medievali* (Milán, 1964). Cf. mi reseña, en *J. T. S.*, xvi (1965).

<sup>39</sup> Para más detalles, ver A. Michel, *Die Kaisermacht in der Ostkirche* (Darmstadt, 1959).

<sup>40</sup> Ver Michel, pp. 51, 184.

<sup>41</sup> El movimiento de las Cruzadas, que se inició después de la última ruptura de relaciones con el Oriente, cuya dirección estuvo siempre en manos del papado, encuentra clara su explicación en relación con el Imperio de Oriente. A pesar de que el llamado hecho por Urbano II —ver su discurso en *Hist. Hierosol.* de Roberts (*P. L.*, clv, 671-2)— no se refiere a este punto, Gregorio VII, en su llamado, consideraba como motivo principal la *unión eclesiástica* de Oriente y Occidente (*P. G.*, p. 306; *M. P.*, p. 447 con n. 184). Tal sostendría Inocencio III en mayo de 1204, después del establecimiento del Reino Latino, Reg. viii, 153 y *RNI*, 113: la Iglesia de Constantinopla había regresado a su madre, la Iglesia de Roma.

En Reg. i, 46, p. 70 se observa también que en el llamado de Gregorio VII a la cruzada lo principal era esta unión entre Oriente y Occidente: «ut pacatis Normannis transeamus Constantinopolim.» Para observar el similar criterio de Inocencio III, además de los pasajes citados, Reg. vii, 203; viii, 19, 24 y 26, todos emitidos después de la captura de Constantinopla por los cruzados en 1204, y aprobando los resultados. Para la posición según la cual la política imperial de Occidente tiene que ser considerada en su relación con Oriente, cf. W. Ullmann, «Reflections on the medieval empire», en *Transactions Royan Hist. Society*, 1964.

A pesar de que Urbano había descrito el «regnum Graecorum» como la víctima de los turcos, es comprensible la desconfianza de los bizantinos: para los occidentales «imperator licentiam introeundi civitatem nunquam praebuit, quia virtutem christianae militiae et maxime Francorum suspectam semper habuit» (Robert, col. 674; También Raimund, *ibid.*, cols. 595 y 596). La consideración de Carlomagno como cruzado (Urbano, vol. 671; Robert, 674) que había destruido a los turcos, adquiere una significación mayor desde este punto de vista, cuando se lo mira sobre el trasfondo de su coronación, de la Donación de Constantino y de la tesis de la translación del Imperio.

<sup>42</sup> Es, sin embargo, interesante ver cómo elaboró Manegold de Lautenbach su concepción popular para el príncipe secular en el siglo xi, en virtud de su familiaridad con el concepto de *virtus politica*; cf. también *infra*, parte 3, cap. 2, n. 41, a pesar de que su *Liber ad Geberhardum* (*LdL.*, 308 y ss.) no ejerció ninguna influencia.

<sup>43</sup> El gobierno político de Bizancio parece ser una aplicación práctica bastante clara del principio postulado por el influyentísimo Macrobio, quien en el umbral del bizantinismo escribía: «Est politici prudentia, ad rationis norman quae cogitat quaeque agit *universa dirigere* ac nihil preter rectum velle vel facere *humanisque actibus tamquam divinis arbitris providere*», *Com. in Somnium Scipionis*, i, 8 (ed. Leipzig, 1774, pp. 50-51).

<sup>44</sup> Ver al respecto B. Sinogowitz, en *Saeculum*, iv (1953), p. 452 sub., núm. 3.

<sup>45</sup> Vid. *infra*, III parte.

P A R T E   I I

*El Rey*



## La realeza teocrática

Como sucedía con todos los oficios públicos, el problema crucial de la realeza medieval era el del origen de su poder. ¿Dónde residía originariamente? En una primera época hemos visto que la sede del poder público y, por tanto, del poder real estaba ubicada —aun cuando se da al término un alcance restringido— en el cuerpo electoral, en el pueblo. Pero esta concepción ascendente de gobierno cedió su lugar, casi imperceptiblemente, al punto de vista descendente, cuya expresión más clara era la de *Rex Dei Gratia*. El rey por la gracia de Dios se había emancipado efectivamente del *populus* y, por otra parte, había reconocido libremente a Dios como la fuente de su poder real. La concepción ascendente de la realeza se había desvanecido: la tesis descendente o teocrática había ocupado su lugar en la Edad Media.

Ahora bien, no fue, por supuesto, en el siglo VIII cuando nació la idea o el término de *Dei Gratia*. Ya hemos anotado que esta fórmula se había originado en Oriente, donde se la utilizaba desde la primera mitad del siglo V<sup>1</sup>, en tanto que en Occidente no hizo su aparición antes de mediados del siglo VI. Más aún, en Oriente es posible encontrar la calificación *Dei gratia* en los protocolos del siglo IV como apéndice a las firmas estampadas en los decretos sinodales; el Concilio de Nicea se había autocalificado como «*Dei gratia congregatum*»<sup>2</sup>. En Occidente, el primer testimonio de la utilización de tal fórmula en un título proviene exclusivamente de fuentes eclesiásticas: los obispos particularmente se autotitulaban obispos *Dei gratia*<sup>3</sup>, y ya para el siglo VIII la utilización de la fórmula era un fenómeno corriente, sobre todo por parte de los obispos francos.

También los gobernantes seculares agregaron estas palabras a sus títulos. Como ya se ha dicho, durante el siglo V los emperadores bizantinos llevaron a cabo la metamorfosis del *divus imperator* en *imperator Dei gratia*<sup>4</sup>. Estando, como estaba, en estrecha relación con la entonces corriente denominación de los obispos, esta transformación era solo un aspecto más de una *imitatio sacerdotii*. En Occidente, antes del siglo VIII, existieron pocos testimonios de la adopción de la fórmula *Dei gratia* en

títulos reales. Por una parte, existía la «corona votiva»<sup>5</sup> del rey lombardo Agilulfo:

*Agilulf gratia Dei vir gloriosus rex totius Italiae, offert sancto Johanni Baptistae in ecclesia Modicia*<sup>6</sup>,

la cual, de hecho, constituye una de las pocas pruebas de que el título había sido utilizado por alguien ajeno al clero, antes de Carlomagno. Por otra parte, los reyes anglosajones habían conocido y utilizado con fines semejantes la fórmula *Dei gratia* u otros títulos semejantes, al menos desde fines del siglo VII. Allí estaba, por ejemplo, la designación de los reyes mercianos «Christo donante rex Mercensium»<sup>7</sup>, expresión que revelaba claramente que Cristo era la fuente del poder real; o el título de «*ex divina dispensatione*», que se convirtió en «divina gobernante gratia Merciorum rex». El rey Offa se hacía llamar «Dei gratia rex Merciorum»<sup>8</sup>. Y así es el mismo rey quien nos proporciona un buen testimonio de los criterios reales al respecto con un título bastante largo:

*Ego Offa Deo cuncta pie dispensante, in cuius manu sunt omnia iura regnorum absque ullo antecedente merito rex Merciorum*<sup>9</sup>.

Visto esto, difícilmente podría afirmarse que Carlomagno adoptó el título como resultado de la influencia anglosajona o lombarda: lo cierto fue que a partir de la segunda mitad del siglo VIII la anexión de dicha fórmula al título real se convirtió en un hecho normal, observable en los reinos occidentales.

Ya hemos visto cómo el papado había obtenido gran parte de su provisión doctrinal de las fuentes paulinas, y ahora, dentro del ámbito real, observamos el mismo proceso, ya que la fórmula *Dei gratia* tiene sus orígenes en las mismas raíces paulinas. San Pablo había declarado: «*Gratia Dei sum id quod sum*» (I Cor. XV. 10) expresando así, de manera concisa, la idea de que lo que somos no lo debemos a nuestros méritos o logros, sino a la gracia de Dios. El que detenta un oficio no puede exigir su adquisición como un derecho; el individuo poseía el privilegio de cumplir con las funciones del oficio solo como resultado de la gracia divina. El conferimiento del oficio (real) era una concesión (*gratia*), algo a lo que el rey no podía alegar derechos. Como Carlos el Calvo había dicho, era rey de Alemania *ex Dei constitutione*<sup>10</sup>, o dicho de otra manera: los poderes del rey no le habían sido conferidos por el pueblo, sino únicamente por Dios. Esto era lo que Offa había expresado de manera tan resumida en su propio título: el poder dentro del reino no residía en el pueblo, sino en el propio Dios. En resumen, el rey por la gracia de Dios detentaba su real oficio como resultado de los efectos de la gracia divina.

La penetración dentro de la textura de las doctrinas petrina y paulina no podía menos que conducir a reforzar considerablemente la función del rey; al depender de la gracia divina el rey establecía una estrecha rela-

ción con la misma divinidad, e inversamente se desligaba cada vez más del pueblo. Su separación del pueblo —que originalmente era quien lo había creado— fue tal que, como veremos luego, dicho pueblo llegó más bien a estarle encomendado. Era indudable que las inclinaciones monárquicas habían sido despertadas en el rey debido a la influencia de las concepciones cristianas y paulinas. En la colección de fórmulas de Marculfo, a comienzos del siglo VIII, hay algunas expresiones y juicios que indican con seguridad la orientación del pensamiento. Por ejemplo, la fórmula en la que el rey dice:

*Quicquid superius continetur, auxiliante Domino, cum Dei et nostra gratia debeat perdurare*<sup>11</sup>,

es tan reveladora como la otra en la que se insiste considerablemente en la voluntad del rey (la *voluntas principis* no es necesariamente producto del pensamiento legal romano)

*Quicquid enim in presentiam nostram agetur vel per manu nostra videtur esse transvulsum, volumus et iubemus, ut maneat in posterum robustissimo iure firmissimo*<sup>12</sup>.

Es igualmente significativo el hecho de que en este mismo texto la idea de *gratia* se manifieste como un elemento vital en las relaciones entre el rey y sus súbditos:

*Nos ipsas villas fidele nostro illo plena gratia visi fuimus concessisse*<sup>13</sup>.

Esta concepción de la *gratia* real se muestra con más fuerza en la recensión de la fórmula del mismo Marculfo durante la época carolingia:

*Faciatis, qualiter gratiam Dei et mostram vultis habere*<sup>14</sup>,

o en el agregado —altamente significativo— a una sanción de la orden real:

*Taliter agis, si gratiam nostram vellis habere*<sup>15</sup>.

Podríamos todavía penetrar más claramente dentro de esta manera de pensar si observamos la afirmación que hace un abate en carta a Luis I:

*Ego enim ille per gratiam vestram et misericordiam abba vocatus una cum omni congregatione nostra... gratiam et misericordiam vestram implorantes, ut magna et preclara misericordia vestra, quae per omnia regna vestra refulget, super nos venire dignetur*<sup>16</sup>.

Resultaría aburrido traer a colación más ejemplos del último período, puesto que no existe documento real (o imperial) en el que de una manera u otra no figure el tema de la gracia o el favor real. La fórmula

de la gracia real se convirtió en parte constitutiva del tratamiento diplomático en los documentos, lo cual se podría considerar como un caso paralelo al de la *benedictio* papal utilizada en la fórmula para el saludo. El principio esencial, consecuencia de la gracia real, era que los súbditos del rey no tenían derecho a ninguna de las acciones reales: el súbdito podía recibir una confirmación de privilegios, algunos derechos, o cualquier otra cosa, pero no podía exigirlos jurídicamente, puesto que era consecuencia de la gracia real. No había, pues, línea de comunicación jurídica del pueblo al rey.

El empleo de la fórmula de la gracia real nos permite el reconocimiento de otro principio que es consecuencia directa de ella: el principio de la concesión. Era el rey quien concedía los derechos a sus súbditos o, inversamente, la propia noción de la concesión excluía la idea del derecho a la cosa concedida<sup>17</sup>. La idea de concesión venía a ser la idea de la gracia real llevada a la práctica. Constituía un elemento vital de todas las formas de pensamiento teocrático, y se manifestaba tanto en el gobierno papal como en el real o imperial<sup>18</sup>. El gobierno teocrático se caracterizaba por la concesión, del gobernante a los súbditos, de derechos que de otra manera estos no hubieran poseído. El poder venía «desde arriba»<sup>19</sup>, y se transmitía a los rangos inferiores mediante un acto de concesión. Era indudablemente notable el paralelismo entre el rey, a quien Dios concedía el poder, y los súbditos, a quienes el rey concedía los derechos, incluyendo el poder (la *gratia regis*)<sup>20</sup>. El rey no era tal por otra gracia que por la de Dios: el oficial de rango inferior no era tal por otra gracia que por la del rey<sup>21</sup>. La otra cara de la moneda, es decir, lo contrario de la gracia real, era la *indignatio* real (des-gracia como contrapuesta a gracia; *Ungnade* como contrapuesta a *Gnade*), que constituía la privación al súbdito de la benevolencia real. En resumen, así como al rey le había sido concedida su posición, también al súbdito le había sido concedida la suya: ambos se mantienen o no en ella en virtud de la gracia.

Dado que la gracia (benevolencia, favor) llegó a tener un papel tan esencial en la estructura del gobierno teocrático<sup>22</sup>, no puede causar mucha sorpresa la presunción de que el rey era un vicario de Dios. Como beneficiario de los favores divinos, el rey se caracterizaba por estar en particular y estrecha comunión con Dios, y, desde un punto de vista práctico, muy bien podía aparecer a sus contemporáneos como el lugarteniente de Dios en la tierra, dado que Dios había depositado en él una confianza especial<sup>23</sup>. La función del rey como lugarteniente de Dios se reforzaba poderosamente con el unguimiento real, que confirmaba —cuando no lo establecía—, de manera visible y tangible, el vínculo entre rey y Dios. Desde el siglo XIII en adelante se contaban los años de reinado, desde el momento de la coronación, es decir, desde el momento del unguimiento, y no desde el momento de la ascensión al trono, y ello no constituía una mera fineza diplomática, sino que poseía un significado mucho más profundo<sup>24</sup>, ya que no se era rey hasta que el óleo no hubiera transformado la naturaleza del individuo. Se consideraba que, en virtud del acto del un-

guimiento, la gracia divina había sido conferida palpablemente al rey. El unguimiento —con la crisma y sobre la cabeza— no dejaba lugar a dudas de que la voluntad (gracia) de Dios había comenzado a actuar en tal forma que se consideraba que el rey era el único beneficiario de tales favores en su reino. El vicariato de Dios en la persona del rey constituía, por tanto, solo una manera más de decir que Dios estaba *presentaliter* en el rey: expresaba la idea de que en vista de que Dios no estaba en este mundo había nombrado un vicario<sup>25</sup>.

No es necesario insistir en el hecho de que de este vicariato real de Dios podían derivarse vitales e importantes consecuencias. Como veremos en su momento, todo el reino le había sido confiado al rey, lo cual significaba que en la práctica, y sin lugar a dudas, desde la perspectiva real, tanto laicos como clérigos eran sus súbditos; que el gobierno debía incluir necesariamente regulaciones relativas a los intereses cristianos —de aquí la intervención de los gobernantes en los asuntos doctrinales— en aquellos regímenes teocráticos completamente desarrollados, así como nombrar a los oficiales del clero, ya que en un reino cristiano debían existir órganos eclesiásticos adecuados para la administración de los divinos misterios<sup>26</sup>. Ciertamente, los obispos también recibían el unguimiento y eran además obispos por la gracia de Dios, pero para los fines gubernamentales tal posición episcopal era de poca importancia, si se recuerda que, de hecho, la maquinaria del gobierno estaba concentrada en manos del rey, que desde la perspectiva real los obispos solo poseían la *cura animorum*, en la que el rey podía inmiscuirse y no lo hacía<sup>27</sup>, y que las órdenes de los obispos se referían, por así decirlo, solo a sus diócesis, en tanto que las del rey tenían validez para todo el reino. Solo al rey le había sido concedido el poder gubernamental, es decir, jurisdiccional<sup>28</sup>. Al haberle sido confiado el reino estaba obligado a gobernar a todos sus súbditos y a hacerlo por medio del derecho. Así es digna de ser señalada la falta de oposición al tema de la teocracia real por parte de los obispos<sup>29</sup>. El unguimiento, que confería visiblemente la gracia de Dios al rey, lo convertía en un *Christus Domine*, en unguido del Señor, a quien correspondía una situación especial, según testimonio del Antiguo Testamento.

Es completamente explicable, por tanto, el interés real en los oficiales eclesiásticos y en el nombramiento de estos. Llevando los principios hasta sus últimas consecuencias, sería acertado decir que todos los oficios en el reino eran eventualmente conferidos por la gracia del rey. Así la privación de la gracia como consecuencia de la *indignatio* real llegaba a ser jurídicamente una privación del oficio. Más aún, existen indicios de que originalmente el *status* noble, a menudo, se obtenía por la posesión de un oficio conferido por el rey<sup>30</sup>, y se lo consideraba, por tanto, a disposición del rey. Pero sobre todo, el derecho —como instrumento por medio del cual se expresaba en la práctica la facultad de gobernar concedida por la divinidad— era la consecuencia de la *voluntas* real. Dicho con otras palabras, las leyes no debían su carácter vinculatorio a la voluntad de una asamblea popular o a un concilio, ni a nada fuera de la voluntad real. Por

supuesto, esta función teocrática del rey no excluía el consejo, pero lo que interesa destacar es que el carácter obligatorio de las leyes tenía sus raíces, no en el consentimiento dado por los magnates, barones, etc., sino en la *voluntas* del rey. Así el derecho otorgado por el rey teocrático era una concesión real. La interpretación, el punto de vista, la comprensión del evangelio y de otras fuentes no jurídicas, por parte del rey, se expresaban en sus leyes<sup>31</sup>. Podía muy bien escuchar las advertencias que se le hacían, pero la aceptación o no de la advertencia dependía, en principio, de la *voluntas principis*, que era el elemento que daba carácter vinculatorio a sus decretos. El rey era, como legislador, autónomo, independiente y —para usar un vocablo que parece legítimo emplear en este momento— se consideraba a sí mismo como soberano.

La diferencia esencial entre el derecho popular (*Volksrechte*) y el derecho real (*Königsrechte*) merece algunas observaciones. Mientras aquel presentaba todas las características del consentimiento popular y derivaba de la voluntad del pueblo su carácter vinculatorio, este expresaba la voluntad real y derivaba de este único elemento su carácter vinculatorio. El desarrollo del derecho popular y del derecho real refleja muy claramente el desarrollo respectivo de los criterios acerca de la realeza, lo que se observa en el periodo franco y especialmente durante la época carolingia. Desde un punto de vista técnico, todas las leyes reales —como diferentes de las leyes populares (*leges*, como también fueron llamadas)— eran *capitularia*, es decir, promulgaciones jurídicas del mismo rey. Pero se observa una distinción fundamental con respecto al contenido de las *capitularia*. Si se trataba de enmendar, modificar o cambiar el derecho popular en cualquier sentido, el rey se apoyaba todavía en los *optimates*, es decir, en el consentimiento del *populus* (en el sentido carolingio). Estas *capitularia legibus addenda* constituían agregados, o *novae leges* («novelas»), y la necesidad del consentimiento de los *optimates* se hacía sentir debido a que afectaban al derecho popular: formalmente eran leyes reales, pero sustancialmente eran leyes populares reformadas. Este consentimiento popular era de particular importancia cuando se iban a abolir las normas jurídicas populares: dado que originalmente provenían de la voluntad popular, solo podían ser revocadas por medio del mismo órgano, es decir, por el pueblo (los *optimates*). Sin embargo, el rey, que en un principio había desempeñado un papel insignificante en la creación de este derecho popular, era ahora parte de la maquinaria y, lo que es más, parte del *populus* mismo.

Es claro que con el fortalecimiento del poder real disminuyó la importancia práctica de las normas jurídicas populares, y su lugar vino a ser ocupado por la propia norma real, la *capitularia per se scribenda*. No solo eran leyes reales en la forma, sino también en el contenido. Era el auténtico *Königsrecht*, surgido como resultado de la voluntad real<sup>32</sup>. Para elaborar este derecho, para cambiarlo o abolirlo no se requería consentimiento del pueblo. La característica del derecho real la constituía su unilateralidad, y era dentro de este marco donde la voluntad del rey y, por ende, la concepción descendente del gobierno y del derecho se hacía más manifiesta.

Era sobre este terreno donde ganaba tanta importancia la perspectiva de la *lex* como un *donum Dei*. La ley real se otorgaba a los *subjecti*, y si se garantizaban derechos estos eran conferidos por vía de concesión. Más aún, la ley real constituía la ley de todo el reino, en tanto que el derecho popular reformado era principalmente de carácter particularista. Más adelante veremos cómo, no solo en nombre, sino también en contenido, el feudalismo iba a dar lugar a un estado de cosas que se asemejaba bastante al concepto del derecho viejo y popular.

En relación con este tema de legislación, una vez más exige alguna atención el problema de los términos empleados. El criterio que sostenía que la *lex* era don de Dios tenía, como se puede ver de inmediato, un trasfondo religioso que implicaba la idea de que, eventual y originariamente, la ley tenía procedencia divina. La creencia en que solo Dios podía dar la ley, de manera que esta última aparecía como concesión divina, se manifestó, una vez que se hubo entronizado el pensamiento reflexivo y teosófico. Dios no hacía la ley, pero la daba. No sorprende, por tanto, la familiaridad del Antiguo Testamento con esta única concepción, como puede verse a través de terminología tan apropiada. El Señor dijo a Moisés<sup>33</sup>: *Ascende ad me in montem... daboque tibi tabulas lapideas et legem*.

Estas palabras, a través de las cuales se otorga la ley, constituyen una muestra excelente de la subyacente concepción descendente del gobierno y del derecho. Indicaba que aquellos a quienes se otorgaba la ley no tomaban parte en su formulación ni en la fijación de su contenido, sino que eran meros beneficiarios. Dentro de la constitución romana encontramos, en efecto, un ejemplo igualmente ilustrativo de este hecho. Durante la época republicana, los términos que se usaban eran *legem ferre*, o su derivado, *legislatio*, los cuales se aplicaban en la constitución a las leyes formuladas por aquellos calificados para tomar parte en la elaboración del derecho. Por tanto, estrictamente hablando, el término *legislatio* solo se concibe en relación con la concepción ascendente del gobierno y del derecho. Sin embargo, paralelamente, los romanos también tuvieron conocimiento de una *legisdatio*, es decir, de aquel proceso por medio del cual se imponían las leyes a los simples *municipia* y *coloniae*. Estos estatutos que se imponían a las comunidades eran *leges datae*, se otorgaban a, y no eran hechas por, las comunidades. La terminología romana de *leges datae* y *leges latae* reflejaba claramente la distinción entre las concepciones ascendentes y descendentes de gobierno<sup>34</sup>. Con la decadencia y desaparición de la concepción ascendente y el auge y monopolio concomitantes de su contrapartida descendente durante la época del bajo Imperio, las terminologías conservaron vigencia: la legislación de Justiniano utilizaba la terminología característica de la tesis descendente de *legem condere* o *legem*, o *constitutiones ponere*, *legem constituere*, y otros semejantes<sup>35</sup>. El empleo de estos términos conduce inevitablemente a la consideración de la *voluntas principis* como causa material de la ley<sup>36</sup>.

La superioridad del rey teocrático se manifestaba, no solo en el otorgamiento específico de la ley, sino también en la función del rey como

protector del reino a él confiado. Pudiera muy bien parecer que esta función protectora hubiera sido la principal función de dicho rey teocrático, de la cual la legislación fuera solo un apéndice en tanto que vehículo a través del cual la protección se llevaba a efecto. Pero para nuestro propósito, no importa mucho el grado de relación en que estuvieron estas dos funciones. Lo que nos interesa es que, en lo que respecta a su deber de protección, el rey era tan autónomo, independiente y «soberano» como lo era en su legislación. Quizá nada muestre mejor la naturaleza de la protección real que el concepto de *Munt* (*mundeburdium*)<sup>37</sup>, que expresaba la idea de protección autónoma, es decir, una protección que se hacía efectiva como resultado de consideraciones, juicios y afirmaciones de una situación a la que el rey había llegado de manera independiente y autónoma: el criterio decisivo para llevar a cabo la protección lo constituía el interés del reino y de sus súbditos. Solo él estaba dotado del entendimiento y el conocimiento superiores, que le hacían blandir la espada en defensa de ambos. Es cierto que podía ser aconsejado o amonestado, pero, en principio y en derecho, ninguna persona u órgano podía pedir o exigir jurídicamente protección del rey teocrático. Debemos recordar que eran los intereses y no los deseos de los súbditos lo que constituía el criterio decisivo. El rey podía, por supuesto, acudir a protegerlos, pero, dado que no existía ningún nexo jurídico entre él y ellos, estos no podían insistir en sus peticiones. En algunos aspectos este tipo de protección puede compararse a la protección brindada por el tutor de un pupilo: este puede sugerir ciertos pasos a dar y cosas análogas, pero la responsabilidad y la decisión pertenecen a aquel solamente<sup>38</sup>. Es seguro que no fue un azar que en *Heliand* Cristo mismo era denominado *mundboro*, en tanto que las fuentes anglosajonas designaban *mundbora* al rey; la semejanza entre la protección real y los textos de las numerosas plegarias que imploraban la protección de Dios es evidente. Lo que estos mostraban claramente era que se imploraba a Dios para que con su infinita sabiduría extendiera a nosotros su protección, debido a nuestra propia incapacidad para protegernos efectivamente. En ningún caso puede, por tanto, hablarse de ningún derecho a exigir protección: en ambos solo el protector sabe cuándo nuestros intereses necesitan protección.

Así como el *Volksrecht* cedió su lugar al *Königsrecht*, la *Volksfriede* cedió su lugar a la *Königsfriede*. La paz del rey era solamente una particular aplicación de la función protectora implícita en su realeza. Solo el rey era responsable de la paz en el reino: preservándola se alcanzaba la seguridad. La muerte del rey, por tanto, implicaba la suspensión de su paz. Pero es claro que solo al rey correspondía la decisión de establecer cuándo, cómo y dónde había sido alterada o amenazada la paz. Por otra parte, la alteración de la paz constituía una ofensa al mismo rey —no al pueblo—, y solo él era quien tomaba las medidas del caso. También se consideraba bajo la categoría de la paz real el enorme castigo que se imponía al que hubiera matado a alguien en presencia del rey; las ofensas hechas contra los que prestaban servicios reales merecían también castigos mayores, y así suce-

sivamente. En estos casos, el principio válido lo constituía el hecho de que la proximidad física del ungido señor se consideraba como circunstancia agravante. Posiblemente una combinación de este principio con el romano de que los senadores o el emperador —*pars corporis nostri*— gozaban de mayor protección fue lo que movió a Enrique II a declarar en las Constituciones de Clarendon que sus feudatarios directos y sus «ministros domésticos» no podían ser excomulgados, ni sus tierras puestas en interdicto, sin licencia real<sup>39</sup>.

La conservación de la paz pública por medio de la protección era uno de los deberes más importantes del gobernante teocrático. La distribución de justicia caía igualmente dentro de la categoría de la paz del rey cuando tenía lugar a través de la protección. Aquí, como en cualquier otro caso dentro del marco del gobierno teocrático, los elementos decisivos eran el juicio personal y el propio criterio del gobernante, pues el ejercicio del gobierno, sustentado sobre sí mismo, era su nota característica típica. Y dado que el rey teocrático, en su capacidad de tal, reconocía y ejercía su control sobre el clero, combinando así funciones regias y sacerdotales, podía justamente considerársele como monarca. Así, pues, el concepto de monarquía expresaba la posición autónoma e independiente del rey en relación, tanto con los laicos como con el clero. Y quizá nada pueda ilustrar mejor este aspecto que la convocatoria y presidencia, por parte del rey teocrático, de concilios compuestos en su mayoría por clérigos, en los cuales se trataban asuntos puramente eclesiásticos. Hay numerosos ejemplos de ello en los reyes francos, sajones y los primeros reyes salios, y lo mismo sucede con los reyes anglonormandos. De aquí que sea tan difícil fijar el carácter de una asamblea particular, desde el punto de vista teórico o práctico, catalogándola de «concilio de la Iglesia»: dentro del esquema del rey teocrático, el clero constituía una parte tan vital e integral de su reino como los laicos, y lo que determinaba la naturaleza del concilio no eran los participantes en él, sino los asuntos tratados. Si se trataba de asuntos que afectaban principalmente al clero, el rey, naturalmente, reunía a los clérigos; si se trataba de asuntos temporales, acudiría a los laicos; si se trataba de asuntos que interesaban a ambos, reuniría junto a sí tanto a laicos como a clérigos. Cuaquier concilio, no importa la materia a que se refiriera, derivaba su posición y autoridad del rey teocrático<sup>40</sup>.

Cuando tomamos en consideración el conjunto de todos estos elementos, no nos resulta demasiado difícil ver que el rey teocrático, lejos de pertenecer al pueblo, estaba, en principio y en razón de su gobierno, colocado fuera y por encima del pueblo. Constituía un *status per se*, en modo alguno diferente al del Papa. Además, el pueblo, en vez de conferir el poder al rey, no tenía, en efecto, nada que ver con el oficio real mismo y tampoco, ni teórica ni jurídicamente, posibilidad de desconocer el poder real, puesto que no tenía ninguna participación en su otorgamiento. El *populus* estaba, con respecto al rey, en la relación de una auténtica *subjectio*; de aquí que sus miembros fueran llamados *subjecti*. Aun en nuestros días revela el lenguaje su importancia de primer orden en el uso de apelativos

originados en el pasado teocrático, tales como *Su Alteza* o el *Obrigkeit* alemán —imposible de traducir—, o el *Hobeitsträger* y otros semejantes, que constituyen ejemplos significativos. Podemos recordar también los ejemplos de Offa e Ine, y una vez más Marculfo nos ofrece la prueba de cuánto habían avanzado los criterios acerca de la derivación divina del poder real, cuando en las *Formulae* dice concisamente: «Cui Dominus regendi curam commisit»<sup>41</sup>. Las arengas que encontramos empleadas en cientos de *Diplomata*, especialmente la de que *Constat nos divina dispensante gratia ceteris supereminere mortalibus*, indicaban igualmente en qué medida —a consecuencia del influjo de la gracia divina— se había elevado al rey por encima del pueblo, el cual, como nos dice Hincmaro en el siglo IX, veía en el rey el instrumento de su salvación<sup>42</sup>.

Estas ideas se aprecian en toda su madurez en los *ordines* medievales de coronación relativos a los reyes, y, en efecto, donde encontramos las concepciones que fundamentaban a la realeza teocrática en su forma más exquisita es en una de las oraciones más antiguas que se decían con motivo del ungimiento real, cual es la Bendición de Freising en el siglo IX. Este texto de oración *Unguantur istae manus* se incorporó a todas las órdenes reales medievales de coronación y además constituyó elemento esencial de la última coronación medieval que tuvo lugar en 1953:

*Unguantur istae manus de oleo sanctificato unde uncti fuerunt reges et prophetae, et sicut unxit Sammuël David in regem, ut sis benedictus et constitutus rex in regno isto super populum istum, quem Dominus Deus tuus dedit tibi ad regendum ac gubernandum.*

Lo conciso de esta antigua oración es difícilmente superable: Dios había dado el pueblo al rey, de manera que el rey estaba «colocado sobre» el pueblo<sup>43</sup>. Literalmente estaba colocado por encima del pueblo que le había sido otorgado por Dios<sup>44</sup>. Además, el texto pone de relieve el propósito de esta entrega del pueblo hecha por Dios, principalmente en el sentido de ser gobernado y regido por el rey<sup>45</sup>. Citemos otro ejemplo: la oración dicha con motivo de la entrada del rey en la Iglesia antes de la coronación dice que

*Deus, qui scis humanum genus nulla virtute posse subsistere, concede propitius, ut famulus tuus N., quem populo tuo voluisti prefferri.*

La misma idea se repite en la oración que se dice sobre el rey, poco antes de finalizar la ceremonia:

*Benedicat tibi Dominus custodiatque te et sicut te voluit super populum suum esse regem, ita...*

La ideología teocrática que encontramos manifiesta en la ceremonia de coronación expresaba, comprensiblemente, que el pueblo había sido con-

fiado al rey. Si todavía quedaba alguna duda con respecto a la incapacidad del pueblo para conferir el poder al rey, podría muy bien desvanecerse con la afirmación explícita de que el pueblo estaba encomendado y confiado al gobierno del rey. Inmediatamente después del ungimiento, el arzobispo pronunciaba estas famosas palabras:

*Corona eum corona justitiae et pietatis, ut ex toto corde et tota mente in te credens tibi deserviat, sanctam ecclesiam defendat et sublimet populum sibi a te commissum juste regat...*

En la oración dicha con motivo de la entrega del cetro, verdadero símbolo del gobierno, se revela la misma idea. Estos testimonios muestran la ausencia de cualquier elemento populista dentro de la estructura<sup>46</sup> de la única ceremonia que realmente poseía importancia dentro de la vida de un rey, cual era la de su coronación<sup>47</sup>. Todo su poder le venía de «arriba» al rey, quien transmitía hacia «abajo» parte de él. El último acto de la ceremonia de la coronación subrayaba su solemnidad: el rey ungido y coronado, con todos sus atributos regios, se sentaba en el trono al tiempo que el arzobispo se dirigía a él con las antiguas y sonoras palabras, que también provenían del siglo IX:

*Sta et retine... memineris, quatinus mediator Dei et hominum te mediatorem cleri et plebis in hoc regni solio confirmet...*

Quizá tal concepto del rey como mediador se manifieste igualmente en este texto que acompaña el conferimiento de la espada por el arzobispo:

*Accipe gladium per manus episcoporum... quatenus... cum mundi salvatore, cuius typum geris in nomine, sine fine merearis regnare*<sup>48</sup>.

No se necesita mucha imaginación histórica para darse cuenta de cuán poderosamente contribuyeron estas oraciones y otros textos similares al establecimiento de la concepción de que el rey era un vicario de Cristo.

Pero este concepto del rey solo subrayaba la posición específica que ocupaba. Entronizado literalmente encima del pueblo que le había sido confiado, estaba fuera del alcance de este, y el estar fuera y por encima del pueblo no solo explica por qué era tan extremadamente difícil —una vez que se comprendían todas las implicaciones de la realeza teocrática<sup>49</sup>— hallar una justificación teórica del derecho de resistencia, sino también por qué al pueblo se le designaba como *subjecti* del rey. Estaban, interpretando al pie de la letra, sujetos al gobierno del rey teocrático: estaban situados por debajo de él porque Dios los había encomendado al cuidado y gobierno del rey. Por definición el súbdito —el *Untertan* alemán es igualmente significativo— no poseía derechos contra el rey. El principio de que «El rey no puede equivocarse» o el de que «Ninguna orden puede ir contra el rey» pudiera muy bien tener sus raíces en esta concepción del gobernante



situado fuera y por encima del pueblo. La característica del rey era su posición por encima de la ley; la característica del súbdito era su sumisión a la voluntad superior y, por tanto, a su ley. En un documento emitido por el rey Roger II de Sicilia en 1143 podemos encontrar un buen ejemplo, donde se combinan varios de estos aspectos:

*Sicut radius solis totum illuminat, tamquam flumen implens locum sui cursus, ita potestas meae serenitatis gratias omnibus subditus donat*<sup>50</sup>.

Los súbditos reciben concesiones del rey teocrático, como un don especial, y por definición ningún súbdito tiene derecho a la cosa concebida.

*Imperialis clementiae mansueta serenitas eam semper in subditis dispensationem favoris et gratiae habere consuevit*<sup>51</sup>.

El concepto de *subditus*, súbdito, lleva en sí como elemento vital el principio de obediencia. Dicho concepto se refiere al superior, en tanto que el principio de obediencia se refiere a la ley del superior como mandato. De donde también se deriva la designación de la ley del gobernante teocrático como *diva lex* o *sancta* (o *sacra*) *lex*, y así por el estilo, denominación que muestra claramente la idea del rey teocrático como portavoz vivo de Dios. Como ya había dicho Justiniano: «Ex divino nostro ore leges emanant». De manera similar, la designación de los reyes y emperadores como *divi reges* o *imperatores* dio expresión sucinta al *status* teocrático del propio gobernante<sup>52</sup>. Por el contrario, antes de la existencia plena de la realeza teocrática no había posibilidad de hablar de súbdito o de *Untertan*: cualquier miembro del *populus* era detentador del poder público, «sujeto» solo a las leyes de toda comunidad de la cual él mismo era miembro y, por lo tanto, su «propio» legislador. Ahora sus deberes para con el *populus* se habían transferido en la medida en que los debía al rey, portador de todo el poder público<sup>53</sup>.

Pero esta sujeción al rey teocrático no existía, por así decirlo, solamente en teoría, sino que se fortalecía y se incrementaba con el «juramento de lealtad» —*Untertaneneid*— que se tomaba a todos los miembros del *populus*. En efecto, este juramento era solo la ampliación y la extensión del otro que específicamente había sido tomado a los oficiales del rey en el momento de su creación y nombramiento como tales. Si bien durante el período germánico este juramento no había poseído importancia<sup>54</sup> —no existe ningún testimonio de juramento durante este período—, el surgimiento de él en el período merovingio —después de lo cual se convirtió en una institución permanente— es una muestra clara del cambio de posición radical entre el rey y el pueblo, cuyos miembros se habían convertido en *subditi* reales. No hay certeza alguna sobre si los patrones romanos fueron lo que sugirió la introducción del juramento, o si este era consecuencia de las concepciones religiosas vigentes, o de si se debió a la

influencia de los principios de fidelidad —emparentados por tanto con el juramento feudal—<sup>55</sup>, pero lo cierto era que el juramento en sí estaba íntimamente relacionado con el cambio de *status* por parte de los miembros del *populus*, es decir, del paso de su *status* de tenedores del poder público, al de súbditos del rey. A esta relación se la encubría bajo una manto religioso.

Dentro de la forma teocrática de gobierno ningún poder estaba localizado en el pueblo, lo que puede comprobarse y confirmarse con el argumento contrario: ¿dónde residía el poder cuando había una vacante o un interregno? ¿Dónde se localizaba el poder cuando no había rey? Quizás en ninguna otra parte como en la solución dada a este problema surjan con más claridad las consecuencias de la idea de que el pueblo estaba subordinado al rey y de que carecía de todo poder. El poder del rey revertía al lugar donde se había originado, es decir, revertía a Cristo<sup>56</sup>. Por supuesto, se trataba de una concepción y una ficción cuyo valor teórico no debe ser menospreciado, a pesar de que tampoco debe sobreestimarse su valor práctico. En el siglo XI Wipo había descrito vívidamente un reino durante un interregno como el navío sin piloto que, en consecuencia, no podía navegar<sup>57</sup>. Por esta misma razón encontramos ocasionalmente documentos fechados durante un interregno que dicen: *regnante Christo*<sup>58</sup>. Evidentemente, no pudo considerarse al pueblo como portador de ningún poder hasta que la concepción ascendente entró en vigencia (lo que no sucedió antes del siglo XIV), con lo cual, sin duda, se facilitaba la solución del problema de la localización del poder durante las vacantes<sup>59</sup>. Este problema, y las consecuencias derivadas de él —una de las cuales consistía en la suspensión de la paz del rey—, pudo muy bien haber sido la razón por la que los reinos occidentales estuvieron tan interesados en el principio hereditario<sup>60</sup>.

Como resultado de la actitud reflexiva, surgió otro principio relacionado con el gobierno real, el cual nos salió al paso cuando hicimos referencia al pontificado. Se trata del fomento del bienestar público. Probablemente, y en último análisis, este principio de la *publica utilitas*<sup>61</sup> se había originado en el *mundeburdium*, o protección suprema implícita en la realeza teocrática. Se trataba de un principio muy flexible. Era otro caso en que el rey teocrático decidía autónomamente cuál era en realidad el interés público. Probablemente sea acertado decir que la *superioritas* del rey tenía las mayores posibilidades de despliegue en el fomento de la *publica utilitas*<sup>62</sup>. Estando, como estaba, situado por encima y fuera del pueblo, el gobernante teocrático era el único que podía considerarse en una posición adecuada para determinar lo que requería fomento del bienestar público. Ahora bien, la designación del rey como *speculator*, como observador supremo, se insinuaba por sí misma tanto como el uso del término *specula* como asiento del gobernante teocrático. ¿Cuántos cientos de documentos declaran que

*In eminenti specula divina clementia constituti, omnibus nobis commissis, tenemur prospicere benigno affectu?*

Desde su posición privilegiada el rey teocrático podía vigilar la situación y determinar las acciones necesarias para el fomento del bien público. De aquí la tan repetida protesta de que la *publica utilitas* debía ser preferida a los intereses privados. La *salus totius patriae* no era más que la envoltura religiosa de la misma idea, cuya médula la constituía el interés general, en oposición a los simples deseos individuales. Lo que iba en interés del pueblo no coincidía necesariamente con sus deseos. En esta concepción de la legislación parece radicar la esencia de toda forma teocrática de gobierno y derecho: el papa Celestino I había acuñado en el siglo V la fecunda afirmación que sintetizaba todo el carácter del gobierno teocrático y que tendría un gran futuro:

*Docendus est populus, non sequendus* <sup>63</sup>.

Por lo tanto, no es sorprendente que en su admonición a Carlomagno, Alcuino hiciera énfasis en esta expresión papal, alertando al rey acerca de la veracidad de las palabras *Vox populi, vox Dei*, debido a que

*tumultuositas vulgi semper insaniae proxima sit* <sup>64</sup>.

Es evidente que la influencia de la cosmología cristiana acentuó poderosamente este punto de vista descendente, particularmente en relación con el nombramiento de los oficiales en la esfera pública. La tesis había sido lanzada desde el siglo VI <sup>65</sup>:

*Exeunt a nobis dignitates relucens quasi a sole radii.*

Dado que, indudablemente, todo el poder estaba concentrado en el rey, quien se mostraba como superior, es claro que desde él se difundía el poder «hacia abajo», de manera que el poder de todos los oficiales jerárquicamente inferiores pudiera finalmente revertir a su origen real. Antiguamente, no importa de cuales oficiales se tratara, eran todos órganos del *populus*, porque este era el portador del poder público. Los deberes de tales oficiales (*Volksbeamte*) eran determinados por el derecho populista, y, a pesar de que en algún momento existieron simultáneamente oficiales reales y populares, en el curso del desarrollo hacia la concepción teocrática absoluta de gobierno, estos últimos desaparecieron del horizonte <sup>66</sup>.

En nuestro análisis de los principios papales de gobierno hemos hecho hincapié en el principio de la división del trabajo. Se trata exactamente del mismo principio que encontramos actuando en el campo de la realeza teocrática. La última fuente de autoridad permanecía en el rey teocrático, pues nadie más que él poseía la totalidad del poder. Ya Luis I había delineado claramente el principio:

*Quamquam summa huius ministerii in nostra persona consistere videatur, tamen et divina auctoritate et humana ordinatione ita per*

partes divisum esse cognoscitur, ut unusquisque vestrum in suo loco et ordine partem nostri ministerii habere cognoscatur <sup>67</sup>.

La práctica de este principio, por comprensibles razones, traía implícito el correspondiente principio de idoneidad. También aquí la adecuación o idoneidad del candidato la determinaba el rey teocrático, quien procedía según unas premisas que él, independientemente, había construido. Parece claro que en lo que se refiere a los obispos esta cuestión asumió significación práctica: no importaba tanto su idoneidad para ejercer el oficio episcopal, como su idoneidad para ser oficial real <sup>68</sup>. Vemos otra vez cómo Justiniano había esbozado la idea con toda la claridad del caso en una de sus primeras *Novellae* (*Nov. VI*), donde señalaba claramente sus deberes de emperador con respecto a la provisión de clérigos idóneos para su imperio. El nombramiento real de los clérigos, y especialmente de los obispos, a través de la investidura del oficio (y beneficio), constituía un requisito necesario en cualquier forma de gobierno teocrático.

Tal como lo ha hecho en otras oportunidades, el lenguaje puede ayudarnos de nuevo. A pesar de que hemos venido hablando de un oficio o cargo, fue sólo en el último período del medioevo cuando la palabra *officium* vino a designar las funciones y deberes particulares del servicio público. En épocas tempranas, la designación no era uniforme: *dignitas, honor, ministerium, actio*, se confundían con *officium*, y en lo único en que coincidían ostensiblemente era en el hecho de que sus detentadores no poseían el derecho a la posición que ocupaban. El haber sido nombrado para ejercer algún oficio, era una consecuencia de la gracia real. Estas designaciones reflejaban, por una parte, el criterio de que el oficio confería distinción al que lo detentaba —de donde se comprende fácilmente la jerarquización de los oficios—, y por otra, implicaban que el súbdito personalmente no era merecedor obligado del cargo. El oficio era llamado *dignitas, honor*, etc. <sup>69</sup>, y la posición que ocupaba el detentador del oficio no era más que la consecuencia de este hecho. Al mismo tiempo, el término y el concepto de *majestas* nos ofrece gran ayuda, ya que se refiere claramente a la *superioritas* de aquel a quien el concepto se aplicaba.

Etimológicamente, el término se deriva de *majus* (*magnitudo*), y lo más probable es que donde mejor se manifieste el paso de los criterios populistas a los teocráticos, sea en la aplicación de este término de *majestas*. Pudiera llegarse a decir que *majestas* y «soberanía» constituían dos términos equivalentes. Durante la República romana, la *majestas* se aplicaba solo al propio pueblo romano y a nadie más. Cicerón y otros escritores brindan testimonios de esta indiscutible concepción de la *majestas* del pueblo romano <sup>70</sup>. En consecuencia, las acciones encaminadas a la disminución de la suma total de los poderes que poseía el pueblo romano constituían el *crimen laesae majestatis*. Estrictamente hablando, no se trataba de ninguna ofensa hecha al senado romano o a algunos oficiales, sino al conjunto del pueblo romano, en calidad de portador del poder público. Se le consideraba semejante al sacrilegio y, por tanto, era un crimen esencial-



mente religioso. La afirmación de Ulpiano no deja lugar a dudas sobre el particular<sup>71</sup>. Pero con el fortalecimiento del poder imperial en Roma, y la virtual exclusión del pueblo romano como portador del poder, el concepto vino a aplicarse exclusivamente a los emperadores, y lo que antes había constituido una ofensa contra el pueblo romano, venía a serlo ahora contra el emperador. Si tomamos conciencia de la posterior cristianización del concepto pagano de sacrilegio y lo relacionamos con la «divinidad» del emperador romano, no habría dificultad alguna para comprender que el crimen de *lèse majesté* había asumido ahora el significado definitivo de crimen religioso. De manera que, correctamente hablando, el concepto de alta traición (*Hochverrat*) solo puede ser empleado para referirse a las ofensas cometidas contra el superior colocado fuera y por encima del pueblo, el único «superior» en el estricto sentido de la palabra, colocado por encima de la comunidad. De manera inversa, la traición cometida contra el pueblo —en el caso de que este fuera portador del poder público— o, lo que es lo mismo, la traición cometida dentro del marco populista, por definición, no podía ser «alta» traición, sino lo que los alemanes llaman *Landesverrat* (de la que no hay equivalente en lengua inglesa). [lit.: «traición al país».] (N. del T.).

Durante el período germánico, caracterizado por un régimen populista, solo había una forma de traición y era la que se cometía contra la totalidad del pueblo o de la tribu (*Landesverrat*). Pero en el período franco esta ofensa no se cometía ya contra el pueblo sino contra el rey<sup>72</sup>, de donde el traidor, el *reus majestatis*, ofendía la función teocrática del propio rey: mal podía ofenderse al poder del pueblo si este pueblo ya no lo poseía. La concentración del poder público en el rey teocrático convertía a este en el único objeto de traición, que en este caso se llamaba correctamente alta traición. Ahora bien, lo que constituyera efectivamente un ataque contra el rey —portador del poder público— era naturalmente asunto particularizado de la legislación, la cual tenía amplias variantes<sup>73</sup>. Aún más, el alcance de las acciones era mucho mayor que en el caso de la *Landesverrat* cometida contra todo el pueblo, incapaz de ofrecer tantos blancos y posibilidades como la persona del rey, de donde era considerablemente más fácil, en comparación con los actos fijados contra el pueblo, la fijación de actos de traición contra el rey<sup>74</sup>. El concepto de alta traición apunta claramente hacia la tesis del gobierno y del derecho que prevalecían<sup>75</sup>.

## Notas

<sup>1</sup> K. Schmitz, *Gesch. d. Devotionsformeln* (Stuttgart, 1913), pp. 44-45.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>4</sup> Un buen análisis del trasfondo bizantino puede verse en B. Rubin, *Das Zeitalter Justinians* (Berlín, 1960), i. 125 y ss.

<sup>5</sup> La «corona votiva» (*Votivkrone*) era una corona de ceremonia que portaba una inscripción adecuada y se otorgaba a alguien en especial.

<sup>6</sup> Citado por Schmitz, p. 170.

<sup>7</sup> Sobre la influencia de la Biblia en estos asuntos, cf. W. Ullmann, «The Bible and Principles of Government in the Middle Ages», en *Settimana di Studio del Centro Italiano, Spoleto*, x (1963). Además, cf. el artículo citado antes (parte 1, cap. 4, n. 9) donde se expresa que en la temprana Edad Media la Biblia ejerció una influencia mayor que el derecho romano. Puede observarse la influencia de la Vulgata en los documentos de las cancillerías de los primeros tiempos del Medioevo, en los cuales hay todavía muy poca influencia del derecho romano.

<sup>8</sup> Ceadwalla, rey de Wessex se hacía llamar «rey de los sajones por dispensa del Señor» (*E. H. D.*, i. 445. núm. 58), lo mismo que Aethelbaldo (*ibid.*, núm. 64). En el prólogo a sus leyes, el rey Ine se refería a sí mismo como «mid Godes gife Wessexne kyning», *Leges Anglo-Saxonum*, ed. K. A. Eckhardt (Göttingen, 1958), p. 136.

<sup>9</sup> Aethebaldo se había llamado también a sí mismo rey «por regalo de Dios», *E. H. D.*, i. 453, núm. 67.

<sup>10</sup> *MGH. Form.*, p. 399, núm. 5. Ver además, Carlomagno en DK. 58.

oclaesepv(Hlatín

<sup>11</sup> *MGH. Form.*, Marculfo, i. 12, p. 51, líneas 3 y ss. En todos estos casos el latín es la lengua original.

<sup>12</sup> Núm. 13, líneas 9 y ss.

<sup>13</sup> *MGH. Form.*, Marculfo, núm. 13, líneas 14 y ss.

<sup>14</sup> Núm. 18, p. 121.

<sup>15</sup> *Ibidem*, Cartulario de Sens, núm. 18, p. 193. Además, cf. *ibid.*, núm. 19.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 533, líneas 21 y ss.

<sup>17</sup> Así lo percibió correctamente Carlomagno, quien al dividir su imperio (806) hablaba del *regnum a Deo nobis commissum* (*MGH.*, cap. i. 127). Ya Alcuino había escrito a Carlomagno que él era realmente el que regía «christiani imperii, quod divina pietas tibi tuisque filiis commisit ad regendum et gubernandum» (*MGH. Epp.*, iv. 241). Cf. también Justiniano en sus *Nov.* viii. 14. «*Traditae nobis a Deo curam reipublicae habentes*», y además, *Nov.* xiii. 3 (donde también está presente el principio de idoneidad).

<sup>18</sup> Las cartas A.-S. son altamente ilustrativas; cf. *E. H. D.*, i. 440 y ss., núms. 54 y ss.: «Yo, Frithuwold, concedo esta donación de mi derecho...» (672 d. C.).

<sup>19</sup> El texto básico era la siguiente frase de Cristo a Pilatos: «No tendrías contra mí ningún poder si no se te hubiera dado de arriba» (*desuper*), Juan, xix. 11.

<sup>20</sup> Una de las primeras proposiciones en relación con el favor divino y la facultad de gobernar se halla en el Edicto de Tolerancia de Constantino (313 d. C.) donde se declara que la tolerancia es necesaria «ut *divinus* justa nos *favor*... per omne tempus prospere successoribus nostris cum beatitudine publice perseveret», Lactancio, *De morte persecutorum*, c. 48, ed. en C. S. E. L., xxvii-2, p. 233, líneas 7 y ss.

<sup>21</sup> Una débil reminiscencia del pasado medieval puede quizá verse en la expresión de que el rey o la reina «han concedido *graciosamente* a...»

<sup>22</sup> Vacío en adherirme a la tesis de W. Staerk, en *Festschrift f. W. Judeich* (Weimar, 1929), pp. 160 y ss., quien sostiene que en los nombramientos reales el título expresa la posición legítima del rey, en tanto que en el nombramiento episcopal se trata de una simple fórmula de devoción.

<sup>23</sup> Según el Código de Ethelred de 1014 «el rey cristiano es el vicario de Cristo ante el pueblo cristiano», E. D. H., i. 411, núm. 46. Además, cf. *ibid.*, caps. 37 y 38: «Las leyes de Cristo han decaído y las del rey disminuido... lo que ha sido común, tanto a Cristo como al rey...»

<sup>24</sup> Esto también se sostiene con respecto al imperio. Cf. Accursius en el *gl. ord.* en *Cod. Just.* III. xii. 7; además, cf. *ibid.*, VII. xxxvii. 3; ver además *gl. ord.* en VI. De reg. jur., s. v. pontificatus: «dies coronationis dicitur dies ortus imperii». Para una visión completa, cf. W. Ullmann, «Dies ortus imperii», en los próximos *Commemoration Essays* en honor de Accursius (Bologna).

<sup>25</sup> Entre cientos de ejemplos, cf. los *Capitula Pistensia* (862), en *MGH. Cap.*, ii, 305, núm. 272.

<sup>26</sup> Este aspecto es está bien tratado por el emperador Enrique II en *MGH. LL.*, iv. 585.

<sup>27</sup> Creemos que tal es lo que está en el trasfondo de la famosa expresión de Constantino que decía que él era *episkopos ton ektos*, i. e., obispo de lo exterior *évêque de dehors*, manera exquisita de expresar la auténtica posición monárquica, es decir, jurisdiccional, externa, del emperador.

<sup>28</sup> La posición del rey teocrático, y sus relaciones con los obispos en su reino puede muy bien, indudablemente compararse con la del Papa con respecto a los obispos: en cada caso en particular, lo que contaba no era el aspecto sacramental, sino el poder jurisdiccional.

<sup>29</sup> El parecer de Cathwulfo con respecto a Carlomagno pone de relieve la posición real y episcopal: el rey era *vicarius Dei*, en tanto que el obispo lo era «in secundo loco» por ser simplemente *vicarius Christi*. Cf. P. C., p. 106, n. 3.

<sup>30</sup> Liebermann, ii. 549.

<sup>31</sup> Por supuesto, el período anglosajón brinda excelentes ejemplos de todo esto. Cf. el código de Edgardo (962), en E. D. H., i. 398, núm. 41. Además, cf. el *Geraednesse (A)* de Eduardo en *Leges Anglo-Saxonum*, ed. cit., pp. 195 y ss.

<sup>32</sup> W. Schlesinger en *H. Z.*, clxxvi (1953), p. 254, señala muy acertadamente con respecto al derecho real carolingio: «Die Befugnis der Rechtssetzung kraft königlicher Gewalt, dem germanischen Rechtsempfinden völlig fremd, wird abgeleitet aus dem Willen Cottes, der durch den Mund des Königs spricht.»

<sup>33</sup> Exod. xxiv. 12; cf. además, Lev. vii. 34; núm. xxx. 17; etc. De aquí se deriva también el uso frecuente de *legem ponere*, cf. e. g., Ps. xxiv. II; lxxvii. 5; Prov. viii. 29; Jer. xxxiii. 25., etc.

<sup>34</sup> Ver en C. G. Bruns, *Fontes Juris Romani Antiqui*, 7.ª edición (Tübingen, 1909), p. 120, el comentario de Mommsen a la *Lex Tarentina*; ver además el texto de la *Lex Coloniae Genetivae*, *ibid.*, p. 125, cap. 67, líneas 11-12, y el comentario dado en *ibid.*, p. 327, núm. 128, línea 2. Para la definición de *municipium* ver Festus, *ibid.*, *Scriptores*, p. 15. Es igualmente digno de señalar que, durante el Principado se aplicaba el propio término de *leges datae* a las leyes que el emperador emitía sin participación de otros cuerpos; cf. Mommsen, *Röm. Staatsrecht*, 3.ª ed. (Leipzig, 1889), ii-2, pp. 888 y ss.

<sup>35</sup> Es altamente interesante ver que en la constitución *Tanta*, núm. 20, Justiniano utiliza el término *legislator* en el sentido tan poco utilizado de comentarista de la ley. El autor de prefacio a la *Lex Baiuvariorum* ha captado claramente los aspectos socia-

les relacionados con el origen del derecho en las diferentes épocas históricas; ver *Germanenrechte*, ed. K. A. Eckhardt (Weimar, 1934), pp. 74-76.

<sup>36</sup> El «Gesetzgebung» o «Gesetzgeber» alemán, y la ausencia total de ningún equivalente de «legislación» así como la carencia existente en inglés de un término abstracto correspondiente a «concesor de derechos», indica claramente la respectiva fuerza de las concepciones prevalecientes en el pasado.

<sup>37</sup> Para una buena información al respecto, ver de nuevo las *fórmulas* de Marculfo, ed. cit., p. 58, núm. 24 bajo el título Carta de Mundeburde regis.

<sup>38</sup> Cf. además el *Vor/mund* alemán. Para el concepto de *Munt*, ver A. Waas, *Herrschaft u. Staat im deutschen Frühmittelalter* (Tübingen, 1938); E. Molitor, en *Sav. Z.*, *Germ. Abt.* lxxv (1944), pp. 112 y ss.; W. Schlesinger en *HZ.*, cit., pp. 232 y ss.

<sup>39</sup> Constituciones de Clarendon, cap. vii. Para algunas aplicaciones concretas, ver P. & M., i. 478-9; para otro aspecto de un principio justinianeo en las Constituciones, ver P. G., p. 385, n. 4, M. P., p. 558, n. 18.

<sup>40</sup> Lo mismo puede sostenerse con respecto a las *capitularias* del período franco, las cuales se dividían en *ecclesiastica* y *mundana*. Ver H. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, ii, 543.

<sup>41</sup> M. G. H., *Form.*, Form. 58, núm. 25, bajo el encabezamiento De regis iudicio.

<sup>42</sup> P. L., cxxvi. 98. Cf. además Alcuino, en *MGH. Epp.*, iv. 414, núm. 257. W. Sichel agregó muy claramente: «Der könig war nicht ein Beamter des Volks. Die Gewalt, die er besass, war sein eigenes, nicht von der Volksgemeinde abgeleitetes, in ihrem Auftrag geübt Recht. Das Volk, das sie nicht verliehen hatte, konnte sie nicht nach freiem Willen nehmen. Auch das Wahlrecht enthielt kein Absetzungsrecht, es schuf, nicht einen Diener des Volks, sondern einen Herrn», cit. por F. Kern, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht*, ed. R. Buchner (Cologne, 1954), pp. 229, n. 491.

<sup>43</sup> Comentando la transformación del «Geblütshelligkeit» pagano en realeza teocrática, W. Schlesinger (en *HZ.*, cit., p. 252), dice: «Hier liegt eine der stärksten Wurzeln der Tatsache, dass der König später nicht mehr im Volk, wie in der germanischen Zeit, sondern über dem Volk steht» (bastardilla en el original).

<sup>44</sup> Cf. además, *Capit. Pistensia*, en *MGH. Cap.* ii. 305, núm. 272, con referencia a Ps. lxxv. 12.

<sup>45</sup> Para información anterior a la escritura de este texto, cf. Pipino en 762: *MGH. Urkunden d. Karolinger*, i. 22, núm. 16.

<sup>46</sup> De no haber adoptado los reyes el tipo de gobierno teocrático, no hubiera existido la posibilidad de una intervención activa del episcopado que, como dispensador de la gracia divina, aparecía como el hacedor de reyes. El episcopado era quien llevaba a cabo los órdenes de coronación, donde la ideología teocrática se llevaba a sus fines lógicos: se dibujaba, en consecuencia, una estrecha línea de demarcación entre el pueblo —a quien bastante significativamente se llamaba «plebe»— y el rey, quien era «adoptado» dentro del organismo eclesiástico en calidad de *persona ecclesiastica*. En efecto, el rey se había emancipado del pueblo, que al estarle simplemente encomendado a su cuidado y *Munt*, no poseía derechos con respecto a él. Esto explica la razón por la cual doctrinas posteriores consideraban al reino en el mismo plano que el menor de edad. La significación de las ceremonias de coronación radica precisamente en esto: ellas demuestran la concepción de la soberanía (personal) (*superioritas*) del rey frente al pueblo. Para más detalles, cf. el art. cit. arriba (I, 3, n. 35), donde aparece el fecundo juicio que Hincmaro dirigió al rey: «Non vos me eligistis in prelacione ecclesiae, sed ego cum collegis meis et ceteris Dei ac progenitorum vestrorum fidelibus vos elegi ad regimen regni, sub conditione debitas leges servandi.» El rey había cambiado los antiguos lazos que lo unían al pueblo, por los fuertes vínculos que lo unían al episcopado. No parece necesario insistir en lo mucho que esto retardó el surgimiento de la concepción populista ascendente acerca del gobierno.

<sup>47</sup> Desde este punto de vista, se comprenden las amenazas de Edward Coke contra los dos seminaristas que decían que el rey no lo era absoluta y plenamente antes de su coronación. Cf. sus *Reports*, 7, 10 b, p. 389.

<sup>48</sup> Probablemente el Anónimo de York basó su consideración del rey como *summus typus Christi* en este texto (cf. P. G., p. 400 y H. P., p. 580). Es por lo demás curioso

que, al anunciar a Eduardo I su elección, Martín IV utilizara, sin tomar aparentemente en cuenta su origen o significación, el mismo texto, en conjunción con la totalidad del criterio papal. Ver Rymer, i-ii, p. 590, y la nota de mi *Rapport* al XI Congreso Internacional de Ciencias Históricas, Estocolmo, 1960, fasc. iii., p. 73, n. 10.

<sup>47</sup> No hay sino que pensar en las dificultades con que tropezaron en relación con esto, un Juan de Salisbury o un Tomás de Aquino. Cf. P. Meinhold, «Revolution im Namen Christi», en *Saeculum*, x (1959), pp. 380 y ss. en pp. 390-6.

<sup>48</sup> Ver H. Fichtenau, *Arenga* (Viena, 1957), doc. núm. 30, p. 36. Otros ejemplos en *ibid.*, núm. 59, p. 49 y núm. 106.

<sup>49</sup> Federico I en *MGH. Const.*, i. 411, núm. 293. Tales ejemplos pueden multiplicarse fácilmente.

<sup>50</sup> Cf., e. g.; el emperador Enrique II llamaba a Justiniano *Divus Justinianus*, línea 3; p. 385, línea 16; etc. Tiene cierta gracia leer en su solemne privilegio papal en M.G.H. LL., iv 584; también las *Const.* de Federico, i. 300 (solo una generación antes de la desacralización del rey), que Conrado II (entre todos los reyes) era *divus rex augustus* (Juan XIX, en la confirmación de los privilegios de Cluny, 1027 d. C.; ver el texto en *Röm. Hist. Mitt.*, i (1858), p. 56).

<sup>51</sup> Cf. Cl. v. Schwerin, *Grundz. d. deutschen Rechtsgesch.* (Munich, 1934), p. 63: el individuo «ist aus einem Mitverwalter des Staatswesens zum Untertanen geworden... Untertanenpflichten, die sich zwar nicht wesentlich vermehrt, aber aus Pflichten der Gesamtheit zu solchen gegenüber dem König verwandelt haben».

<sup>52</sup> Ver H. Brunner, ii. 78.

<sup>53</sup> Cf. O. Gierke, *Schuld und Haftung* (Breslau, 1910), pp. 135-7, 237 y ss.; ver además W. Kienast, *Untertaneneid und Treuvorbehalt* (Weimar, 1952), pp. 15 y s.

<sup>54</sup> La significación de un interregno, no importa cuán corto sea, se muestra claramente a la muerte de Ricardo I. Stubbs (*Cost. Hist.*, i. 532), dice al respecto lo siguiente: «Las seis semanas que Juan se retrasó en Francia, brindaron a los barones descontentos la oportunidad de revisar las razones de sus quejas. He aquí en toda su fuerza el principio de que cuando muere el rey la paz muere con él; tenían que pasar setenta años antes de que esto fuera sustituido por la doctrina de la sucesión inmediata del heredero, expresada luego en la máxima de que el rey no muere nunca.»

<sup>55</sup> Tomado de F. Kern, *op. cit.*, ed. cit., apéndice VII, p. 269.

<sup>56</sup> Cf. E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies* (Princeton, 1957), p. 334.

<sup>57</sup> Leopoldo de Bebenburg, Cf. Kern, *loc. cit.*

<sup>58</sup> No es necesario expresar que esto era de vital importancia para el papado. Por ejemplo, después de la deposición de Enrique IV, encontramos que los documentos estaban fechados de la siguiente manera: «Domino nostro papa Gregorio Romanum imperium tenente»; ver Kantorowicz, p. 335, n. 72. A este respecto debe verse el plan de Enrique VI.

<sup>59</sup> Difícilmente puede negarse que el *mundeburdium* contenía lo que el derecho romano llamaba *publica utilitas*; para ver esta idea en el derecho romano, cf. asimismo P. G., p. 425, n. 2, y además, E. Cortese, *op. cit.*, i. 266 y ss. Parece que la idea de *publica utilitas* se reconocía con más facilidad en el *Munt* que en el derecho romano.

<sup>60</sup> Cf. e. g., Sedulius Scotus, *De rectoribus christianus* (ed. S. Hellmann, c. 4, p. 30, líneas 25 y s.) «Omnis autem regia potestas quae ad utilitatem reipublicae est divinitus constituta.»

<sup>61</sup> *Ep.* 5, en P. L., 1, 437.

<sup>62</sup> En sus *Capitulare admonitionis*, c. 9, en *MGH. Epp.*, iv. 199, núm. 132.

<sup>63</sup> Citado por Fichtenau, *op. cit.*, doc. núm. 33.

<sup>64</sup> Ver H. Brunner, ii. 105: el «Volksbeamtentum wurde... von dem königlichen Beamtentum aufgesogen».

<sup>65</sup> *MGH. Cap.*, i. 303, cap. 3; cf. también el cap. 14. Para una exquisita imitación de los términos papales, especialmente la *plenitudo potestatis*, ver, por ejemplo, Federico II, en *MGH. Const.* ii. 192, núm. 156.

<sup>66</sup> Ver otra vez Luis I, *loc. cit.*, p. 549, especialmente la línea 32. Sobre este particular, cf. además P. G., pp. 32 y s., 232, n. I, 244, n. 3.

<sup>67</sup> En su estudio «Status Regis», en *Studies in Medieval and Renaissance History* (Lincoln, 1964, i. 7 y ss.), Gaines Post se muestra extraordinariamente insensible a la sutileza del significado de conceptos tales como *majestas*, y no parece convencerse de los resultados de las investigaciones más recientes.

<sup>68</sup> Cicerón, *Pro Sexto Roscio Amerino*, c. 19; cf. también (Cicerón), *Ad Herenn.*, c. 2.

<sup>69</sup> *Dig.* 48. 4. I.

<sup>70</sup> Ver especialmente H. Brunner, ii. 883. Lo mismo vale para la Inglaterra anglosajona. Cf. Liebermann, ii. 511 sub núm. 5: «Seit Aelfred vertritt der König so sehr die Staatspersönlichkeit, dass auch Landesverrat als Hochverrat erscheint.»

<sup>71</sup> En relación con la temprana legislación anglosajona, ver Liebermann, i. 51, núm. 4. Las leyes lombardas también proporcionan excelentes ejemplos; cf. el *Edictus Rothari*, en *MGH. LL.*, iv. 13, cap. I y ss. Para la legislación visigótica cf. *MGH. Lex Visig.*, 2. I. 9, p. 57, donde se señala su origen bíblico.

<sup>72</sup> Resulta más instructivo observar otras formas de «traición» llamadas *Petty Treason* (por ejemplo, el asesinato de un señor por su sirviente, del marido por la esposa, de un prelado por su súbdito), consideradas como «traición» por el hecho de haber sido cometidas contra un «superior» —por ejemplo, la muerte de un sirviente, a manos de su señor no constituía traición: *Treason Act 1352*, cf. T. F. T. Plucknett, *Concise Hist. of the Common Law*, 4.ª ed. (Londres, 1948), pp. 418-19.

<sup>73</sup> En los estados modernos constituidos sobre bases populistas, el presidente de la República no constituye objeto de actos de traición.

### *Limitaciones de la realeza teocrática*

Hemos tratado de presentar la función del rey teocrático en su forma más pura y límpida. La naturaleza peculiar del rey, para decirlo concisamente, se debía a su función monárquica, la cual constituía la faceta más importante de la realeza desde la época de Constantino, y a través de toda la Edad Media. Recordemos que presidía concilios de los que emanaban disposiciones seculares y eclesiásticas, y que, en su calidad de monarca, nombraba e investía a los clérigos. Hemos intentado comprender por qué en una estructura monárquica bien entendida solo la *voluntas principis* constituía el derecho, y por qué el rey estaba fuera de su observancia. No hemos olvidado que, en razón de su función monárquica y del reino que le había sido confiado por la gracia divina, era su deber velar por el mantenimiento de la paz y el orden y, en consecuencia, hacer que los clérigos culpables comparecieran ante sus tribunales. Hemos podido comprender por qué el Papa *qua papa* no estaba, y no podía estar autorizado para emitir disposiciones vinculatorias acerca de lo que debía o no hacer el rey teocrático, sobre los principios a ser expresados por el derecho, y así sucesivamente. Dentro de este cuadro, el papel del Papa se reducía a asesorar, aconsejar y exhortar, pero no, como ciertamente lo exigía el esquema hierocrático a emitir disposiciones vinculatorias. En una palabra, el principio de totalidad con el cual hemos tropezado en otra oportunidad puede ser aplicado al rey teocrático en virtud de la confianza que Dios le había manifestado: era el único responsable ante Él de todo lo que sucediera en su reino. Literalmente hablando, se trataba del único gobernante, del monarca. La aceptación o no de los consejos del Papa —o de cualquiera, es igual para el caso— era asunto de su propia *voluntas*.

Sin embargo, si intentáramos analizar más profundamente el carácter del rey teocrático, saldrían a relucir ciertos interrogantes embarazosos cuyas respuestas nos harían ver que la función teocrática del rey no era en realidad tan inexpugnable y segura como lo revela el análisis de su teocracia en estado «puro». Y tras estos interrogantes yace latente un enorme problema: ¿sería posible —dada la concepción cristocéntrica de la Edad Me-

día— sostener la existencia de la función autónoma y monárquica del rey? Hasta pudiéramos no tomar muy en serio el axioma hierocrático de la posición y función del rey, pero lo que realmente no podemos eludir es el reconocimiento de las restricciones y limitaciones que rodeaban al propio oficio teocrático, cuya naturaleza, por una parte, proporcionaba al rey su fortaleza, a la vez que por otra le imponía severas limitaciones.

Para comenzar con lo más obvio, ¿dónde estaba la fundamentación bíblica del gobierno monárquico del rey teocrático? Estaba muy bien recurring al Antiguo Testamento, pero lo que realmente importaba no era tanto lo contenido en la Biblia como su interpretación. ¿Podía cualquier rey —no importa cuán pagado estuviere de su *status* teocrático— aplicarse a sí mismo los mismos pasajes bíblicos que el papado? ¿En virtud de qué autoridad podía el rey teocrático exigir, entonces, la posesión de un *status* monárquico autónomo? ¿No pertenecía a la Iglesia? ¿No insistía constantemente, dentro de su esfera, en que era miembro de la Iglesia, gracias a la cual asumía funciones monárquicas *vis-à-vis* al clero? La fórmula *populus mihi commissus* podía muy bien interpretarse en el sentido de que la totalidad del pueblo, inclusive el clero, había sido confiado al rey, pero ¿bastaba este solo hecho para garantizar el ejercicio de las funciones monárquicas?

El derecho era el vehículo por medio del cual se ejercían las funciones monárquicas. El rey estaba, indudablemente, por encima de él, pero a la vez se encontraba muy por debajo de la ley de Dios. Esta declaración, infinitas veces repetida, abría una nueva brecha en sus baluartes reales y, una vez más —dado que prevalecían los criterios cristocéntricos—, eran los adversarios hierocráticos del rey teocrático quienes tenían en sus manos la exposición, interpretación, promulgación y establecimiento de la ley de Dios: lo que constituía o no el derecho divino, al cual se decía sujeto el rey teocrático en todo momento; lo que concordaba o no con él; lo que se adaptaba o lo violaba, no pertenecía propiamente al dominio del rey, sino al de los eclesiásticos. No hacen falta mayores comentarios alrededor de esta afirmación que, por sí sola, menguaba gran parte de la función autónoma del rey teocrático, puesto que aumentaba fácilmente la influencia de la jurisdicción eclesiástica sobre el rey. Y nadie podía negar, ni negaba, que la exposición del derecho divino era de la exclusiva incumbencia de los eclesiásticos. De aquí que la pregonadísima sumisión del rey al derecho divino —con exclusión de cualquier otro— iba a redundar, y de hecho así fue, en su propia sumisión a la jurisdicción papal o eclesiástica, es decir, a lo que verdaderamente su *status* monárquico quería eludir.

La idea expresada en el título de «Rey por la gracia de Dios» constituyó, como hemos visto, un instrumento excelente para negar cualquier posible origen popular del poder real: su adopción constituyó el último paso dado por el rey antes de asumir plenamente su *status* teocrático y emanciparse del pueblo. Más aún, con ello estableció el vínculo directo con la divinidad; recurriendo a la presencia divina, por así decirlo, en-

contró o creyó encontrar un refugio junto al propio Dios. Pero cuando volvemos a observar con más cuidado el carácter de la ceremonia que convertía al rey en «Rey por la gracia de Dios», topamos otra vez con ciertos elementos inquietantes.

En primer lugar, la obtención de la gracia divina no era algo que pudiera ser comprobado con una simple afirmación. Hay que recordar que hasta el siglo XII el ungimiento real era un sacramento<sup>1</sup>, y fue solo entonces cuando se lo limitó a ser simple sacramental. Ahora bien, lo importante del caso es que dicho ungimiento —fuera sacramento o simple sacramental— solo podía ser llevado a cabo por eclesiásticos del orden episcopal, y con ello tropezamos con un asunto de singular importancia: la gracia divina sólo podía ser transmitida con la intervención de los oficiales eclesiásticos calificados para hacerlo. El principio mediatorio que antes hemos analizado irrumpe aquí de nuevo con toda su fuerza. La realeza que el rey obtenía en la ceremonia de coronación era un favor, una concesión divina transmitida por medio de la intercesión de los obispos celebrantes. En otras palabras, era absolutamente correcto decir que el rey lo era por la gracia de Dios, pero este elemento, es decir, la gracia que lo convertía en rey le era conferida por la mediación de los celebrantes eclesiásticos. Asimismo, era todavía más correcto decir que «todo poder viene de Dios», pero el poder así recibido, el *status* obtenido y, en consecuencia, la ascensión a la posición de *Christus Domini* eran consecuencia de la intervención de los sacerdotes. El vínculo directo entre el rey teocrático y Dios desaparecía en virtud de este principio mediatorio: los oficiales eclesiásticos que mediaban en el asunto se habían interpuesto entre Dios y el rey.

Claro que, en la práctica, estas consideraciones podían desempeñar un importante papel. Si, efectivamente, la misma divinidad había conferido su oficio real al rey teocrático, y esto se llevaba a cabo por la intervención de los eclesiásticos, se abría una enorme brecha en los baluartes reales. La dramática afirmación de Enrique IV de que Dios era quien le había concedido su poder, origen divino que Gregorio VII tenía que reconocer, así como su presunción de ser, además, el ungido de Dios<sup>2</sup>, fue completamente inútil para impedir su deposición por el Papa. En realidad, podía llegarse a decir que había sido el mismo rey quien había alojado sus defensas, debido al énfasis con que insistía en que Dios era la fuente de su poder, lo cual facilitaba al Papa su pronunciamiento sobre el particular. Y, además, ¿no había declarado el mismo Gregorio VII que tanto el alma del rey como su reino estaban en poder de San Pedro? ¿No había sostenido asimismo Inocencio III que Cristo era quien había concedido al rey su reino?<sup>3</sup> La intervención de la jurisdicción papal, y eventualmente de la episcopal, dado el *status* teocrático que los reyes habían asumido, era una posibilidad siempre presente. Cuando algunos de ellos se autodesignaban «Reyes por la gracia de Dios y de la sede apostólica» estaban a punto de abrazar completamente el sistema hierocrático papal<sup>4</sup>. Si combinamos el antiguo precepto papal que sostenía que los papas tenían que rendir cuen-

tas el Día del Juicio por la forma en que hubieran hecho uso los reyes de la *divina gratia*, con la consideración del Papa como sucesor de San Pedro o como vicario de Cristo, entonces la debilidad del rey teocrático se revela con toda su plenitud e incomodidad.

Pero eso no es todo. En ningún momento, ni siquiera cuando se le consideraba como puro sacramento, se atribuyó al unguimiento real nada aproximado al *character indelebilis*. La mengua de la importancia del valor del unguimiento real solo venía a subrayar la carencia del carácter indeleble que se le atribuía. Ello contrasta rigurosamente con el unguimiento episcopal que se le asemejaba tanto. El carácter indeleble del unguimiento episcopal constituía, sin duda, una protección poderosa para el obispo, la cual se negaba al rey por el hecho de que, siendo el unguimiento una cuestión eclesiástica, solo los eclesiásticos podían fallar sobre ella. Por eso, desde un principio, nunca lo rodearon de esa valla protectora que no era absolutamente necesaria en su caso. Quizás en ninguna otra materia como en la de los unguimientos reales nos parezca tan evidente la veracidad del axioma de que la apariencia no debe confundirse con la realidad. La consagración episcopal significaba el matrimonio del obispo con la Iglesia, simbolizado en el anillo episcopal, probablemente como una aplicación práctica del principio cipriánico de que el obispo estaba en la Iglesia y la Iglesia en el obispo. De este vínculo matrimonial íntimo podían derivarse, y se derivaron, importantes consecuencias: de acuerdo con el principio de la indisolubilidad del matrimonio, se consideraba imposible la disolución de este vínculo, es decir, la deposición y la traslación, y como resultado de este hecho, hasta el siglo XI ningún obispo podía llegar a ser Papa. Ahora bien, al rey teocrático mal podía ofrecérsele tal protección: antes del siglo XIII no encontramos ningún testimonio de que la coronación significara el matrimonio del rey con su reino: el simbolismo del anillo de coronación poseía un significado diferente<sup>5</sup>. Y en último lugar, el contraste entre la posición papal y la real es todavía más claro que el existente entre los unguimientos real y episcopal. En tanto que el primero era el instrumento que —a través de la mediación de los obispos— confería al rey la gracia divina y constituía el vínculo visible entre el rey y la divinidad, el Papa no tenía necesidad de demostrar la existencia de tal vínculo para ejercer sus poderes gubernamentales: como heredero de los poderes petrinus, ejercía la plena autoridad desde el instante de la elección. No requería ningún vínculo con la divinidad, porque ya estaba dado, no necesitaba ningún órgano mediador.

En segundo lugar, encontramos asimismo operando al principio mediador en otros momentos de la ceremonia de coronación. Aquí solo podemos dar uno o dos ejemplos de ello. Virtualmente todos los libros rituales que se utilizaban consideraban implícito, cuando menos, el papel de los obispos: citar el texto completo de sus largas oraciones equivaldría a copiar casi todo lo que se decía en la ceremonia de coronación del rey. Allí estaban, por ejemplo, en un texto del siglo IX, las palabras que el obispo

metropolitano dirigía al rey después que este había implorado la bendición de Dios sobre su espada:

*Accipe gladium per manus episcoporum, licet indignas, vice tamen et auctoritate sactorum apostolorum consecratas, tibi regaliter impositum nostreque benedictionis officio in defensionem sanctae Dei ecclesiae, divinitus ordinatum*<sup>6</sup>.

Encontramos un punto de vista similar en el texto de la oración que decía el metropolitano con ocasión de la colocación de la corona; y en el texto con el que se concluía la ceremonia encontramos el mismo tipo de intervención episcopal:

*Sta et retine amodo locum... tibi delegatum per auctoritatem Dei omnipotentis et presentem traditionem nostram et omnium episcoporum ceterorumque Dei servorum...*<sup>7</sup>

La ceremonia de coronación nos conduce, no obstante, a la consideración de otro aspecto que arroja cierta luz significativa acerca de las restricciones que limitaban al propio rey teocrático en ese mismo día tan importante para él. Por una parte, estaba su *voluntas*, su penetración soberana en el conocimiento de las necesidades y los intereses del pueblo que le había sido confiado, lo que le hacía colocarse por encima de él y del derecho, pero desde el siglo XI en adelante tenía que hacer una promesa que se expresaba en los *tria precepta*, los cuales parecían afectar bastante intensamente el *status* soberano que, de no ser por ellos, poseería. A pesar de que en su redacción los *tria precepta* varían muy poco de los diferentes textos de los *ordines*, todos poseían en común estos tres aspectos: observancia de la verdadera fe por parte del rey; defensa de las iglesias y de sus ministros; gobierno del reino «secundum justitiam patrum tuorum». No menos significativa al respecto era la petición de los obispos incorporada a los servicios desde el siglo IX, según la cual el rey tenía que prometer la observancia del privilegio canónico y del derecho y la justicia con respecto a las iglesias. Si en este mismo orden de ideas tomamos también en cuenta que el rey prometía luego conservar las *justas leges et consuetudines*, podremos comprender la severidad de los límites puestos al rey en el ejercicio de sus funciones monárquicas. Podría parecer paradójico el hecho de que el rey por la gracia de Dios, de quien pretendía ser vicario, tuviera que hacer tan altisonantes promesas que disminuían sus funciones legislativas desde el primer día de su reinado. Solo se comprende en su valor la paradoja, cuando nos permitimos echar un vistazo a la posición de los papas, quienes se mostraban ansiosos de resaltar su auténtica libertad legislativa: ningún Papa hacía promesas con motivo de su coronación, ni se le ponía ningún límite a su competencia legislativa. Todos y cada uno de los decretos, leyes, órdenes papales, etc., podían ser abolidos con un solo rasgo de la pluma soberana del Papa. Después de todo,

esta sí que era la verdadera soberanía legislativa que no podía poseer el rey teocrático desde el punto de vista de las exigencias prácticas —ya que no desde el propiamente teórico en el que su *status* teocrático no admitiría ninguna clase de limitaciones—, es decir, de las exigencias dictadas por la necesidad de la continuidad gubernamental. El rey tenía que hacer aquellas amplias promesas<sup>8</sup> por razones pragmáticas de estabilidad legislativa y social.

Sin embargo, a pesar de que estaban llamadas a constituir —y de hecho constituían— un severo control del gobierno real, en sentido jurídico estricto dichas promesas no parecían crear una vinculación entre el rey y el pueblo, de manera que este tuviera derecho a exigir a aquel ciertas acciones gubernamentales. Potencialmente constituían, es cierto, poderosos instrumentos con los que se podía llegar hasta la deposición del rey, en efecto; pero de aquí a que pudiera sostenerse que existían instrumentos jurídicos capaces de ser utilizados contra el rey hay mucho trecho. Las fórmulas escogidas para hacer estas promesas —¿*vis...*? *Volo; ¿concedis...*? *concedo; a vobis perdonari petimus...* *Perdono*, etc.— indican que todo se centraba en la voluntad del rey: su *voluntas* seguía siendo la que decidía de las restricciones contenidas en las promesas, de modo que podrían ser consideradas como restricciones voluntarias del mismo rey. Y, si a esto agregamos la ausencia total de sanciones frente al incumplimiento de dichas promesas —pues refiriéndonos a su aspecto jurídico: ¿quién era exactamente el beneficiario legal de las promesas?— todo conduciría a señalar que se hallaban completamente fuera del ámbito del derecho. En otras palabras, a pesar de que intencionalmente se las consideraba como limitaciones, resulta muy difícil deducir jurídicamente de ellas un derecho legal a deponer al rey o a tomar medidas semejantes<sup>9</sup>. Pero, aún así, eran elementos que, desde el plano «moral» afectaban grandemente al *status* del *vicarius Dei* o *Christus Domini*.

Así y todo, merece la pena recordar que ninguna promesa de la coronación hacía referencia o indicación a la obligación por parte del rey de elaborar las leyes sólo después de haber consultado con los barones o con otros personajes. En este aspecto, la ceremonia de coronación se mantenía completamente dentro del marco de la monarquía teocrática. Basándose en las promesas de la coronación resultaba imposible construir ninguna tesis que acrecentara la obligación por parte del rey de consultar a nadie, y mucho menos de emitir leyes solo después de su aprobación por cualquier otro organismo. La significación de este hecho estriba en que la función del rey teocrático cerraba el camino a toda monarquía «constitucional»: en el terreno de la realeza teocrática no había posibilidades que condujeran a una monarquía «limitada». Y con todo, ¿no fue precisamente el gobierno autocrático de los reyes, su falta de consulta con los barones, etcétera, especialmente en Inglaterra, lo que se convirtió en tema central de la oposición a ellos? ¿Pudo conducir tal oposición a la «monarquía constitucional»? Las promesas de coronación no brindaban ningún tipo de asidero para ello, y en este sentido solo subrayaban la auténtica función

monárquica del rey<sup>10</sup>. Ninguna interpretación podía conducir a pensar que el rey no era el monarca, y que no podía gobernar sin el consentimiento y consejo de los barones. En cualquier sentido que se tomen las promesas, aún en el más estricto, no podían afectar la exclusiva capacidad legislativa del rey: lo que afectaban era el alcance y el ámbito de su legislación.

En la coronación del rey hay todavía un aspecto que amerita unas palabras. Se trata del Reconocimiento contenido en todos los *ordines* medievales de coronación<sup>11</sup>. En él es posible percibir el último remanente del antiguo principio electoral populista. Recordemos que en la época germánica el acto de elección del rey era lo que constituía y «hacía» al rey. Posteriormente, del período franco en adelante, la elección real ya no poseyó esta misma significación. Según las concepciones que predominaban acerca del oficio conferido por la gracia divina, la elección venía a significar, estrictamente hablando, la designación de un individuo idóneo para desempeñar un oficio que ya existía y con el cual nada tenían que ver los electores. La elección no confería poderes; no hacía al rey; jurídicamente, solo concedía un título: un *jus ad rem*. De aquí que los términos *designare* y *designatio* tuvieran un papel tan importante en todas las elecciones reales de la Edad Media<sup>12</sup>. Lo que hacían los electores era nombrar un candidato para el oficio que recibiría, concretamente, el día de la coronación. Pero ellos no tenían nada que ver con el oficio; ni creaban ni podían cambiar el contenido y sustancia del oficio real. Lo que hacían era presentar un candidato que ocupara el oficio real vacante; este estaba allí, pero vacío. La elección no era más que un medio para lograr un fin: era el vehículo a través del cual el rey (teocrático) obtenía su oficio. Esta manera de considerar la elección real explica por qué a menudo se lee —y hasta en las fuentes más calificadas— que un candidato había sido elegido para la realeza: «*electus fuit in regem*», uso lingüístico en el que se traslucía el sentido de designación que había en la elección. En consecuencia, lo más importante de las elecciones reales medievales era su carencia de finalidad: constituían la preparación para el conferimiento solemne y formal del oficio considerado como divino. Sorprende, sin duda, el paralelismo que había entre las elecciones real y papal: en ninguno de los dos casos podría afirmarse que los electores conferían ninguna clase de poderes y, por supuesto, lo mismo valía en el caso de las elecciones episcopales que realizaba el capítulo.

El principio de la realeza electiva existía virtualmente, de una forma u otra, en todos los países durante todo el período medieval. Dicha elección no conllevaba ningún tipo de efectos legislativos<sup>13</sup>, a pesar de que aparecía bajo la forma del Reconocimiento en la ceremonia de coronación de la que constituía parte integral. El metropolitano presentaba el *electus* al pueblo, unas veces antes y otras después de las promesas:

*Pontifex plebem alloquitur, se vertente, quibus, ut moris est, consentientibus atque voce magna et unanimes proclamantibus «fiat, fiat et vivat rex» nomen dicti regis gratissime nominantibus.*



Este Reconocimiento conservaba el elemento esencial de la elección original, y particularmente la manifestación de la voluntad y la designación del candidato por su nombre. La antigua elección del rey había dado paso a una elección inserta dentro de la dignidad real. Dicho Reconocimiento constituía, indudablemente, un acto puramente formal, pero no por eso debe restársele importancia a sus antecedentes <sup>14</sup>, pues constituía un intenso recuerdo de un pasado remoto <sup>15</sup>.

De aquí se derivan dos observaciones de importancia. Primero, tropezamos nuevamente con el hecho, característico de la Edad Media, de que un mismo término —*electo*— significara dos cosas diferentes: en su sentido original, la elección consistía en la creación efectiva del rey: los electores mismos, en cuanto poseedores de unos poderes, los conferían al rey electo; en época posterior también se llevaba a efecto la elección, pero su significado había cambiado, pasando a ser la designación para el ejercicio de un oficio ya existente, independientemente del rey. El elegido no era rey hasta que no hubiera sido ungido y coronado; de aquí que los años de su reinado no se empezaran a contar sino a partir de la coronación. En segundo lugar, este último remanente de carácter populista se había asimilado a la propia ceremonia en la que tan claramente se manifestaba la naturaleza teocrática de la realeza, pues ni el Papa ni el emperador tenían por qué someterse a ella, pero constituía un elemento que mantenía vivo un vínculo muy tenue con el pasado. En fin, el Reconocimiento resultaba ser un elemento discordante e incómodo en el conjunto de la ceremonia de coronación.

Las anteriores consideraciones deberían facilitar nuestra comprensión de la naturaleza del oficio real en su carácter eclesiástico, en el sentido más amplio de la palabra <sup>16</sup>. Si las concepciones de los siglos VIII y IX acerca del gobierno habían sucumbido ante las irresistibles tentaciones de la cosmología cristiana, sorprendería que el propio concepto de la realeza no hubiera sufrido algún cambio <sup>17</sup>. El pensamiento del tiempo, impregnado de las doctrinas patrísticas, en especial de San Agustín, consideraba al oficio real como un oficio eclesiástico: la concepción de la Iglesia como el cuerpo de todos los fieles —incluyendo laicos y clérigos— prestó apoyo adicional y poderoso a este proceso, debido a que el oficio del rey era contemplado desde una perspectiva teleológica que, en la práctica, se traducía en que el ejercicio de las funciones reales se efectuaba no solo en el interés del reino individual, sino en el de toda la Iglesia <sup>18</sup>. Una vez aceptado este *point d'appui*, surgió la concepción consecuente, es decir, que el rey, dentro del marco más amplio de la Iglesia, llenaba funciones que tenían que ser consideradas con relación a la Iglesia entera. La designación del oficio real como una *dignitas, honor*, etc. <sup>19</sup>, se prestaba a subrayar el *status* sublime del rey individual dentro de la Iglesia universal. La orientación hacia la manera de pensar eclesiástica romana condujo, por una parte, a la adopción del concepto típico de *officium* —en el período germánico anterior no existe prueba de que se conociera este concepto, ciertamente bastante avanzado— y, por otra, también explica por qué se

sostenía que la coronación era vital para la adquisición de dicho oficio, ya que estaba impregnada de elementos eclesiásticos, no diferenciándose esencialmente de una consagración episcopal. No hace falta explicar que la consideración del oficio real en sentido paralelo al eclesiástico abría una puerta a la intervención del clero. Sobre todo, en caso de oposición de los súbditos a su rey teocrático, esta podía ser —como en efecto así fue— sancionada, y a veces hasta provocada por las autoridades eclesiásticas, precisamente por el hecho de que el gobierno real era un privilegio divino que tenía que ser ejercido en beneficio de toda la Iglesia. Y ¿quién más calificada que la autoridad eclesiástica para pronunciarse sobre esto?

No es necesario ningún esfuerzo de imaginación para darse cuenta de hasta qué punto y con qué gravedad debilitó el *status* del rey teocrático la combinación de todos estos factores. Si a ello añadimos que siempre estaba presente la posibilidad de apelar a la corte romana papal cuando el rey teocrático incurría en alguna supuesta injusticia, no se necesitan más pruebas para afirmar que a dicho rey le quedaba bastante poco de soberanía verdadera <sup>20</sup>. El edificio teocrático real estaba lleno de roturas y grietas sin las cuales su estructura hubiera sido imponente, pero cuya existencia, lógicamente efectiva, dejaba muy poco del grandioso teócrata real. Sus flancos estaban expuestos, particularmente, a los ataques eclesiásticos y hierocráticos. Así, la adopción de la posición teocrática por parte de los reyes occidentales obtuvo el efecto contrario al que se habían propuesto: el oficio real se convirtió en eclesiástico, y el rey en un oficial de la Iglesia. Dicho rey, cuyos poderes habían surgido desde «abajo», se había transformado en un rey que derivaba sus poderes de «arriba». Había cambiado los lazos que lo habían unido al pueblo, de los cuales se liberó al adoptar la posición teocrática, por los que lo constreñían a ser un oficial eclesiástico. Ningún artificio jurídico podía crear vínculos legales entre el rey teocrático y el pueblo: aquel estaba por encima de este, constituía un *status per se*, en tanto que el pueblo constituía sus *subditi*, sus súbditos que le debían obediencia, pero que no podían hacerlo responsable porque no le habían conferido ninguna responsabilidad.

## Notas

<sup>1</sup> Cf. el testimonio de Pedro Damián, *Sermo 69*, en *P. L.*, cxliv. 899 D. Además, cf. su *Liber Gratissimus*, c. 10, en *LdL.*, i. 31.

<sup>2</sup> *MGH. Const.*, i. 110, núm. 62. Este mismo punto de vista era mantenido por Wido de Osnabruck (*LdL.*, i. 467); Guido de Ferrara, *ibid.*, p. 566; Wenrich de Trier, *ibid.*, i. 288 y s., y la *Orthodoxa Defensio*, *ibid.*, ii. 538.

<sup>3</sup> Cf. los pasajes contenidos en *P. G.*, p. 280, n. 1.

<sup>4</sup> Uno de los primeros en hacerlo fue Roberto de Capua: «Ego Robertus Dei gratia et sancti Petri... Dux», tomado de L. Thomassinus, *Vetus et nova ecclesiae disciplina* (Mainz, 1786), i. 467; además, cf. Gregorio VII [(en *Reg.* i. 21 a) (Ricardo de Capua)]. Otro de Brunswick también se hacía llamar de esta manera: *RNI.* 81, 106, 160, 187; para Federico II, ver *MGH. Const.*, ii. núm. 58.

<sup>5</sup> Cf. *infra*, p. 181.

<sup>6</sup> En el *ordo* de la coronación imperial de Inocencio III se cambió el «tibi regaliter impositum» por «tibi imperialiter concessum»; el *ordo* papal que todavía está vigente en las coronaciones reales incorpora el mismo principio de concesión («tibi regaliter concessum»).

<sup>7</sup> Las palabras que se omiten después de «locum», se refiere a la sucesión hereditaria, a pesar de que tal puede ser una mala interpretación de «sugestione»; sobre este particular, ver H. Mitteis, en *SB. Munich*, 1950, fasc. 8, p. 73. La suposición de Mitteis se ha probado como bastante segura, cf. *Festschrift Schramm*, i. 84, n. 48.

<sup>8</sup> Para el juramento de Guillermo el Conquistador, el cual se salía bastante de lo común, ver Florence de Worcester en *SC.*, p. 94. A veces el rey —tal como hizo Enrique I— podía revocar costumbres injustas en virtud de las exigencias prácticas y del «llamado a las simpatías del pueblo»: «malas consuetudines, quibus regnum Angliae injuste opprimebatur, aufero», *ibid.*, p. 118. Para el juramento de Ricardo I, ver L. Wickham Legg, *English Coronation Records* (Londres, 1901), p. 49.

<sup>9</sup> Puede pasarse por alto la idea de contrato implicada en estas promesas entre el rey y el pueblo; ver F. Kern, *op. cit.*, ed. cit., p. 135, n. 295, y Appendix XVI, pp. 317 y ss.

<sup>10</sup> Posteriormente, en Inglaterra, cuando los «derechos de la corona» se convirtieron en promesas, servían de freno al rey: aunque lo deseaba, no podía cercenar los «derechos de la corona» (Eduardo I). Cf. además *infra*, p. 176.

<sup>11</sup> Me siento incapaz de comprender lo que B. Wilkinson, *Const. Hist.* (Londres, 1957), iii. 82, quiere decir cuando afirma que el reconocimiento no vino a estar en uso sino bien entrado el siglo XIV.

<sup>12</sup> Acerca de todo esto, ver especialmente H. Mitteis, *Die deutsche Königswahl*, 2.ª ed. (Brno, 1943), pp. 32, 37 y ss.; *idem* en *SB. Munich*, 1950, pp. 40 y ss., 61 y ss. Además, cf. W. Schlesinger «Die Anfänge d. deutschen Königswahl» en *Die Entstehung d. deutschen Reiches* (Darmstadt, 1956), pp. 313 y ss., pp. 348 y ss. 354 y siguientes.

<sup>13</sup> La única excepción a esta regla quizá sea el caso del alemán Enrique I; él además, rechazó el ungimiento. Para la importancia jurídica de la elección de Enrique I, ver Mitteis, *SB.*, cit., pp. 56 y ss., y Schlesinger, *loc. cit.*, pp. 336 y ss.

<sup>14</sup> En las múltiples discusiones actuales acerca del simbolismo de las coronaciones, se da demasiada poca importancia al Reconocimiento. Uno de los pocos autores que —hace mucho tiempo— ha observado el hecho con precisión, es Arthur Taylor, quien en su *Glory of Reality* (Londres, 1820, p. 322) afirma: «no debemos asombrarnos de que el antiquísimo derecho de elección se olvide o se pierda en el nombre y en la práctica del Reconocimiento».

<sup>15</sup> Como la elección real no confería los poderes, los electores no tenían *derecho* a deponer al rey. Ver al respecto F. Kern, *op. cit.*, ed. cit., p. 213, n. 461 y p. 229, n. 491: «Das Wahlrecht schliesst kein Absetzungsrecht in sich so wenig wie das Schenken ein beliebiges Widerrufsrecht für den Schenker».

<sup>16</sup> Tal ha sido demostrado recientemente una vez más por J. Fleckenstein, «Rex Canonicus: Entstehung u. Bedeutung des Königskanonikats», en *Festschrift f. P. E. Schramm* (Wiesbaden, 1964), i. 57 y ss.; además, cf. 81, n. 38.

<sup>17</sup> Los concilios de Tribur (895) y Hohenaltheim (916) constituyen dos pasos significativos en esta transformación. Los decretos de ambos concilios reflejan marcadamente la influencia de Pseudo Isidoro; esto se aplica especialmente con respecto al segundo, cuyos decretos dieron lugar a la transformación de la idea de realeza en «theokratischen Amtsauftrages», M. Hellmann, en su importante «Die Synode von Hohenaltheim», en *Die Entstehung des deutschen Reiches* (Darmstadt, 1956), pp. 289 y ss., p. 303. Este concilio también hizo énfasis en el papel autoritario del episcopado y en la importancia de la coronación eclesiástica.

<sup>18</sup> Además, cf. *supra*, p. 80. Ver también *VIII Conc. Toletanum* (Mansi, x. 1223, y cf. también cap. 12, cols. 1220 y s.).

<sup>19</sup> En este caso, G. Post (art. cit.) es muy poco preciso y falto de percepción en el manejo de conceptos tan delicados como *dignitas*, *honor*, etc., y desprecia siempre su incontrovertible contenido teocrático. De aquí el pobre resultado de sus estudios.

<sup>20</sup> A pesar de que parte de premisas diferentes de las nuestras, las observaciones de D. Brunner (*Land & Herrschaft*, 3.ª ed. (Viena, 1943), pp. 160 y ss.) son muy pertinentes.

### *La realeza feudal en Inglaterra*

Hasta aquí nuestro examen de la realeza medieval se ha centrado exclusivamente en el elemento teocrático, pero, no obstante, no olvidemos que solo es posible comprenderla plenamente si se la observa además en su relación con el elemento feudal. Si bien es cierto que el rey de la Edad Media era teocrático, no es menos cierto que al mismo tiempo era un señor feudal cuya función como tal debe separarse conceptualmente de su función teocrática. La separación neta de ambas funciones no solo constituye un deber de corrección intelectual, sino también una necesidad histórica en cuanto se refiere al llamado —un tanto vagamente— desarrollo constitucional. Hemos podido establecer cómo desde la perspectiva de la realeza teocrática dicho desarrollo —por el cual entiendo el establecimiento de medidas, controles y frenos al ejercicio de las funciones monárquicas teocráticas— se escapa fuera de lo humanamente posible. En este sentido, el desarrollo de una constitución solo podría considerarse desde la otra perspectiva funcional del rey, es decir, desde la de su señorío feudal.

Es claro que la función feudal del rey estaba en oposición directa con la teocrática, pero ahora no nos interesa averiguar si la primera era la que primitivamente poseía, y a ella se anexó la segunda, o si fue al revés<sup>1</sup>, sino el hecho de que, en lo que al rey se refiere, la función feudal dio lugar a ese *Zwitterding*, a ese curioso ser anfíbio con el cual se halla tan íntimamente ligada gran parte de la historia constitucional y del desarrollo jurídico. En su calidad de gobernante, el rey medieval llevaba en su seno dos funciones irreconciliables: la teocrática, según la cual su propia *voluntas* creaba el derecho, ejercido bajo el arbitrio de sus propias consideraciones, independientemente y sin ninguna clase de impedimentos, y la feudal, según la cual la *voluntas* real no constituía por sí sola la fuerza material de la ley, sin el consentimiento —explícito o implícito— que daban a ella los feudatarios directos del rey. Para los fines del gobierno y la elaboración del derecho, el rey feudal tenía que actuar bajo consulta y acuerdo con las otras partes del contrato feudal o, cuando menos, con los barones. Por tanto, la naturaleza contractual del vínculo feudal colocaba al rey feudal en un nivel fundamentalmente diferente al del rey teocrático: dentro del mar-

co feudal no había lugar para que el soberano desplegara su *voluntas*. En esta forma, el rey medieval presentaba una dicotomía irreconciliable, la cual no toleraba ninguna clase de compromiso. Aquí nos encontramos, como sucede a menudo en la historia medieval, con un hecho característico del tiempo, es decir, con una contradicción fundamental que afecta la propia base de una institución tan importante como la real.

La característica esencial del feudalismo medieval la constituía su naturaleza contractual, independientemente de la forma que adoptase: señor y vasallo estaban unidos mutuamente por derechos y deberes. Bracton dice que el contrato feudal constituía un *juris vinculum*<sup>2</sup>. Trasladado a la esfera del gobierno esto significa que, en virtud del pacto feudal, existía un contrato entre el rey y sus feudatarios directos. Esta naturaleza contractual del vínculo feudal era de la mayor importancia para la consideración del rey medieval desde el punto de vista feudal<sup>3</sup>. Así, si bien desde el punto de vista teocrático era prácticamente imposible hablar de contrato entre el rey y los súbditos, desde la perspectiva feudal, por el contrario, lo que importaba era el contrato exclusivamente. La primera conclusión que podemos sacar de esta observación es la de que el rey, lejos de hallarse fuera y por encima de la comunidad que le había sido confiada por la divinidad, era, en virtud del contrato feudal, en la teoría y en la práctica, un miembro de dicha comunidad. El segundo aspecto lo constituye la eficacia de la noción de *fides*, fe, lealtad: así, desde el punto de vista teocrático la relación entre el rey y los súbditos se caracterizaba por la obediencia a las órdenes de un superior o, lo que es lo mismo, a su derecho; pero desde el punto de vista feudal lo que contaban eran la lealtad y la fidelidad. La «buena fe» (*bona fides*) constituía en todo momento el elemento esencial de cualquier contrato. Como en la práctica, fidelidad y lealtad eran conceptos mucho más amplios que el simple mandato u orden, se necesitaba de la cooperación mutua, que en sí era una manera distinta de decir que siempre se necesitaban dos personas para conservar y dar vigencia a un contrato. El tercer aspecto surge del segundo, a saber, la posibilidad de cancelar o renunciar al contrato si una de las partes no actuaba en consonancia con las estipulaciones hechas en él, o, lo que es más importante, si actuaba con deslealtad y sin buena fe. Era imposible que tales consideraciones surgiesen dentro del marco de la realeza teocrática, ya que en ella no se daba ninguna relación contractual entre rey y súbdito. Por lo tanto, solo desde el punto de vista feudal de la realeza, no del teocrático, podía concebirse la resistencia, aunque no por parte de los súbditos, sino de los barones. Tal resistencia al rey feudal, que de hecho no era una revolución, sino la puesta en práctica de la idea implícita dentro del mismo contrato, venía a consistir, en última instancia, en la repudiación de dicho contrato (*diffidatio*), que, por lo pronto, no era más que el retiro de la lealtad, de la *fides*, al rey. El gobierno teocrático era unilateral; el feudal era bilateral.

Al considerar al rey desde la perspectiva feudal, es bueno recordar que el feudalismo implicaba tenacidad y elasticidad, tanto como flexibilidad y

adaptabilidad. Se había desarrollado de una manera propia, había nacido de las exigencias de tiempo y lugar, había sido elaborado por el hombre y se había adaptado a las necesidades del tiempo. Su carácter de cosa hecha por el hombre le hacía susceptible de adaptación a las diferentes condiciones de gobierno, tomando en cuenta las circunstancias particulares de cada caso. Por estas razones estaba situado en una posición que podía entrar en violento contraste con la teocracia del rey, puramente especulativa. Constituía un instrumento de trabajo de naturaleza eminentemente práctica, muy poco agobiado por el peso de influencias tales como los primeros principios, los dogmas o la autoridad.

Esta faceta feudal del rey lo convertía, por así decirlo, en algo humano; un análisis más amplio de la transición de la realeza de tipo popular a la realeza medieval podría mostrarnos muy bien cómo muchos elementos de esta realeza primitiva se transformaron y reaparecieron en la faceta feudal del rey medieval. Pero no cabe duda alguna de que el rey feudal tuvo una participación inmensa en la génesis de aquellos elementos que iban a aparecer más tarde como auténticamente populares, si bien esto implicaba, en gran medida, la disminución de sus funciones teocráticas. Por lo tanto, es necesario insistir en el hecho de que la función feudal del rey proporcionaba la única base sobre la cual podía concebirse un derecho —y hasta un gobierno—, en el que el mismo rey estuviese subordinado a algo, lo cual resulta evidente si se concede la debida consideración a la naturaleza contractual del vínculo feudal, en cuya virtud las disposiciones emitidas «por común consejo de nuestros barones» llevaban el sello de un esfuerzo conjunto. De aquí que tuviera todas las características de un contrato que, en consecuencia, era vinculatorio para ambos contratantes: tanto para el rey como para sus «consejeros naturales». Asimismo —¿cómo podría ser de otra forma?—, dado que la mayoría de los derechos subjetivos y deberes públicos se derivaban de la tenencia de la tierra, tal derecho no podía menos que referirse principalmente a ella, a los derechos de propiedad y otros semejantes. Estos derechos y deberes sustentados en la tierra eran los que determinaban concretamente el tipo de relaciones sociales de cualquier país, las cuales, en razón de que se referían a la vida cotidiana, eran las que, literalmente hablando, constituían la realidad. Quizás resulte ser una simple paradoja el hecho de que hubiera un parecido tan estrecho entre la concepción feudal del derecho, como norma a la que se llegaba a través del mutuo consentimiento del rey y de los barones, y la concepción ciceroniana, pero lo que sí no es paradójico, sin embargo, es que la faceta feudal del rey pudiera dar origen a la idea de contrato, de *pactum* realizado entre él y sus «consejeros naturales».

A pesar de que la distinción entre las funciones reales y teocráticas del rey es de vital importancia para comprender la realeza medieval, la antigua concepción romana de un *consensus* había ejercido, aparentemente, gran influencia en el pensamiento de numerosos escritores medievales que hablaban indiscretamente de un *pactum* entre el rey y sus súbditos, a la vez que,

simultáneamente, se encontraba tanta dificultad en señalar cómo podría destituirse al rey que se hubiera convertido en «tirano». La mayoría de estos escritores provenía del campo clerical, en tanto que los expositores de la realeza feudal eran pocos y aislados<sup>4</sup>. Pero merece la pena señalar que la naturaleza contractual de la realeza feudal no era igual a la de la soberanía popular (anterior y posterior); según esta, el rey no poseía más *status* que el que el pueblo, en su calidad de depositario del poder público, le había conferido, en tanto que, según la teoría feudal, participaban tanto el rey como los barones: el derecho surgía de un esfuerzo conjunto.

Pero es claro que esta doble función le presentaba al rey graves dilemas. La reacción de cualquier rey digno de su valía que se enfrentase a esta seria dualidad tenía que ser la de resaltar su función teocrática. Como hemos dicho, esta dicotomía se podía observar, virtualmente, en casi todos los reyes medievales, pero el predominio de una u otra función variaba con las circunstancias. En términos generales, puede decirse que mientras más hábil fuera el rey mostraba mayor ingenio y desplegaba mayor agudeza para evitar los antagonismos de sus «consejeros naturales» o, inversamente, mientras menos vigilantes fueran estos últimos y menos se preocuparan de sus obligaciones feudales y de la conservación de la vigencia del contrato feudal, con tanta más facilidad podría el rey desplegar su naturaleza teocrática y producir, a veces, sorprendentes efectos. En Inglaterra, como veremos de inmediato, numerosas circunstancias se combinaron para producir un estado de alerta y vigilancia por parte de los barones, que pondría obstáculos formidables al rey teocrático, tan formidables, en efecto, que su teocracia casi se desvaneció. Pero no sucedió así en todas partes. Sin embargo, jamás surgió nada que pudiera sugerir el más leve republicanism, por más formas diferentes que adoptara la participación de los «consejeros naturales» y por más agria y amarga que hubiera sido la resistencia hecha al rey por los barones. La explicación parece obvia: cualquiera podía, y de hecho lo hacía, oponerse alegremente al rey feudal, porque tal oposición estaba prevista por el derecho, por más ilusorio, vago y flexible que fuera este dentro del sistema feudal. Pero oponerse al rey teocrático, al *Christus domini*, al *vicarius Dei*, era algo completamente diferente. Por eso, cuando hubieron cedido las defensas de la faceta feudal del rey ante la oposición, esta hubo de dirigirse indefectiblemente contra la faceta teocrática que le quedaba al rey, pero tal oposición era de un carácter completamente diferente, como tal vez lo testimonien los conflictos ingleses del siglo XVII. La vía que conduce del *point d'appui* teocrático y monárquico al constitucionalismo está regada con sangre y jalonada con revoluciones; la vía que conduce al constitucionalismo desde el *point d'appui* feudal se caracteriza por disputas, debates y controversias, en síntesis, por la evolución.

Desde el punto de vista práctico y funcional, podría decirse que la fundación feudal del rey predominaba considerablemente sobre su función teocrática. Sin embargo, casi nos inclinamos a afirmar que era humanamente comprensible que el rey tendiera a desentenderse de sus obligaciones feudales para retirarse a su elevada morada teocrática, desde donde podía

hacer uso de todos los instrumentos de tal tipo de realeza y, en especial, de su *voluntas*. Nadie se hubiera opuesto a este retiro, a no ser por el hecho de que existían gran cantidad de actos gubernamentales que, muy ostensiblemente, exhibían la *voluntas regis*, por lo cual los barones se sentían incitados a alzarse en oposición. Aplicar a cualquiera de ambas actitudes los epítetos de «correcto» o «equivocado» es algo que está fuera de lugar: desde el punto de vista teocrático, el rey estaba perfectamente autorizado para gobernar *per voluntatem*, pues no era responsable más que ante Dios. Pero, también desde el punto de vista feudal, los barones estaban perfectamente capacitados para impugnar el ejercicio del gobierno *per voluntatem*, al menos en aquellos asuntos que caían dentro del ámbito feudal. Esta calificación es lo importante: la fluidez del derecho y de las concepciones feudales contaban, asimismo, para la fluidez de las fronteras entre las funciones teocrática y feudal del rey. Las fluctuaciones dependían de la perspicacia del rey y de la actitud vigilante de los barones. Podemos hacer las mismas observaciones de manera diferente: dentro de su función teocrática, el rey actuaba sin restricciones (excepción hecha, por supuesto, de los límites que le imponía el derecho divino), es decir, que cada una de sus acciones tenía «prerrogativa»; en el caso de las funciones feudales, existían restricciones, y las «prerrogativas» del rey estaban contenidas en los privilegios que se le aplicaban exclusivamente<sup>5</sup>. Entonces el concepto de prerrogativa variaba según se observara el asunto desde la perspectiva teocrática o desde la feudal. Asimismo variaba el ámbito y la extensión de dicha prerrogativa.

Hemos observado que la paz que en el reino se encomendaba al rey era la paz del rey, sostenida y garantizada por él en su función teocrática. Además, el deber que tenía de defender el derecho y el orden era tan esencial que todo *ordo* de coronación lo manifestaba de algún modo, cuando no de varios. Esto significaba que en la práctica la jurisdicción criminal era derecho y obligación del rey teocrático. Podía decirse que, en la medida en que se quebrantase la paz del rey, se establecían las diferentes categorías de crimen. En la jurisdicción criminal del rey no había intervención de ningún elemento feudal. Cuando Enrique I de Inglaterra estableció en su carta de coronación (cap. 12) que

*Pacem firmam in toto regno meo pono et tenere amodo precipio,*

expresaba únicamente, de modo formal y preciso, el principio de la paz del rey y su obligación de conservarla. El derecho que poseía el rey a imponer multas y confiscar los bienes del reo era simple consecuencia lógica del quebrantamiento de la paz del rey. Pero este aspecto lucrativo de la jurisdicción criminal era, a su vez, simple consecuencia lógica de la ofensa cometida contra el rey (teocrático).

De hecho, el desarrollo constitucional bajo los tres reyes angevinos, Enrique II, Ricardo I y Juan, constituye un buen testimonio de los puntos que hemos tratado de señalar, y muy particularmente en lo que se refiere

al respectivo desarrollo de la antinomia entre el rey teocrático y el feudal. Ciertamente, todos, los tres, combinaron el ejercicio de ambas funciones, pero si comparamos el panorama constitucional bajo Enrique II y bajo Juan, vemos que la función teocrática iba cediendo ante las funciones feudales del rey y que el gobierno, basado en la *voluntas* teocrática del rey, sería substituído por un gobierno de cooperación entre el rey y los barones.

Una de las tareas más fáciles y prometedoras, a la vez que de indisputable derecho, que debía llevar a cabo el rey teocrático era la de asegurar la paz dentro del reino. En los primeros años del reinado de Enrique II el crimen llegó a estar a la orden del día como consecuencia de la anarquía que había imperado bajo el reinado de Esteban, del mal definido mecanismo para el control de los criminales y, sobre todo, debido a la incapacidad o falta de habilidad de la justicia local encargada del asunto<sup>6</sup>. De manera que cuando Enrique II ordenó que había que arrestar a los criminales y traerlos ante la justicia del rey «para la conservación de la paz y de la justicia», en la Sesión de Clarendon, hizo lo que cualquier rey respetuoso de sí mismo y consciente de su deber hubiera hecho. La medida era de carácter completamente monárquico y no contenía ningún elemento feudal<sup>7</sup>. Los jueces eran los suyos, por así decirlo, las prolongaciones de sus brazos que debían procurar hacerse traer los criminales ante sí. El lenguaje de la Sesión confirma su carácter de documento monárquico: «Vult dominus rex... Prohibet dominus rex»..., etc. Nadie podía elevar objeciones ante tal medida, pero ella era la punta de la cuña. No se ha apreciado suficientemente el alcance de efectividad que tuvieron las numerosas medidas legislativas de Enrique II, gracias a su hábil manejo y dirección del principio teocrático de la paz del rey. Lo referente a la jurisdicción criminal fue una medida aislada, pero posiblemente fue la más efectiva de todas: bajo la fórmula general del mantenimiento de la paz y el orden, se podían tomar sin dificultad medidas como la de la Pesquisa Judicial de los Alguaciles [*Inquest of Sheriffs*], las cuales se referían a las vejaciones, exacciones y extorsiones llevadas a cabo por estos propios oficiales reales, como también a las franquicias de los magnates, a la recepción de dinero por parte de prelados, condes, barones, *vavassores* y sus asistentes, etc. ¿Qué objeto tenía hacer ninguna objeción a estas medidas? El brillante ejercicio de sus funciones monárquicas, consecuencia de su gran capacidad de hombre de Estado, dio impulso a Enrique II para llegar hasta las profundas raíces de la naturaleza de su sociedad: su objetivo era la implantación del orden y la erradicación del desorden dentro de una sociedad exclusivamente feudal. En esta forma, el ejercicio de la jurisdicción criminal, en el sentido más amplio de la expresión, junto con el fortalecimiento de la administración criminal, constituían, en vista de que los límites entre el derecho civil y el criminal eran todavía bastante difusos, una base excelente que le brindaba, además, la oportunidad esperada para desplegar medidas afines. La facultad de controlar el crimen constituía, en todo momento, un potente instrumento en manos del gobernante consciente de sus deberes: era el medio para eliminar cualquier independencia local que condujera al resquebrajamiento

del «viejo orden» con su intrincada trama de jurisdicciones locales. Si Enrique II revistió sus medidas de alguna apariencia feudal poco importa: lo determinante era el ejercicio de su *voluntas*<sup>8</sup>.

Como la jurisdicción, de cualquier clase que fuese, emanaba de una autoridad reconocida y se la consideraba como vinculatoria y obligatoria, implicaba el empleo de algunos principios y reglas. Dentro del marco político del rey teocrático, era su *voluntas* la que creaba el derecho y la que ponía en movimiento el mecanismo jurisdiccional. Enrique II, y como él todos los demás reyes teocráticos, tuvo en su contemporáneo Juan de Salisbury un modelo perfecto para su punto de vista: «eius [principis] namque voluntas in his [publiciis negotiis] vim debet habere iudicis»<sup>9</sup>; y continuaba: «et rectissime quod ei placet in talibus legis habet vigorem». Enrique II, completamente de acuerdo con el principio de que el rey era la fuente de la *gratia* y, en consecuencia, también con el otro principio, de que el súbdito podía llegar a ser víctima de la *indignatio* real, afirmaba —repetiendo simplemente la vieja fórmula— que había abandonado su «buena voluntad»: «omnipotentis Dei malevolentia, ira et indignatio et mea»<sup>10</sup>.

Si transferimos este criterio a la esfera del gobierno, se nos muestra claramente que las repetidas acusaciones hechas contra los angevinos, y especialmente contra Juan, de que actuaban fuera de derecho, sin juicio, y otras cosas más, tienen poco fundamento, ya que, desde el punto de vista monárquico correctamente entendido, la voluntad del rey era la ley. Decir que actuaban fuera de derecho, acusarlos de haberlo violado y de no haber hecho uso del «debido procedimiento legal» equivalía a contemplar las cosas desde una perspectiva completamente extraña a la concepción monárquica de la realeza. Cuando el rey usurpaba los dominios de un vasallo, cuando los apresaba, cuando confiscaba sus bienes, cuando hacía estas y otras cosas, cuando actuaba en virtud de los *specialia precepta*, etc., actuaba, indudablemente, dentro del campo del derecho: estaba poniendo su *voluntas* —que después de todo era la característica del rey teocrático— en acción. Y si observamos algunos pronunciamientos reales sobre estos asuntos, tropezamos con lenguaje tan altamente significativo como «dissaisatus fuit propter malevolentiam quam erga eum habuimus» o con expresiones similares muy explícitas relacionadas con la *gratia*<sup>11</sup> del rey que, de haberse perdido, podía rehacerse *pro habenda benevolentia*<sup>12</sup>. Sin embargo, el rey daba frecuentemente razones del ejercicio de su *voluntas*: si destituía a un barón, aclaraba que «eo quod non misit... milites, quos nobis debuit», o «eo quod non bene servierat», etc. «La notable fuerza de la monarquía *per voluntatem* fue lo que hizo de Juan siempre y en todo momento un monarca formidable»<sup>13</sup>.

El núcleo del problema del «debido procedimiento legal» radicaba en la clase de derecho que se aplicaba. Dichos términos constituyen una simple fórmula y, por tanto, se prestan fácilmente a malas interpretaciones. Es indudable que los angevinos, quienes gobernaron por medio de su *voluntas*, emplearon el derecho —realmente es inútil pensar en la sorpresa que se hubieran llevado de haberseles acusado de actuar independientemente de

él<sup>14</sup>, propio del monarca teocrático, y en este sentido trabajaron en excelente compañía. Así la pregunta es obvia: ¿fue una simple coincidencia que precisamente a fines del siglo XII y comienzos del XIII se llevaran con tanto vigor a la práctica estos principios, al tiempo que el carácter general de los escritos, del pensamiento, de las enseñanzas, se centraba en la exposición de estas ideas teocráticas y monárquicas? Hemos hecho referencia a Juan de Salisbury, pero él es solo uno entre los muchos que propugnaban las mismas tesis. Es claro que la mayoría de los escritores pertenecía al clero, lo que, en consecuencia, se manifestaba en estas concepciones teocráticas. Además, ¿no era en esta misma época cuando el estudio del derecho romano había hecho tan grandes avances? El estudio del derecho romano se traducía en la realización práctica de todo el caudal ideológico en el contenido, que implicaba la exposición de los mismos principios establecidos en la afirmación expresada por dicho derecho de que *Quod principi placuit, habet legis vigorem*. ¿No está estupendamente expresado este principio en el prólogo de Glanvill? Considerar al príncipe como la *lex animata* era simplemente la expresión del mismo pensamiento. El activo intercambio que tenía lugar entre Bolonia, ciudadela del derecho romano, y el resto de Europa, sin excluir a Inglaterra, se reflejaba con diferente intensidad en las acciones gubernamentales de reyes y príncipes<sup>15</sup>. Hubert Walter se consideraba antiguo estudiante de Bolonia; William Longchamp escribió unos *Practica Legum et Decretorum*; Ricardus Anglicus, es decir, Ricardo de Mores, escribió uno de los primeros *ordines* de procedimiento judicial. Por consiguiente, las conclusiones de Daniel de Morley, a pesar de su retórica y de su exageración, acerca de la expansión de los estudios del derecho romano (y por supuesto canónico), en los últimos tiempos de Enrique II, tienen, en efecto, cierta fundamentación<sup>16</sup>. Resulta indudablemente fácil comprender que la enseñanza del derecho romano en los aspectos relacionados con los principios gubernamentales constituyó un vivero inagotable, a la vez que una tentación, para el rey teocrático<sup>17</sup>. Para citar un ejemplo, en caso de confiscación, según el derecho romano, el príncipe era el propietario de todos los bienes de sus súbditos, pero no podía disponer de ellos sin *justa causa*. Ahora bien, ¿de quién dependía la medida de la justicia, a no ser del rey mismo? Y más aún, en los casos de usurpación de dominios, ¿no procedió el propio Juan completamente dentro de lo estipulado por el derecho romano, estableciendo la causa, es decir, dando razones, como eran la pérdida de su *benevolentia* y el surgimiento de su *malevolentia*; que el vasallo no había ofrecido sus hombres, que no había trabajado bien, etc.? Si los juristas boloñeses hubieran prestado más atención al panorama inglés contemporáneo, el gobierno de Juan, indudablemente, les hubiera proporcionado ejemplos prácticos para sus enseñanzas.

Considerada desde esta perspectiva, la comparación del gobierno de Juan con el imperio no era un simple juego de palabras ni un truco construido sobre la base de conceptos en boga: la yuxtaposición del reino y el *imperium* que llevó a cabo —sin que quede lugar a dudas sobre el fecundo significado de este término— posee una significación más profunda que

la que posteriormente le ha sido atribuida. En 1202, el rey declaraba que «regnum Angliae quasi imperio adequetur»<sup>18</sup>, expresando con ello una idea que también encontramos en su contemporáneo Roger de Wendover, cuyo juicio, a pesar de que se refería a Rufus, podría muy bien aplicarse a Enrique II o a Juan: «Cum ipse omnes libertates haberet in regno suo, quas *imperator vindicabat in imperio*»<sup>19</sup>. Juan de Salisbury expresaba el mismo pensamiento cuando decía que Enrique II se jactaba de su posición de patriarca, de legado apostólico e «*imperator et omniae quae volebat*»<sup>20</sup>. Recordemos una vez más la afirmación de Glanvill, según el cual «los deseos del príncipe tienen fuerza de ley.» En resumen, el gobierno de Enrique II, y más especialmente el de Juan, era o trataba de ser la aplicación de la concepción teocrática del gobierno y el derecho.

A pesar de que el ejercicio de las funciones gubernamentales de Juan se realizaba dentro del marco del derecho, este era concebido de manera diferente por el rey y por los afectados por sus medidas. Dado que estas los afectaban en su calidad de vasallos feudales y virtualmente todas las medidas gubernamentales tomadas por Juan consistían principalmente en la aprehensión de castillos, personas y tierras, es decir, de asuntos que caían dentro del marco feudal, lo que los barones deseaban era que el rey empleara, no precisamente el derecho independiente y autónomo del monarca teocrático, sino el del rey feudal. De aquí que el conflicto entre Juan y sus barones se centrara en la pugna entre las facetas teocrática y feudal del rey. En consecuencia, la fórmula «debido procedimiento legal» adquiere aquí un carácter completamente diferente: en boca de un barón significaba debido procedimiento, según el derecho feudal; en tanto que en boca del rey significaba debido procedimiento, según la *voluntas* monárquica. Probablemente por esto, la extensión y número de las exacciones, usurpaciones de dominios, proscripciones, etc., realizadas por Juan fue lo que estimuló efectivamente la oposición que ya había sido alimentada por las consecuencias inevitables que produjo la pérdida de Normandía, el interdicto eclesiástico y el caso más reciente de Bouvines<sup>21</sup>. En cuestión de principios, tanto Juan como los barones podían acudir a testigos de primer rango para sostener sus posiciones.

Pero el partido de los barones no estaba lo suficientemente capacitado como para expresar sus pensamientos, razones o especulaciones en depurados tratados o *summae*. Se sentían agraviados por el ejercicio de las funciones monárquicas por parte de Juan —ejercicio que, como ya hemos indicado, estaba de acuerdo con la exposición del derecho romano hecha por juristas profesionales—, pero, de hecho, no expresaban sus quejas en tratados bien elaborados ni nada parecido. Por eso, la mejor fuente a que podemos acudir es una, bastante conocida, pero que no ha atraído sobre sí la atención que merece: se trata de las *Leges Anglorum*, que eran una interpolación de las llamadas *Leges Edwardi Confessoris*, las cuales constituyen un excelente testimonio del estado de cosas durante el reinado de Juan, cuando la *lex animata* se hizo sentir con toda su fuerza. Quien quiera que haya sido su autor, no cabe duda legítima posible de que estuvo metido dentro del am-



biente de su tiempo y de los principios gubernamentales del rey. Su conocimiento histórico no era muy profundo, pero precisamente por su debilidad en esta materia es por lo que nos revela las enormes dificultades con que se las tenía que haber cualquiera que osara oponerse al rey teocrático. Bajo el título de *De Jure et de appendiciis coronae regni Britanniae*<sup>22</sup>, se propone dar a entender algunas «instrucciones» acerca de los derechos y obligaciones del rey (de lo cual nos ocuparemos en seguida), y para ello cree que lo mejor es insertar una carta del papa Eleuterio al rey británico Lucius<sup>23</sup>. Dicha carta comienza:

*Petistis a nobis leges romanas et Caesaris vobis transmitti, quibus in regno Britanniae uti voluistis.*

Si el rey Lucio había pedido al Papa que le transmitiera el derecho romano, la exigencia real se cae por su base. En la frase que sigue a continuación se hace decir al Papa lo siguiente:

*Leges Romanas et Caesaris semper reprobare possumus, legem Dei nequaquam.*

El rey Lucius no tenía realmente necesidad del derecho romano porque ya poseía la *lex Britanniae* —no olvidemos este término—, y, en cualquier caso, debería escoger (o encontrar) las normas de derecho *per consilium regni vestri*<sup>24</sup>. El rechazo del Papa no podía aparecer con mayor claridad, y ¿no equivalía el hecho en sí a una crítica de los métodos de gobierno puestos en vigencia por Juan? ¿Por qué hacer de esta carta papal la *pièce justificative* de todo el argumento? El autor no estaba particularmente enterado ni era versado en el conocimiento del pensamiento papal<sup>25</sup>, pero citar una carta papal tan larga en una exposición comparativamente tan corta —la carta abarca cerca de la mitad de la introducción— es, sin duda, notable. La significación de ella solo se comprende si recordamos los motivos de la petición del rey Lucius, en especial su interés por obtener una transcripción del derecho romano.

Mientras la repulsa del derecho romano en Inglaterra (condicionada históricamente y hasta provocada por el papado, por así decirlo) constituye el aspecto negativo de las *Leges Anglorum*, su aspecto positivo —insinuado, sin duda, por el autor en los párrafos de la carta del Papa— aparece claramente en la afirmación de que el rey debía:

*omnia rite facere in regno et per iudicium procerum regni.*

Lo que claramente pretende es obstaculizar la función feudal del rey. Quizá no se le deba dar mucha importancia al uso de *per* en vez de *de* o *cum*, pero parece suficientemente clara la intención del pasaje, aun cuando no la relacionemos con la afirmación que sigue de inmediato: más que la *voluntas prava* del rey, en un reino deben gobernar el «derecho y la justicia»<sup>26</sup>. Si

relacionamos la repulsa del derecho romano y de esta *voluntas prava*, con la sugerencia de un gobierno *per consilium*, obtendremos una buena idea de lo que el autor de las *Leges Anglorum* creía que debía ser el gobierno.

Juan no solo había gobernado, indudablemente, sin el consentimiento de los barones —violación bastante significativa de los principios feudales—, sino que también, en casos individuales, había puesto en práctica el ejercicio de su *voluntas*, la cual, desde el punto de vista de aquellos, era *prava* porque violaba un remoto principio de derecho feudal de una antigüedad cercana a los doscientos años, según el cual solo podía perderse un feudo *secundum iudicium parium suorum*. En la constitución de Conrado II, dada a la luz en mayo de 1037, leemos lo siguiente<sup>27</sup>:

*Precipimus et firmiter statuimus, ut nullus miles episcoporum, abbatum, abbatissarum, marchionum vel comitum... suum beneficium perdat, nisi secundum constitutionem antecessorum nostrorum et iudicium parium suorum.*

Todo parece indicar que esta ley constituyó uno de los modelos de la Carta Magna, pero parece conveniente prestar atención a algunos puntos específicos. Existe una clara distinción entre derecho sustantivo (*materielles Recht*) y derecho procesal (*formelles Recht*). Para comenzar con este último, el *iudicium parium suorum* no quería decir —ni aquí ni en la Carta Magna— «juicio por sus (o de sus) pares», pues, técnicamente hablando, el término *iudicium* no significaba eso; quería decir más bien «tribunal de justicia», judicial; en otras palabras, la corte y sus procedimientos<sup>28</sup>. En este caso significaba un tribunal (corte) integrado por los iguales. Pero como todo tribunal tiene que aplicar o administrar un derecho, a saber, el derecho sustantivo, según este decreto de Conrado II, el tribunal así constituido tenía que administrar la constitución de los antecesores de Conrado. La constitución, es decir, el decreto o edicto, no podía ser otra cosa, por supuesto, que el derecho sustantivo emitido por los mismos reyes. Es notable la introducción de este derecho teocrático real, desde el punto de vista de los importantísimos y altamente significativos cambios que iban a hacer los autores de la Carta Magna. La significación de este decreto feudal radica en la nítida y clara separación entre el derecho sustantivo y el procesal.

La fuerte presión ejercida sobre Juan, quien había hecho caso omiso de sus funciones reales feudales, dando mayor importancia a su *voluntas*, puede verse claramente en el decreto del 10 de mayo de 1215, donde se estatuye que no confiscará o usurpará los dominios de ninguno de sus antagonistas ni

*per vim vel per arma ibimus nisi per legem regni nostri vel per iudicium parium suorum in curia nostra.*

Vamos a dejar para luego la discusión del término *lex* en este contexto, pero de todas maneras la calificación de la *lex* como *regni nostri* muestra

aún rasgos característicos de la institución gobernada por el rey de manera autónoma y monárquica, de donde todavía podría argumentarse que la *voluntas* del rey seguía insinuándose de uno u otro modo. Ahora bien, es bastante significativo que en los Artículos de los Barones (cap. 29) se presentara una fórmula más satisfactoria: la *lex* era la *lex terrae* y no *regni nostri*.

El problema surgido por la oposición de los barones era, en efecto, grave. Por una parte, estaba el rey, que lo era por la gracia de Dios; ellos no tenían nada que ver con su oficio, y era precisamente el origen divino de este lo que confería a Juan verdaderos poderes monárquicos<sup>29</sup>. Por otra, el ejercicio mismo de estas funciones había demostrado, más allá de cualquier sombra de duda por parte de los barones, la minuciosidad a que, en efecto, podía llegar el poder de un monarca teocrático. Desde el punto de vista de la realeza teocrática, era imposible restringir la acción del rey, de modo que la única solución estaba en la faceta feudal de su reinado. Como cualquier otro rey que hubiera estado en su caso, Juan se inclinaba a realizar las potencialidades de su oficio real alejándose en lo posible del tedioso y lento mecanismo implícito en el ejercicio de su función feudal. Indudablemente, el abuso de sus poderes monárquicos —y no el no-uso de ellos— fue lo que necesariamente trajo consigo la oposición. De aquí que el propósito de los barones que la provocaron fuera el de hacer volver al rey a su morada feudal, de la cual, con toda intención y propósito, se había escapado, y hacer de la faceta feudal de la realeza una realidad operante. Los medios para lograrlo, completamente legítimos, los tenían al alcance de la mano en la *diffidatio*<sup>30</sup>, medida que, si se practicaba efectivamente, conduciría en la práctica a privar al rey de su realeza. Durante los meses de la primavera de 1215 se presentó quizá la última oportunidad de hacer que las funciones feudales del rey adquirieran importancia efectiva en el gobierno. «El rey ejerce un poder absoluto que, si no se contiene, pondrá fin al Estado feudal»<sup>31</sup>.

El capítulo 39 de la Carta Magna siempre ha sido considerado como uno de los más fundamentales. En él encontramos de nuevo la misma distinción entre derecho sustantivo y derecho procesal, que ya hemos notado en relación con la constitución de Conrado II. Considerando el lenguaje cuidadosamente adoptado por la Carta, *vel* no puede significar otra cosa que «y»: conjunción y no disyunción. Cuando, en el mismo párrafo, los redactores querían decir «o», empleaban «*aut*»<sup>32</sup>. Más aún, cualquier jurista del tiempo se hubiera quedado espantado si se le hubiera dicho que alguien podía ir al exilio, ser arrestado, etc., «por el derecho de la tierra» o «por un tribunal de pares». Una fórmula sin la otra no significaba nada: el derecho tenía que ser aplicado, y eso no lo podía hacer más que un tribunal. Expresado de manera inversa, todo tribunal tiene que actuar presuponiendo la existencia de un derecho a ser aplicado o administrado en circunstancias concretas. Si todavía quedara alguna duda al respecto, puede ser eliminada con la siguiente afirmación, bastante significativa, contenida en

la interpolación a que acabamos de referirnos, a saber: en las *Leges Anglorum*:

*Nihil a nullo exigi vel capi debet nisi de jure et ratione per legem terrae et justitiam et per judicium curiae sine dolo.*

Cuando se presta debida consideración a los cambios que introdujo la Carta Magna con respecto al decreto de Conrado II, así como a la orden dictada por el propio Juan unas semanas antes, es cuando quizá aparece con toda su brillantez la perspicacia de los que la redactaron. Lo que les interesaba era el derecho sustantivo, ya que era de allí de donde se derivaba todo el problema: ¿qué derecho debía aplicar el tribunal de los pares en los casos mencionados en el capítulo 39? Conrado había estipulado que debía aplicarse la constitución de sus antecesores como derecho sustantivo. La adopción de este criterio hubiera fomentado todo aquello que los barones deseaban erradicar, pues precisamente lo que no deseaban era ver perpetuarse el derecho real como fundamental. El haber sustituido la *constitutio antecessorum nostrorum* por la *lex terrae* refleja los sentimientos que los animaban.

Es claro que *lex terrae* no significaba derecho consuetudinario: si hubieran querido hacer del derecho consuetudinario de la tierra, es decir, del *consuetudo terrae*, el derecho a ser aplicado en los tribunales de los pares, lo hubieran declarado expresamente. Pero entonces, ¿qué significaba *lex* dentro del capítulo 39? Para el jurista contemporáneo, el término hubiera sugerido inmediatamente la relación con el derecho romano, pero tal suposición se caía por su base, primero, porque esa no era precisamente la intención de los barones y, segundo, porque en este caso la *lex* debe su calificación a la *terra*. ¿Qué quedaba entonces, una vez excluidos el derecho consuetudinario, el romano y el real?

Si recordamos que las acciones gubernamentales de Juan afectaban primordialmente a los barones feudales, sus derechos y posición, y que las quejas de estos tenían como punto de partida el incumplimiento por parte del rey de sus obligaciones feudales, nos será más fácil comprender qué era lo que tenían en mientes los redactores de la Carta Magna con la *lex terrae*. El derecho feudal siempre había presupuesto la cooperación entre señor y vasallo, derivada del concepto de fidelidad mutua. El contrato feudal era, como hemos visto, un *vinculum juris*. Juan había descartado este antiguo precepto al operar con su *voluntas* real. En los asuntos feudales contemplados en el capítulo 39 había procedido, una que otra vez, sin el concurso de una corte de pares, dando así rienda suelta a su voluntad monárquica. Lo que los redactores deseaban expresar no podía encontrarse en ninguna de las categorías jurídicas usuales, pues ni siquiera había sido acuñada una nomenclatura específica para el caso. Lo que querían designar con el término *lex terrae* era el derecho feudal, es decir, el derecho que incorporaba en sí toda la esencia del feudalismo y, en especial, el elemento contractual: el derecho elaborado con el consentimiento (explícito o im-

plícito) de los barones constituía el derecho a ser aplicado por los tribunales de los pares. No se trataba del derecho establecido por los barones ni, por supuesto, del derecho del rey, sino del resultado de un esfuerzo conjunto. Las exigencias de los barones solo se comprenden desde una perspectiva feudal<sup>34</sup>. Si tomásemos prestado un término utilizado por generaciones posteriores, podríamos decir justamente que la *lex terrae* era la expresión que se daba al *common law* inglés en el siglo XIII<sup>35</sup>.

Tomado en este sentido, el concepto pierde un gran porcentaje de vaguedad, y se refiere a ordenanzas, reglas, decisiones de los tribunales, es decir, a aquel cuerpo de reglas legales que tiene sus profundas raíces en el terreno del auténtico feudalismo<sup>36</sup>, y, en especial, del derecho de la tierra —dado que los derechos sobre la tierra (sucesión, propiedad personal, tenencia) eran los que se habían desarrollado con más anterioridad— y que derivaban su carácter vinculatorio del consentimiento (implícito o explícito) de los feudatarios directos del rey. La expresión *lex terrae* quizás suene un tanto abstracta, pero no era un término nuevo<sup>37</sup>. Precisamente debido al hecho de que todavía no era posible diferenciar entre legislación (en su sentido restringido, técnico) y acciones judiciales, cualquier regla que se considerase vinculatoria derivaba su fuerza —en los términos del tiempo— del consentimiento (implícito o explícito) de los barones y del rey en su capacidad feudal. En efecto, al establecer un precedente, las decisiones judiciales eran prueba de la previa existencia de un derecho. Si más adelante se consideró casi siempre al *common law* como derecho fundado en decisiones y sentencias, ello constituye una demostración de la capacidad «creadora» y de la importancia del precedente en el terreno judicial<sup>38</sup>. No tendría justificación la exigencia de que esta *lex terrae* solo pudiera ser concebida en forma escrita<sup>39</sup>. Una generación antes, Glanvill había establecido que no era de ninguna manera absurdo llamar leyes a las *Leges Anglicanae*, aun cuando no estuvieran escritas; se trataba, decía, de reglas promulgadas por el consejo del rey y los magnates:

*Leges autem et jura regni scripto universaliter concludi nostris temporibus quidem omnino impossibile est, tum propter scribentium ignorantiam tum propter earum multitudinem confusam*<sup>40</sup>.

Junto al derecho romano y el canónico, el *common law* inglés —configurado en la *lex terrae*— constituye el tercer gran sistema jurídico europeo. No se trataba de un derecho popular o teocrático, sino de un derecho *sui generis*. Tanto el rey como los barones cooperaban en la elaboración de este derecho que se alojaba en una multitud de depositarios; al ser resultado del consentimiento (implícito o explícito) del rey y los barones, era común a ambos y, por tanto, a la tierra. Indudablemente, la agudeza de los que elaboraron la Carta Magna al aplicar el término *lex terrae* no necesita comentarios.

Si contemplamos el problema desde otro punto de vista, pudiéramos decir que el término *lex terrae* expresaba más una abstracción que un

derecho específico. Allí estaba contenida la suma total de los principios generales deducibles del contrato feudal. Abstraía todo el derecho feudal según el cual una parte no podía actuar sin el consentimiento de la otra, y en el que los derechos y deberes del rey y de los barones se elevaban al nivel de derechos y deberes coercitivos. Incorporaba el consentimiento de ambas partes —es estrictamente necesario recordar que el consentimiento era un factor esencial— y, por consiguiente, las sujetaba a su mandato. Desde el punto de vista del desarrollo de la teoría jurídica en el resto de Europa, no debe subestimarse la importancia del paso dado por los barones al establecer a la *lex terrae* como principio constitucional. A ello no se llegó a través del razonamiento especulativo, sino de la aplicación práctica de la antigua exigencia de que para que el derecho sea coercitivo debe implicar el consentimiento de la comunidad, en este caso de los barones. Al tratar acerca de las leyes forestales, el *Dialogue of the Exchequer* había separado cuidadosamente el derecho real del *common law*<sup>41</sup>:

*Legibus propriis subsistit (scil. foresta) quas non communi regni jure, sed voluntaria principum institutione subnixas dicunt,*

y, muy sutilmente, el mismo autor esboza la diferenciación entre el concepto de justicia según las leyes forestales y según el *common law*: lo que es justo en unas, no es necesariamente justo en el otro. Para usar la terminología del *Dialogue*, el *jus commune* implicaba el consentimiento de la comunidad, basándose en lo que dicha comunidad (los barones) consideraban «*justum*» a la luz de las concepciones feudales generales. La *lex terrae* era un derecho autóctono: al ser una manifestación del derecho feudal, compartía con su progenitor el feudalismo, la flexibilidad, la adaptabilidad y la ajustabilidad de este<sup>42</sup>.

Otro aspecto de importancia lo constituye el carácter del lenguaje de la Carta Magna. El término *lex terrae* aparece de nuevo en los capítulos 51 y 56, con un significado similar al que posee en el capítulo 39, es decir, con el sentido de que el derecho —según las concepciones feudales que lo sustentaban— surgía del consentimiento del rey y los barones. Así, la equivalencia de los términos *lex terrae* y *lex Angliae* (cap. 56) es más que obvia: por tanto, el elemento territorial esencial no se altera. Y lo mismo podría sostenerse acerca del término *lex regni* en los capítulos 42 y 45: el rey nombrará como jueces, condestables, etc., solo a aquellos que conozcan la *legem regni* y estén dispuestos a aplicarla. Los jueces no harán cumplir el derecho real basado en la *voluntas regia*, sino aquel al que se dio consentimiento (implícito y explícito) y en cuya formación los barones tomaban parte. La *lex regni* deriva su significado de la *lex terrae*.

La bien conocida conclusión a que llegaron en el encuentro de Merton los barones contemporáneos de los que se habían opuesto a Juan, constituye una confirmación excelente de todo lo que hemos dicho hasta aquí. En este caso, lo que estaba sobre el tapete era un asunto de importancia vital dentro de una sociedad feudal, como era lo relativo a la posición

legal del hijo nacido fuera del matrimonio cuyos padres, subsecuentemente, se hubieran casado y hubieran tenido hijos. ¿Cuál era el primogénito?, ¿el nacido antes o el nacido después del matrimonio? El establecimiento del ámbito de acción del principio de primogenitura, y principalmente del sucesoral, constituía un problema bastante serio. ¿Estaba en capacidad de heredar el hijo habido antes del matrimonio?, o ¿es que solo podía heredarlo el habido dentro del matrimonio? El derecho romano había brindado una respuesta perfectamente clara: el hijo nacido fuera del matrimonio obtenía automáticamente la legitimidad en virtud del subsecuente matrimonio de los padres y estaba capacitado para heredar; había habido una *legitimatio per subsequens matrimonium* (Cod. Just. V. 27.10). Pero, por su parte, el derecho feudal también proporcionaba una respuesta clarísima: el hijo nacido fuera del matrimonio era siempre ilegítimo y, en consecuencia, no podía heredar<sup>43</sup>; además, este era el derecho vigente en casi toda Inglaterra<sup>44</sup>. Al negarse a cambiar el derecho en Inglaterra, los barones daban a entender directamente que allí privaba el derecho feudal. La *lex terrae* y la *lex Angliae*, evidentemente, eran lo mismo: los barones hubieran podido decir, con razón, que no deseaban cambiar el derecho de la tierra. Además, la tal negativa de los barones obtuvo mayor significación por su referencia a la *lex* como «usitata et approbata». Lo que importaba era la aprobación de los barones, es decir, su consentimiento. Por último, y como consecuencia de todo esto, la respuesta que dieron dio a entender claramente que no era su voluntad o deseo, cambiar el derecho de Inglaterra<sup>45</sup>. Y si nos permitimos echar un vistazo al siglo XIV escucharemos que:

*La ley de la terre est fait en parlement par le roy et les seigneurs spirituelx et temporell et tout la communalte du royaume*<sup>46</sup>.

La característica sustancial de la Carta Magna la constituía su carácter de pacto celebrado entre el rey y los barones, y fortalecido por el juramento del rey. Se trataba de un pacto que solo podía ser concebido dentro del esquema feudal: pero, independientemente de su marcado carácter feudal, la naturaleza de la Carta Magna en tanto que pacto confirma, en efecto, que era el rey quien lo había llevado a cabo en su capacidad feudal. Desde el punto de vista de su función teocrática, el rey estaba muy lejos de llevar a cabo contratos con grupos o comunidades confiadas a él, puesto que estaba por encima y fuera de ellos: no formaba parte de ellos. Las disposiciones contenidas dentro de la Carta Magna no creaban las relaciones feudales entre los dos integrantes del contrato feudal, pero las reconocían legalmente y, como resultado de la unión de ambas voluntades, dichas disposiciones venían a ser comunes a las dos partes. Sería bastante acertado considerar a la propia Carta Magna como *common law*, ya que su contenido denota la característica de «común», es decir, que sus disposiciones resultaban de un acuerdo común o, lo que es lo mismo, mutuo; verdadera antítesis del derecho teocrático, cuyo único elemento vinculatorio era la simple

*voluntas* del rey. Parece ser que durante el siglo XIII fue este, en efecto, el significado que se le dio a la Carta Magna: la explícita interpretación que de ella hizo Eduardo I en su confirmación de la Carta (1297) como *common law*, de cuyo cumplimiento el rey no podía eludirse unilateralmente, constituye una prueba evidente<sup>47</sup>.

¿Qué principios de gobierno se pueden deducir de este proceso? Puede concluirse con seguridad que la función monárquica del rey inglés se había reducido radicalmente y que los hechos que provocaron este debilitamiento de la función teocrática del rey fueron el contrato feudal y la insistencia de los barones en el mantenimiento del derecho feudal por parte del rey. Es indudable que la tiranía de Juan fue lo que abrió los ojos a los barones y los impulsó a actuar, pero ponerse a elucidar sobre lo que hubiera sucedido de no haberse sentido los barones afectados por la *voluntas* de Juan es pura especulación. Quizá la respuesta la podamos hallar en Francia, gobernada entonces por un rey bastante capaz. Aquí el rey, al menos en lo que respecta al derecho, se hallaba firmemente colocado dentro del marco feudal: los avances logrados estriban en el hecho de que las potencialidades de la realeza feudal se habían convertido en realidad.

Dentro de este desarrollo se puede comprender asimismo por qué el derecho romano no se asentó en Inglaterra. Era distinto a la *lex terrae* porque no había sido aprobado por los barones. Además, el derecho romano era, efectivamente, la antítesis del *common law*<sup>48</sup>, lo cual explica la poca importancia práctica de los estudios de derecho romano del siglo XIII en adelante; la reducción considerable durante dicho siglo de la emigración de eruditos ingleses a Bolonia; la escasez de trabajos ingleses originales sobre derecho romano, así como que Bracton tuviera que ir a documentarse con Azo, pues no había ningún romanista indígena que lo hubiera podido ayudar; que se considerara necesaria la formulación de un decreto papal que prohibiera el estudio del derecho romano en Inglaterra, Escocia y Gales<sup>49</sup>; que un individuo como Roger Bacon dirigiera un llamamiento a Clemente IV en 1267 y a Gregorio X en 1271 para que se opusieran al derecho romano; que en el siglo siguiente el *common law* adquiriera dimensiones considerables y se hiciera necesario instruir a los estudiantes en su conocimiento, si bien no en las universidades, sino en el seno de los tribunales<sup>50</sup>, así como que, especialmente, en una fecha muy posterior, ya el *common law* fuera lo suficientemente fuerte como para resistir las tentaciones y halagos de las sugerencias reales. Es evidente que el derecho romano, tal como lo interpretaban los romanistas medievales, constituía un excelente instrumento ideológico en manos de los reyes, que, a su vez, se preocuparon de utilizarlo. El derecho romano posibilitaba la evasión de las funciones feudales y constituía una vía franca hacia el paraíso ultraterreno de la realeza. Su ausencia de Inglaterra constituyó una victoria: era incompatible con la *lex terrae*.

El capítulo 39 de la Carta Magna fue una barrera muy efectiva que preservaba los fundamentos del gobierno, tanto de la influencia del derecho romano como de la ideología que lo sustentaba. Al insistir en la importan-

cia, tanto de este capítulo como de la Carta Magna en su totalidad, haríamos bien en darnos cuenta de que las medidas gubernamentales de Juan eran, en realidad, excepciones a la regla. Por supuesto, es cierto que los jueces que administraban el derecho romano habían sido creados por el rey, de donde surge la aparente paradoja de que, a pesar de que habían sido nombrados por aquel, aplicaban como fundamento legal para sus decisiones, principios deducibles del derecho feudal y no de la *voluntas* real. Esto sucedió, efectivamente —como podrían mostrarlo los datos de la época—, durante el reinado de Juan, en una forma más intensa, quizá, de lo que corrientemente se admite. Pero lo cierto era que se trataba de agentes nombrados por el rey, quienes administraban un derecho que no era real, sino feudal. Por supuesto, el término «derecho» en su sentido sustantivo y tal como lo aplicaban los jueces era un tanto flexible: lo que estos hacían era deducir del campo feudal los principios para la instancia concreta; tal deducción se basaba ampliamente en el «sentido común» y en la idea del derecho feudal puro y sin influencias de ciertas teorías legalistas adulteradas. Por tanto, al considerar los fundamentos de las decisiones de los jueces hay que renunciar a encontrar ideas superrefinadas del derecho en la forma en que lo presentaban los romanistas contemporáneos<sup>51</sup>.

Pero aun existe otra consideración: durante los siglos XII y XIII no era casi posible aplicar otro derecho que el feudal, porque todo el mundo se encontraba en alguna relación de dependencia: la estructura toda de la sociedad era exclusivamente feudal y los litigios que surgían, en su mayoría, tenían que ver con la tierra. De manera que, consecuentemente, estos produjeron el desarrollo del derecho de la tierra que ya hemos mencionado, el cual se basaba en principios feudales. Lo cierto era, entonces, que los casos presentados ante los jueces tenían tal carácter feudal que no podían ser determinados más que sobre supuestos feudales. Los casos individuales podían muy bien presentar ciertas dificultades, como las relacionadas con lo que era «justo», y la decisión a la que se llegaba, dada la *lacuna* habida en el mismo derecho, pretendía realizar la idea de justicia feudal (que, como hemos visto, no era siempre necesariamente igual a la justicia «real»). Lo significativo del reinado de Juan estriba en el hecho de que con su propia *voluntas* pretendió desplazar los principios feudales; pero, paradójicamente, sus propios jueces fueron los que, aplicando la justicia feudal, crearon un cuerpo de normas legales que se hallaba en radical contraste con el derecho que Juan hubiera deseado aplicar. Y tales derecho y justicia concordaban con las ideas de los propios feudatarios. Al actuar a través del instrumento de sus jueces, el rey levantaba una barrera a su propia *voluntas* monárquica. En manos de los jueces del rey, la *lex terrae* podría convertirse en un derecho que ostentaba un doble carácter: era tanto feudal como real. En resumen, de acuerdo con la teoría legal, se trataba de un derecho *sui generis*.

En nuestro análisis del rey teocrático hemos hecho hincapié en las promesas de coronación y hemos dicho que no podía concebirse ningún organismo capaz de autorizar a los súbditos del rey para forzarlo legalmente

a cumplir dichas promesas. No había, en efecto, ninguna posibilidad de coerción legal: el rey era solo responsable ante Dios, mantuviera o no sus promesas. El rey teocrático estaba fuera del marco del derecho y, aunque no cumpliera sus promesas, no se podía tomar contra él ninguna medida legal<sup>52</sup>. Pero, con todo y eso, el rey Juan se había dejado encuadrar dentro del esquema feudal, y la Carta Magna muestra la naturaleza ambigua de la realeza: si bien su contenido era feudal, formal y técnicamente se trataba de una concesión. El rey era quien la había concedido «*omnia predicta jura et libertates*», y, desde este ángulo, la Carta estaba completamente dentro del marco de la realeza teocrática. Pero en lo que respecta al contenido, lo más significativo es la cláusula de seguridad: ¿en virtud de qué se afirmaba que un rey teocrático podía *delinquere* o cometer un *excessum* si no se adhería al pacto que acababa de concluir? Para un rey auténticamente teocrático, esta posibilidad simplemente no existía, puesto que no podía equivocarse ni emitir órdenes contra sí mismo. Tampoco es menos significativo que en el capítulo 61 no aparezca absolutamente ni la más mínima alusión a las promesas o juramentos de coronación. Los redactores de la Carta Magna sabían muy bien que ello no constituía ninguna ventaja: se habían tomado el gran trabajo de construir el mecanismo que debía entrar en funciones en caso de que el rey incurriera en falta. Donde quizá se muestre mejor y más convincentemente el carácter de la Carta Magna y su contenido de pacto feudal es en esta cláusula de seguridad. En razón de que se trataba de un pacto feudal, el rey participaba en él solo desde su función feudal, y en esta calidad era vulnerable. En su función feudal, era miembro de la comunidad feudal, en tanto que en su función teocrática se mantenía fuera de ella, sin que ningún poder terrenal pudiera intervenir para impedirle cometer alguna falta. La exención de la persona del rey de las medidas punitivas, contempladas en caso de la violación de los preceptos, revela el respeto que sentían los redactores de la Carta por la función teocrática del rey<sup>53</sup>. La airada exclamación que hizo Juan cuando le fueron presentados los Artículos de los Barones: «¿Por qué ellos no preguntan por *mi* reino?», constituye mejor testimonio que una larga disquisición acerca de la verdadera naturaleza del conflicto entre el rey teocrático y el feudal.

La Carta Magna selló la suerte futura del rey monárquico en Inglaterra. Quizá resulte, ciertamente, demasiado «natural» que el rey se inclinara a operar sin sus consejeros «naturales»: el siglo XIII muestra con claridad meridiana que los «instintos» monárquicos del rey eran demasiado poderosos para que él mismo pudiera suprimirlos. Pero tampoco debemos dejarnos engañar por las apariencias: por la existencia del consejo privado; por el uso del sello privado (en vez del gran sello); por el manejo de la casa y del guardarropa real, etc., pues lo que realmente cuenta es que la tensión entre el monarca teocrático y la función feudal continuó dando a los conflictos constitucionales del siglo XIII sus características peculiares. Pero el precedente sentado por la Carta Magna era demasiado grande como para que pasara desapercibido: ya no había ningún interés práctico en volver a la monarquía teocrática en su etapa de plenitud. La crisis de 1233-34 testi-

monía este hecho, lo mismo que la de 1258<sup>54</sup>. Los principios contenidos dentro de la Carta Magna estaban muy firmemente arraigados en el fértil suelo feudal como para que pudieran ser suprimidos o tan solo disimulados. En realidad, el rey ocupaba el primer lugar dentro de la estructura feudal, pero a la vez era el primero entre sus iguales<sup>55</sup>, era «uno de ellos». El gobierno pasaba así a ser un asunto de cooperación, a la vez que dejaba de ser de la única competencia de la *voluntas* real, de manera que las tentativas de «restaurar» el gobierno teocrático, si bien podían retardar el desarrollo ulterior, eran incapaces de frenarlo. El gobierno, según la conocida frase de Mateo Paris, se refería a los *negotia regia totum regnum continentia*: ya no se trataba de un simple *negotium regis*<sup>56</sup>. Por eso las reclamaciones que tuvieron lugar en 1233-34 fueron efectuadas precisamente debido a que los *negotia regni* estaban en manos del consejo privado del rey con exclusión de sus «consejeros naturales». Las peticiones del partido de los barones pretendían que Enrique III tramitara estos asuntos con aquellos servidores fieles que «son servidores jurados de vuestro reino». Tal exigencia no tiene explicación más que sobre los supuestos de la realeza feudal; era imposible que surgiera sobre los de la realeza teocrática.

Así el surgimiento de la *communitas regni* en el siglo XIII puede ser considerado como el fraguar del cuerpo feudal hasta entonces amorfo, cuerpo feudal que Juan había puesto de rodillas ante sí. La *communitas regni* era la expresión abstracta del conjunto del baronaje feudal expresada en términos jurídicos fácilmente asequibles. *Universitas regni* era simplemente otro nombre para designar la misma cosa. Quizá sea de poca importancia observar que ni en Francia ni en Alemania se hablaba mucho de una *communitas* o *universitas regni*, pero lo que sí vale la pena resaltar es que la idea expresada en la *communitas regni* era la aplicación práctica de otra idea que ya se había realizado, pero en una dimensión menor: la existencia de lo que una vez Heinrich Mitteis había llamado felizmente *Stufenkosmos* medieval, constituido por una pluralidad de comunidades, testimonio la transferencia de la idea de comunidad desde las comunidades pequeñas a la del reino<sup>57</sup>. Este último constituía la plenitud constitucional y la actualización del vínculo feudal existente entre el rey y los vasallos. En tanto que *negotia regni*, el gobierno y la legislación tenían que ser asunto del rey y los barones y no del rey únicamente<sup>58</sup>.

Ahora ya es tiempo de que examinemos a Bracton, quien se ha referido a numerosos aspectos en cuya explicación nos hemos comprometido. Se ha sostenido con frecuencia que Bracton presenta dos puntos de vista aparentemente irreconciliables<sup>59</sup>. Por una parte, sostiene que el rey no tiene igual o superior, convirtiéndolo en auténtico soberano: nadie puede preguntar sobre la legalidad de sus actos; es el vicario de Dios porque su poder *solius Dei est*<sup>60</sup>. Pero, por otra, el mismo Bracton nos dice que el rey está sometido al derecho; que su curia es superior a él<sup>61</sup>; que la sola voluntad del rey no crea el derecho, a menos que se obtenga el consentimiento y el acuerdo de los barones. ¿Cómo reconciliar ambos puntos de vista: el vicario de Dios tiene superior en su curia y debe obtener el con-

sentimiento de sus barones para elaborar el derecho, etc.? Quizá la explicación sea más sencilla de lo que pudiera pensarse. Lo que describe Bracton en estas afirmaciones —y en otras similares— son las funciones teocráticas y feudales del rey. Por un lado, tenemos al monarca teocrático al que le son aplicables las primeras afirmaciones, y, por otro, al rey feudal a quien es posible aplicarle el segundo grupo de juicios. No tiene sentido, por tanto, acusar a Bracton —como, en efecto, se ha hecho— de inconsistente y contradictorio. Era el objeto mismo, el rey, lo que presentaba la contradicción, que ni él mismo ni Bracton podían resolver.

Los pasajes en que Bracton trata acerca del contenido del derecho son particularmente aclaradores. En su afirmación, varias veces discutida, acerca de la *lex regia* en el derecho romano (Dig. 1.4.1. pr. = Inst. i.2.6), donde estaba el principio: «Lo que place al príncipe tiene fuerza de ley», trata de reconciliar el punto de vista inglés de la época con el del derecho romano<sup>62</sup>, y lo lleva a cabo equiparando el *populus* del texto romano con los barones feudales de Inglaterra<sup>63</sup>. Aunque resulte dudosa la precisión de esta interpretación del *populus* del derecho romano, el autor nos brinda, sin embargo, una clara visión de la génesis del derecho de su tiempo. Transcribamos un pasaje en el que al referirse al derecho romano y a «lo que place al príncipe» continúa diciendo:

*Id est, non quicquid de voluntate regis temere prescriptum est, sed quod magnatum suorum consilio, rege auctoritatem prestante et habita super hoc deliberatione et tractatu, recte fuerit definitum*<sup>64</sup>.

Y en la introducción encontramos un elocuente pasaje muy similar. Las leyes de Inglaterra, dice, son justas, a pesar de no ser escritas:

*Cum legis vigorem habeat, quicquid de consilio et assensu magnatum et rei publicae communi sponsione auctoritate regis sive principis precedente, iuste fuerit definitum et approbatum.*

No puede describirse la elaboración del derecho en la Inglaterra del siglo XIII, mejor que en estas palabras de Bracton.

Es posible llegar a la misma conclusión por otra vía. Ya se ha visto<sup>65</sup> que Bracton distingue muy claramente entre *gubernaculum* (o *gubernatio*) y *jurisdictio*, conceptos que, considerándolos en sus antecedentes, son aplicados correctamente por él a las respectivas esferas de la realeza teocrática y feudal. Dentro de la segunda, el rey está sujeto al derecho, ya que al contribuir parcialmente a elaborarlo no podía cambiarlo unilateralmente. Las leyes, dicen,

*can neither be modified nor destroyed without the common consent of all those with whose counsel and consent they have been promulgated.*



Dentro de la primera, sin embargo, el rey es libre: cuando opera como vicario de Dios no es responsable ante nadie, y puede desplegar todo el poder que le ha sido otorgado por Aquel. Quizás podamos ir un poco más allá en la consideración del significado del *gubernaculum* en Bracton: podía significar el poder del rey para estatuir o, lo que luego vino a llamarse, su poder ejecutivo. Expresiones de Bracton, tales como la de que solo el rey posee la espada material que pertenece al *gubernaculum regni* (ii 166); que depende del poder del rey la observancia de las leyes, constituciones y decretos (*assisas*) aprobados conjuntamente por él y sus súbditos<sup>66</sup>; que el rey no tiene iguales y, mucho menos, superiores (ii. 33) y muchas otras más apuntan, indudablemente, a la auténtica función monárquica del rey. Dentro de los términos de la *jurisdictio*, el rey está sujeto al derecho o, lo que es lo mismo: la autoridad para elaborar y, por tanto, para cambiar el derecho, no reside solamente en él, sino también en los magnates. Dentro de los términos del *gubernaculum* el rey es libre, y está ausente toda coerción.

Expresiones como *negotia regni, communitas regni, commune consilium magnatum*, constituyen la esencia del derecho inglés, y revelan todas un rasgo común: la vigencia efectiva de la naturaleza contractual del feudalismo. El uno es inseparable de la otra<sup>67</sup>. Hemos intentado mostrar cómo la comunidad del reino era la abstracción constitucional del «cuerpo» de los barones, y hemos insistido además en el hecho de que esta comunidad del reino no era autónoma, como tampoco lo era el rey desde el punto de vista de su función feudal. Todo esto no se fundamenta en ningún largo razonamiento especulativo, sino en la actualización real de las potencialidades contenidas en el feudalismo, es decir, en el vínculo feudal entre el rey y los barones. Una de las derivaciones de este hecho era la relación con la definición del concepto de corona, el cual resulta problemático en su aplicación al rey. Ya Enrique II, en el siglo XII, había utilizado los términos de «el rey y su corona»<sup>68</sup>; en el capítulo 24 de la Carta Magna se relaciona dicho concepto con las «causas criminales de la corona», las cuales no debían estar en manos de los alguaciles (*sheriffs*), etcétera; en 1212 el mismo Juan se había referido a la «corona de Inglaterra»<sup>69</sup>; en la misma época, las *leges Anglorum* parecen vislumbrar la separación entre la corona y el rey<sup>70</sup> y, por último, Bracton alude con frecuencia a la corona del rey. Podrían citarse muchos otros ejemplos<sup>71</sup>. Ahora bien, ¿dónde está la diferencia entre el rey y la corona? Quizás sea conveniente recordar que en épocas anteriores se designaba a veces al *regnum* con la palabra *corona*<sup>72</sup>, en vista de lo cual, a excepción del vocablo, no había ninguna diferencia entre ambos conceptos. Así, nada nos impide afirmar que el concepto de corona es la expresión simbólica del propio reino, tomando a este último, sin embargo, en el sentido jurídico de unión entre el rey y la comunidad del reino. La corona es la significación abstracta del vínculo existente entre el rey y el reino, consistente en el derecho que une al rey (en su función feudal) con la comunidad del reino. El concepto de corona pertenece al género de las abstracciones ju-

rídicas, y difiere poco de los conceptos de *persona* ficta, de corporación y tantos otros. En resumen, la corona es la expresión simbólica del vínculo jurídico entre el rey y la comunidad, lo cual, sin duda, es una abstracción mental, pero que resulta, como tantas otras, de gran utilidad. La corona (diadema), en sentido material, se utilizaba para significar la unión jurídica inmaterial. Una vez aclarados estos aspectos no es difícil distinguir al rey de la corona, es decir, separar al rey teocrático de la unión jurídica entre el rey feudal y la comunidad. En el lenguaje de los juristas continentales, dicha unión se había convertido en un *Rechtssubjekt*: sustentaba los derechos de carácter público; representaba la suma total de dichos derechos, peticiones y propiedad contenidos en esa unión entre el rey y la comunidad. De aquí que los asuntos de la corona fueran comunes, tanto a aquel como a esta. Asimismo, lo que hemos tratado de explicar en relación con la *lex terrae* (*common law*) podemos aplicarlo ahora, *mutatis mutandis* a la corona: la bipolaridad de la *lex terrae* encuentra su contrapartida en la bipolaridad del concepto de corona. Ambas partes constituyen la corona, y así lo expresa claramente Eduardo I cuando escribe al Papa: que «no puede hacer nada que afecte la corona del reino sin haber consultado antes con los prebostes y barones»<sup>73</sup>. De aquí a aplicar de modo general el principio basado en el derecho romano (aunque interpretándolo mal), según el cual lo que afectaba a todos debía ser aprobado por todos, solo faltaba dar un pequeño paso. También podía aplicarse ahora, quizás con mayor razón que en el ámbito hierocrático, el simbolismo antropomórfico de concebir a rey y reino como la cabeza y las partes del cuerpo humano. En 1337 el obispo Grandisson de Exeter declaraba que<sup>74</sup> la sustancia de la naturaleza de la corona se encuentra principalmente en la persona del rey como cabeza, y de los pares como miembros. La comunidad no puede hacer nada sin el rey, ni el rey sin la comunidad, porque ambos constituyen la corona.

Esta concepción de la corona era muy elástica: su gran flexibilidad daba como resultado que tanto el rey como la comunidad apelaran a ella para defenderse; se la utilizaba como pretexto para cualquier acusación: el rey podía ser acusado de no protegerla, y cualquier miembro de la comunidad, de haber infringido los derechos de ella. La invocación de la *exhereditatio coronae* era una panacea: desde esta base podían ser atacadas las provisiones papales<sup>75</sup> podían rehusarse las exigencias de fidelidad al Papa invocando que se amenazaba a la corona (de ello se acusaba a Gaveston) e, incluso, la ley de traición llegó a comprender no solo al rey, sino también a la corona (1398), etc.<sup>76</sup>. Desde esta perspectiva no sería incorrecto decir que la soberanía residía en la corona<sup>77</sup>. Debido precisamente a que era el símbolo de una entidad abstracta, es decir, de la unión jurídica entre el rey y la comunidad, se sostenía que la corona nunca muere; se separa el derecho de la persona; esta última puede perecer, aquel, en tanto que cosa abstracta, no perece. Así, tal como se decía en el lenguaje semiteológico de los Tudor, no existía la muerte del cuerpo político del rey. No hay necesidad, por tanto, de hacer ningún comentario



especial acerca del cambio que sufrió este concepto en relación con la concepción del propio rey. El concepto anterior del oficio había pasado a segundo plano.

Esta unión jurídica había echado sus raíces en las concepciones feudales, pero con el correr del tiempo se desprendió de la vestimenta feudal de su infancia y asumió su propio carácter y significación, a pesar de que nunca perdió su sentido original. Esto es lo que hace comprensible el principio medieval de la inalienabilidad de la corona<sup>78</sup>: es deber del rey conservar intactos los derechos de ella, de los cuales no puede disponer, porque no le pertenece. Ella es el conjunto del reino considerado como la unión jurídica entre el rey y la comunidad; es la portadora de los derechos públicos, y pudiera considerársela como la integración de toda la red de hilos jurídicos entre el rey y la comunidad. Ya desde 1257 se obligaba a los consejeros reales a prestar juramento de que no consentirían ninguna enajenación «de aquellas cosas que pertenecían al antiguo dominio de la corona»<sup>79</sup>. Sin duda se justifica la afirmación de que «todo el cuerpo político estaba presente en la corona, desde el rey hasta los lores y los comunes y el último vasallo»<sup>80</sup>.

El hecho de que la declaración de los magnates en 1308 haga sonar todas las antiguas cuerdas feudales no es lo menos significativo de ella: «*homagium et sacramentum ligantiae*» son las palabras claves con las que comienza. Son vinculatorias por su relación con la corona, pero no existe ninguna relación con la persona del rey. De aquí que si este procediera contra el *status coronae*, sus vasallos se verían obligados a tomar medidas contra él, en razón del juramento que los unía a la corona.

En la afirmación, perfectamente clara, de esta declaración no había, como se ha sostenido, nada de «inconsciente». En ella la corona era concebida constitucionalmente como un substrato jurídico diferente y separado de la persona del rey. A pesar de que fue rechazado, el argumento de los barones adquiere, no obstante, significación en el desarrollo de los principios constitucionales, si bien los magnates habían ido demasiado lejos al separar (y no solo diferenciar) a la corona del rey. Coke había visto bien claro cuando llamaba a esta doctrina execrable, condenable y detestable<sup>81</sup>, ya que la persona del rey (el primitivo rey teocrático) era inseparable de la corona, en la cual se comprendían tanto aquel (en su primitiva función feudal) como la comunidad del reino. En el concepto de corona encontraría el rey (feudal) su *habitat* constitucional.

Esta inseparabilidad del rey y la corona puede inclusive mostrarse por otra vía. Se nos ha dicho que en el parlamento del 29 de septiembre de 1399 Ricardo II tomó el anillo, es decir, el sello real, de su dedo y lo colocó en el de Enrique IV<sup>82</sup>. La aparición del anillo constituye un hecho significativo: recordemos que en los *ordines* de las coronaciones reales de la Edad Media (tanto en Inglaterra como en el Continente) el anillo constituía un símbolo esencial. Lo que ahora presenciemos es un cambio en el significado que se le atribuía a dicho símbolo. En los ritos de coro-

nación se consideraba al anillo como *signaculum fidei*, con un sentido idéntico al que poseía el anillo episcopal. Pero, así como en este último caso simbolizaba el «matrimonio» entre el obispo y su diócesis, el anillo real no simbolizaba, sin duda, el matrimonio del rey con su reino. Venía a ser un instrumento con el cual el rey, en su papel de *defensor fidei*, debía rechazar las herejías. Tenía la función de puño férreo<sup>83</sup>, a la vez que simbolizaba la unión del rey con la fe cristiana<sup>84</sup>. Pero durante el siglo XIV vemos que se da curso a la opinión de que el rey había contraído matrimonio con su reino<sup>85</sup>, la cual adquirió prestigio, al menos en Francia, desde la época de Carlos V en adelante<sup>86</sup>. Las palabras que decía el celebrante al colocar el anillo en el dedo del rey —«*quatinus... ut hodie ornaris caput et princeps regni et populi*»— pudieron haber dado lugar, sin duda, a la transferencia de la idea del matrimonio de la esfera episcopal a la real<sup>87</sup>. Si recordamos, además, lo que sostenía el obispo Grandisson, a saber, que la sustancia de la corona estaba en el rey como cabeza (*caput*) y en los pares como miembros, comprenderemos no solo el principio de la inseparabilidad de la corona del rey, sino también el significado de la unión entre el rey y su reino. Anteriormente se daba al anillo el sentido de símbolo matrimonial, y si a esto se añade la íntima unión que simbolizaba el mismo, se comprende claramente el cambio de significado y sus implicaciones<sup>88</sup>. Lo esencial estriba en la transferencia de la concepción sacramental del matrimonio del plano episcopal al real, adquiriendo así importancia desde el punto de vista constitucional e incluso práctico.

A pesar de que a Ricardo II lo separan del reinado de Juan cerca de doscientos años, su gobierno probaría una vez más que, en esencia, el carácter de su conflicto con el parlamento no fue diferente del que había tenido Juan con sus barones. Tal conflicto consistía, fundamentalmente, en la pugna entre el rey teocrático y el rey feudal, con la diferencia de que, no obstante, en tiempos de Ricardo II la función feudal del rey ya había sido absorbida por la concepción del rey «constitucional» o «limitado». El nombramiento por el parlamento de una comisión para la regencia proporcionó la ocasión para que el rey dirigiera su consulta a los jueces en 1387. Las respuestas que dieron se sustentaban en la *voluntas* del rey: las medidas promulgadas en 1386 derogaban la prerrogativa real «*eo quod fuerant contra voluntates regis*»; la dirección de los asuntos y la disolución del Parlamento dependían de la voluntad del rey; cualquiera que «*extunc contra voluntatem regis procedant*» cometía alta traición; no podía procederse contra los oficiales y jueces más que «*absque voluntate regis*», etc.<sup>89</sup>. Por otra parte, el año anterior el parlamento había protestado contra el ejercicio de la *voluntas* del rey<sup>90</sup>, lo cual podía acarrear su deposición:

*cum communi consensu et assensu populi regni ipsum regem de regali solio abrogare et propinquirem aliquem de stirpe regia loco eius in regni solio sublimare.*

Y una de las principales quejas contra Ricardo II durante esta crisis eventual era la de que había tratado de gobernar con su *voluntas*: la vida de los individuos, sus cosas y sus bienes muebles, «sunt sua ad *voluntatem suam*... quod est omnino *contra leges et consuetudines regni*». El poder cambiar y promulgar leyes según su *voluntas* constituía un desafío del que ningún rey inglés del siglo XIV podía salir airoso<sup>71</sup>. La diferencia de este conflicto con el de Juan no la constituyó la naturaleza del mismo, sino los resultados de su desarrollo, pues el *populus regni* había ocupado el lugar de la antigua comunidad feudal, amorfa y sin mayor articulación entre sus miembros. La *communitas regni* del siglo XIII había ido creciendo gradualmente, integrando sectores de la población que anteriormente estaban fuera de ella. Como resultado de este proceso de amplificación, y más especialmente debido a la acción del parlamento, desaparecieron muchas de las características feudales originarias, aunque sólo fuera en apariencia, porque, en efecto, todavía quedaban allí ciertos elementos esenciales. Además, la función feudal del rey había sufrido un cambio, transformándolo en rey «constitucional» o «limitado». Sin embargo, el rey teocrático no había cambiado: no había aprendido nada nuevo, y la desenfadada protesta contra sus funciones monárquicas constituía una provocación inútil. Pero este proceso no hubiera sido posible de no haber existido previamente el feudalismo como principal sistema de gobierno: en este hecho radican las divergencias constitucionales entre Inglaterra y el Continente. El concepto de «rey en parlamento» es la culminación de la larga jornada que conduce del feudalismo al constitucionalismo.

La importancia efectiva del rey teocrático había disminuido grandemente como consecuencia de estas aserciones sobre el feudalismo, y el principio de la prerrogativa real tal vez indique la significación que había adquirido el *common law*. Como la cooperación y el acuerdo entre el rey y la comunidad del reino constituía el elemento esencial para la elaboración del derecho, el rey no podía cambiar a este unilateralmente. Pero la dependencia del rey en esta cooperación mutua solo era posible sobre los supuestos del antiguo rey feudal, nunca sobre los del teocrático. El equilibrio entre ambas funciones del rey se había inclinado grandemente a favor del *common law*, en el cual hasta se contemplaban ciertas esferas de acción del rey teocrático en las que este podría desplegar toda la fuerza de su *voluntas*. Así, pues, en la consideración del principio de la prerrogativa real tenemos que partir del hecho de que al rey teocrático se lo consideraba y reconocía en toda su estatura, pero solo en la medida en que el *common law* le hubiera dado su consentimiento (implícito o explícito). Evidentemente, la «excepcionabilidad de la prerrogativa» a la que ya nos hemos referido, ilumina claramente estos aspectos. Tal como la oímos a principios del siglo XIV, la frase «el rey es prerrogativa»<sup>72</sup> quería significar que el rey estaba fuera de la norma común que se aplicaba a sus súbditos. Lo que era prerrogativa para el rey no era, por tanto, común a él y a la comunidad del reino. El secreto del éxito de los experimentos

constitucionales de la Inglaterra medieval está en la flexibilidad y ajustabilidad del *common law*, y en su prudencia al dejar al rey teocrático un campo de acción dentro del cual pudiera hacerse sentir todo el peso de la *voluntas* real. La amplitud o la limitación de este campo no dependían de los principios, sino de los hechos, y en este sentido no se necesita aclarar que los límites eran flexibles<sup>73</sup>. Los posteriores conflictos constitucionales trazaron unos límites más precisos que los que era posible trazar en la Edad Media. Lo que no podía impugnar el *common law* —y de hecho nunca lo hizo —fue el principio de que el rey no dependía de nadie, lo cual parece haber sido el más completo respaldo a su función teocrática. Los procesos contra la persona del rey, de haber sido acusado en los tribunales, hubieran sido una seria violación de la tesis sostenida por el propio *common law*, según la cual el rey estaba «por encima del derecho» (de aquí su «prerrogativa»<sup>74</sup>) a pesar de que no podía promulgarlo solo (de aquí su carencia de prerrogativa).

La misma proposición puede ser expresada de manera diferente. En la medida en que tuviera que ver con el gobierno público y con la elaboración del derecho, el *common law* no había concedido prerrogativas al rey. Lo referente al gobierno público no podía ser resuelto por el monarca teocrático, sino por el rey y la comunidad. Los temas de discusión entre Ricardo II y el Parlamento, así como el carácter de los asuntos llevados por él ante los jueces, mostrarían mejor que cualquier larga exposición al respecto que lo que estaba en juego era la relación entre las facetas teocrática y feudal del rey, a pesar de que la terminología había cambiado. Desde la primera, se partía del supuesto de que lo que hiciera o poseyera la comunidad del reino lo hacía y poseía por la gracia del rey<sup>75</sup>; desde la segunda, todo lo que poseyera o hiciera el rey, jurídicamente, lo hacía y poseía en virtud de su prerrogativa, colocado en una posición fuera del alcance del *common law*. Dentro del marco de la Inglaterra medieval, la idea de la prerrogativa real constituye, posiblemente, la más poderosa confirmación de lo que el *common law* podía conceder al rey teocrático.

Más arriba hemos prestado atención a algunos aspectos tales como la «ayuda razonable», la «ofensa menor», etc., contenidos en la Carta Magna con carácter normativo y valorativo. Dentro de una forma teocrática pura de gobierno, no habría ninguna dificultad para definir exactamente el valor de estos elementos, pues la norma surgiría de la *voluntas* monárquica. La razonabilidad de la causa vendría a ser consecuencia del interés del rey teocrático por las necesidades e intereses del pueblo a él confiado, etc. Pero dentro del marco feudal, esta simple operación no era suficiente. El operar con y a través del *commune consilium* de su reino significaba, además, que en cuestiones de importancia vital la cooperación entre las dos partes era tan necesaria como la misma elaboración del derecho, de manera que con respecto a estos asuntos no hay necesidad de insistir en la diferencia absoluta que existía entre el rey monárquico y el que gobernaba con la *communitas regni*. La fórmula o principio general que orientaba la cooperación

entre el rey y la comunidad del reino aparecía también en la Carta Magna. Se trataba principalmente de la *communis utilitas regni* (cap. 42), fórmula que, al igual que otras, parecía elevar la idea feudal de cooperación a las alturas de principio general de gobierno; en qué consistía la *communis utilitas regni*, qué exigía, por qué existía, qué ordenaba, etc., eran problemas cuya solución estaba en manos tanto del rey como de la comunidad del reino<sup>96</sup>. Este principio no era, pues, otra cosa que la *publica utilitas* que, efectivamente, en la fórmula anterior había recibido su expresión más concreta y plena. Era un concepto que no había desaparecido de la terminología en los documentos y relaciones del siglo XIII, ni desapareció tampoco en siglos posteriores. El punto importante consistía en que la «utilidad común» o el «bien común» (o «interés público») interesaban tanto al rey como a la comunidad. Lo que convenía al reino, lo que iba en interés suyo, solo podía ser determinado por quienes se vieran afectados por ello, es decir, por la consideración por parte de estos de sus propias necesidades y deseos. Desde el punto de vista monárquico, el punto de referencia estaba en la observación y comprensión de los intereses, necesidades y deseos de la comunidad por parte del rey; desde la otra perspectiva estaba en la comprensión y observación de los intereses, necesidades y deseos de la comunidad, por parte de esta y del rey, conjuntamente. El sentido de responsabilidad que implica el funcionamiento de este principio es claro: presupone una madurez de juicio que, surgida eventualmente de las necesidades feudales, se extiende con el correr del tiempo a «los grandes asuntos del Estado». Por último, la aplicación de este principio contribuyó también a que se aplicara fácilmente el principio del derecho romano según el cual «lo que a todos afecta debe ser aprobado por todos». Pero las potencialidades de este fecundo principio de la *communis utilitas* son tan numerosas y diversas que sería tedioso hasta iniciar su simple enumeración.

Nuestras consideraciones acerca de las funciones feudales y teocráticas del rey —siendo aquellas el germen de las funciones del rey «constitucional» o «limitado»— nos han preparado para entrar a analizar las promesas de coronación tal como se hacían durante el siglo XIV, comenzando, a más tardar, por las que hizo Eduardo II en 1308. Hemos de dirigir especialmente nuestra atención a la cuarta cláusula de su promesa. Si se leen las cuatro cláusulas de una vez, sorprende el conservadurismo de las tres primeras, en relación con lo novedoso de la cuarta. La comparación entre esta y la primera denota la radicalidad del cambio habido. La diferencia entre ambas radica en lo siguiente: en la primera, el rey promete conservar las leyes recibidas, es decir, concedidas por sus antecesores, principalmente por San Eduardo; se trata de la cláusula teocrática según la cual han de conservarse las normas promulgadas por los reyes. En este caso, la fuente de la norma a ser conservada era, indiscutiblemente, la voluntad de los reyes que precedieron a Eduardo II. Tales normas habían sido otorgadas o concebidas solo por los reyes anteriores. En la cuarta

cláusula, por el contrario, el punto de referencia no lo constituyen las normas reales, sino

*Les loys et les custumes droitureles, les quiels la communaute de votre roiaume aura esleu.*

Esta cuarta cláusula va de acuerdo con el desarrollo constitucional del siglo XIII: a la conservación de las normas reales expresada en la primera cláusula se ha añadido la de las leyes y costumbres de la comunidad.

Pero debemos tratar de aclarar algunas dificultades lingüísticas. La expresión que a más discusiones se ha prestado es la de «aura esleu» (*elegerit*), y hasta se ha sostenido que hacía referencia al futuro<sup>97</sup>. En otras palabras, el rey está llamado a comprometerse en sostener lo que proponga la comunidad del reino, proposición realmente imposible de aceptar, porque el rey (bien fuera teocrático o feudal, es lo mismo) pasaría a convertirse en un presidente como los de las repúblicas modernas. Pero aparte de esto, se sostiene con frecuencia<sup>98</sup> que el *eligere* se refería tanto a las leyes escritas como a las no escritas. Sin embargo, expresar que la comunidad escogerá sus costumbres (y, por supuesto, su derecho consuetudinario) en el futuro, es hacer violencia al lenguaje, pues las costumbres no se elaboran sino que se imponen con el uso. Se convierten en norma jurídica a través de la práctica continua. Por eso los auténticos fundamentos del derecho consuetudinario están dados en la existencia de usos y prácticas anteriores. No pueden ser «elegidas» o «escogidas», porque ello implicaría la actividad deliberativa de establecer la norma. Por eso, aunque no fuera por otra razón más que por esta, debe excluirse dicha referencia al futuro. Pero lo que sí podría preguntarse con razón es por qué en la cláusula no aparece simplemente *elegit* o *esleu*. La respuesta está en que la cláusula, como las tres anteriores, está relacionada con la promesa del rey; en este caso, con la promesa de mantener el derecho escrito o no escrito: es indudable que la promesa del rey —como cualquier promesa— se refiere al futuro; toda promesa tiene un objeto, y en este caso se refiere a las normas jurídicas (de cualquier clase que sean): si reforzamos (estamos autorizados para ello) la frase *aura esleu* con otra: «que sostenga el rey»<sup>99</sup>, quizás estaríamos más cerca del verdadero sentido de dicha cláusula. No por esto pierde importancia la comunidad del reino, puesto que es a ella a quien le toca decidir cuáles *loys et custumes droiturelles* tienen que ser conservados<sup>100</sup>. En relación con esta explicación podríamos preguntarnos: ¿qué otro tiempo verbal pudo haberse adoptado en la cláusula? La fórmula, en efecto, parece excelente, y vendría a revelar la madurez y la reflexión puestas en juego en su elaboración. Lo que dicha cláusula deseaba expresar no podía decirse ni en futuro ni en pretérito. Aun cuando se hubiera utilizado el pretérito imperfecto, no se hubiera dado a la comunidad ninguna posición *vis à vis* con respecto al rey en el futuro. Lo que se pretendía era, precisamente, atribuir a la comunidad el poder que había de restringírsele al rey en el futuro, así

como lograr que este mantuviera las leyes y las costumbres. La cláusula se refiere más a la observación forzosa del derecho que a su elaboración. No sé cómo hubiera podido lograrse este efecto de no haber utilizado el futuro perfecto. Ahora surge con toda claridad la diferencia fundamental con la primera cláusula: en este caso, sobre fundamentos teocráticos, no había posibilidad de concebir a la comunidad del reino en el papel de órgano dispuesto a mantener al rey sujeto a las normas otorgadas por sus antecesores: estas habían sido promulgadas sin que la comunidad moviera un dedo y, por lo tanto, sin ninguna ingerencia de su parte en la elaboración de ese derecho. En consecuencia, no podía poseer ningún poder para obligar al rey a observarlo.

La cuarta cláusula se refiere a un cuerpo de derecho (escrito o no)<sup>101</sup> existente de antemano, resultado de un proceso desarrollado durante el siglo XIII, es decir, como consecuencia del esfuerzo común del rey y la comunidad del reino, bien en forma de leyes estatuidas o de costumbres aprobadas: de cualquier manera, el rey estaba sujeto a este derecho, y se justificaba muy bien la necesidad de que se le recordara su deber de conservarlo, puesto que había tomado parte en su elaboración. Al rey no le quedaba ya ninguna posibilidad de escudarse en algún decreto papal (como en 1305) para eludir una u otra norma del *common law*. En síntesis, partiendo de supuestos teocráticos, la comunidad no tenía ninguna posibilidad de obligar al rey a observar normas, porque ella misma no había tomado parte en la elaboración del derecho (cláusula primera); pero en contraste con la función teocrática del rey, su función feudal se había colocado prominentemente en primer plano y, sobre estos supuestos, las normas jurídicas eran el resultado del esfuerzo conjunto del rey y la comunidad. Al tomar parte en la elaboración de la ley, dicha comunidad tenía también el derecho de obligar al rey a conservarla (cláusula cuarta). Únicamente desde esta perspectiva podía reconocérsele a la comunidad un lugar en las promesas de coronación; nunca desde el punto de vista teocrático. El desconocimiento unilateral del derecho por el rey teocrático —lo que era una posibilidad legal contenida en la primera cláusula— se prevenía en la cuarta cláusula en razón de que tanto el rey como la comunidad habían tomado parte en la elaboración del derecho. Ahora, ambas funciones encontraron su lugar en la promesa de coronación, en cuya solemnidad parecía expresarse correctamente la proposición de Bracton de que «*rex debet esse sub Deo et lege*». Contemplado aún el hecho desde otra perspectiva, la cuarta cláusula daba forma concreta al desarrollo constitucional del siglo XIII. Estas explicaciones acerca de una cláusula reconocida como difícil no quitan ni un ápice de su importancia a la coronación de 1308: por el contrario, tanto la coronación como el desarrollo constitucional adquieren su dimensión justa. Por fin, y nada menos que en la ceremonia de coronación, la comunidad del reino obtenía una situación constitucional.

Entonces, en resumen, el desarrollo habido durante los siglos XIII y XIV no condujo al equilibrio entre las funciones teocrática y feudal del

rey, sino que más bien fortaleció la función feudal «limitando» al rey con un órgano que, en sus orígenes, era feudal. Este peculiar desarrollo hizo posible la conservación sin daño del rey teocrático. La realeza inglesa de la Edad Media se inclinaba muy ostensiblemente a favor del rey limitado feudal, en tanto que, como veremos de inmediato, el desarrollo político contemporáneo de Francia condujo a resultados contrarios, es decir, a la preeminencia de las funciones teocráticas del rey en detrimento de las feudales. El advenimiento de Luis XIV en Francia no es un azar histórico: fue la culminación del proceso producido por el pleno despliegue de todos los elementos inherentes a la función teocrática. Igualmente, la ausencia de un Luis XIV en Inglaterra tampoco es un capricho histórico. Pudiera muy bien decirse que en Inglaterra se salvaguardó al rey teocrático a su pesar, gracias al imprudente gobierno de Juan que condujo a hacer del feudalismo una realidad gubernamental efectiva. Francia, por su parte, no tuvo la suerte de poseer un Juan, pero tuvo en Felipe II uno de los gobernantes más astutos, el cual sabía manejar los instrumentos de la realeza teocrática sin provocar los antagonismos de sus «consejeros naturales». Una vertiente histórica condujo al constitucionalismo; la otra, a la revolución. Aquí radica la diferencia entre el desarrollo histórico de Francia y el de Inglaterra, la misma que existe entre el rey teocrático y el feudal.

Antes de que entremos a observar ciertos aspectos de Francia, valdría la pena señalar un último punto importante, a saber, la idea de representación, la cual presentó características muy acusadas en la Inglaterra del siglo XIV. Más adelante veremos que la doctrina de la representación contenía, en esencia, todas las peculiaridades de la concepción ascendente (populista) del gobierno y del derecho. El poder reside en el *populus*, quien elige o nombra a los oficiales que actúan en su lugar, ejecutan su voluntad y comprenden en sí, de una forma u otra, el principio de su responsabilidad ante el pueblo. Este criterio es prácticamente la perfecta antítesis de la concepción teocrática del gobierno correctamente entendida, es decir, de la concepción descendente del gobierno y del derecho. No existe reconciliación posible entre ambos. Dentro de la concepción ascendente no hay súbditos porque, en su conjunto, todos los miembros del *populus* son superiores: el propio *populus* es soberano. La aplicación práctica de estos principios dentro de un marco teocrático tenía que conducir a la revolución. Quizás uno de los hechos de mayor importancia dentro del desarrollo constitucional inglés de fines de la Edad Media haya sido el que las ideas de representación, que en sí eran producto de la concepción ascendente, hayan encontrado dentro de él cabida fácil y sin impedimentos<sup>102</sup>. Las razones históricas e ideológicas de este hecho singular radican en la preparación del terreno llevada a cabo por el feudalismo, al cual no era, sin duda, extraña la idea de representación. Sobre la base del desarrollo anteriormente señalado, puede ser explicada sin mayor esfuerzo la asimilación del principio representativo y su fácil adaptación al *habitat* de la *communitas regni*. La imperceptible transición del principio populista al

marco del gobierno «representativo» fue condicionada por el pasado feudal: como el feudalismo había sido una realidad operante de gobierno, el principio de representación podía ser asimilado dentro del sistema «constitucional» sin ninguna de las consecuencias que, de otra manera, hubieran tenido lugar. El rey en el parlamento es quien ostenta la soberanía legislativa. La afirmación que hizo el *Chief Justice* Thorpe en 1365 acerca de que «el parlamento representa corporativamente a todo el reino»<sup>103</sup> puede ser comparada con las doctrinas populistas más avanzadas del Continente acerca del principio de representación. En el mismo Bracton se puede observar la facilidad con que los principios populistas podían combinarse con los principios feudales: recordemos que en la interpretación de la *lex regia* yuxtaponía el *populus* de Roma a los barones de su propia época. Se trataba de una ligera confusión, pero mostraba la receptividad que había en el campo feudal frente a las concepciones ascendentes<sup>104</sup>.

Las dificultades que se presentan al tratar de idear alguna fórmula que corresponda plenamente al tipo de realeza o, mejor dicho, de gobierno, que se ejercía en Inglaterra a fines de la Edad Media, son indudablemente grandes. Pero podemos consolarnos y reconfortarnos con el hecho de que no solo Bracton en el siglo XIII —como nosotros hoy— encontraba ardua la tarea de presentar la figura de su rey a los lectores de su tiempo en forma comprensible, sino que tampoco Sir John Fortescue, doscientos años más tarde, pudo hacer nada mejor que definir al gobierno inglés como *politicum et regale*. Sin embargo, creo que esta fórmula comprende sucintamente la esencia del principio constitucional que prevalecía. El *dominium regale* es el gobierno del rey monárquico al que, sin desconocerlo, se lo mantiene dentro de límites definidos. La afirmación de Fortescue, según la cual dentro del «gobierno regio» el rey gobernaría a su pueblo mediante leyes «as he makyth himself»<sup>105</sup> no deja lugar a mayor claridad y contenido, especialmente cuando agrega que «therefore he mey sett uppon thaim tayles and other impositions, such as he wol himself». En otro lugar declara<sup>106</sup>:

Si el rey gobernara al pueblo con un poder *enteramente regio*, estaría autorizado para cambiar las leyes de su reino y, además, para imponer impuestos y otras cargas, *sin consultarle*.

Pero el *dominium politicum et regale* se caracteriza porque el rey gobierna a su pueblo solo por leyes «than such as thai assenten unto». A pesar de que el concepto de *regimen politicum* era, indudablemente, de origen tomista, y de que en este sistema se observa la vigencia de la concepción ascendente del gobierno y del derecho, su transferencia al gobierno inglés —sin necesidad de forzar mucho los términos de la comparación—<sup>107</sup> muestra la facilidad con que esta concepción podía ser recibida por un cuerpo que había derivado su existencia de la idea del contrato feudal. El *regimen politicum* tomista, por el contrario, había surgido de la idea naturalista de inspiración aristotélica, de la sociedad humana, del *populus* mismo

como portador de la soberanía legislativa. Esta última concepción era, sin duda, republicana, a pesar de que la idea de un gobierno republicano estaba tan lejos de Bracton como de Fortescue. Pero es legítimo preguntarse si dentro de las restricciones de vocabulario de la «ciencia política» de entonces, y aun del siglo xv, Fortescue hubiera podido encontrar una fórmula mejor que la de *regimen politicum et regale* para designar esa dualidad gubernamental.

Es perfectamente comprensible, entonces, que Fortescue, con su capacidad de comprensión de los principios fundamentales de gobierno vigentes designara al gobierno de Francia como *regale* puro y simple. Así era en realidad. El objeto que aquí nos hemos propuesto no hace necesario un análisis exhaustivo del proceso francés, de manera que solamente señalaremos uno o dos hechos que permitan puntualizar las diferencias entre el desarrollo inglés y el francés.

## Notas

<sup>1</sup> Para algunas observaciones interesantes al respecto, ver W. Schlesinger en *HZ.*, clxxvi (1953), p. 259.

<sup>2</sup> Ver Bracton, *De legibus*, ed. G. E. Woodbine, ii. 228: «Homagium est juris vinculum... contrahitur de utriusque voluntate tam domini quam tenentis per contrariam utriusque voluntatem dissolvendam, si uterque voluerit. Non enim sufficit, si unus tantum hoc voluerit...» La siguiente afirmación coincide bastante con lo que Glanvill tenía que decir luego; ver su *De legibus*, ed. G. E. Woodbine ix. 4, p. 126; «Mutua quidem debet esse domini et homagii fidelitatis connexio...»

<sup>3</sup> No podemos menos que aceptar la opinión expresada por H. J. Scheltema, «An den Wurzeln der ma. Gesellschaft», en *Instituttet for Sammenligende Kulturforskning*, xxiv (1958), p. 86: «Der Feudalismus ist ein Rechtssystem, eine bestimmte Art des Rechtsdenkens...» (el subrayado es nuestro). Además, cf. Maine (en *P. & M.*, ii. 233): «La sociedad feudal se gobernaba por el derecho contractual.»

<sup>4</sup> Un ejemplo característico puede verse en Rufinus, *De bono pacis*, ii. 9 (*P. L.*, cl. 1617): «Cum rex instituitur, pactio quaedam tacita inter eum et populum inquit, ut rex humane regat populum et populus regem statutis tributis, et inlationibus meminerit venerari.» ¿Qué clase de *pactio* era este, jurídicamente hablando? Probablemente se trataba, en la mente de los canonistas, de la concepción feudal de la realeza, a pesar de que la referencia a IV Reg. xi. 17 difícilmente entraría en este cuadro. Las argumentaciones de escritores tales como Manegold de Lautenbach eran, por supuesto, diferentes.

<sup>5</sup> Ya Maitland, en *P. & M.*, i. 512 y n. I, había comentado la influencia de los Y. B. s., en relación con la «excepcionalidad» o «prerrogatividad», y en relación con el rey como «prerrogativa».

<sup>6</sup> Cf. las observaciones hechas al respecto por T. F. T. Plucknett, *Edward I and Criminal Law* (Cambridge, 1960), pp. 28 y ss.

<sup>7</sup> Durante el período normando, los jueces del rey también intervenían en asuntos criminales *ex officio*, y sin ninguna queja de las partes. Ver Liebermann, ii. 630, sub., núm. 8; cf. también, p. 555, núm. 19.

<sup>8</sup> Recuérdese que la jurisdicción criminal fue la que dio lugar al conflicto con Becket. Pienso, además, que desde el punto de vista de la paz del rey, este (en su función teocrático-monárquica) estaba en el derecho de resistir más tarde a las demandas hechas para lograr los nombramientos locales o elecciones para el cargo de juez de paz (y además del *sheriff*). Cf. B. Wilkinson, *op. cit.*, iii. 191 y p. 168. Muy de acuerdo con el espíritu general que las animaba, las *Leges Anglorum* (cf. *infra*, p. 163) exigían la elección anual del *sheriff* (Liebermann, ii. 649, núm. 4 c). Acerca de la jurisdicción criminal ejercida por el tribunal superior de justicia del rey bajo Eduardo I y Eduardo II, ver los análisis de G. O. Sayles, *Select Cases in the Court of the King's Bench* (Seld. Soc., lxxiv (1957), iv. iv y ss.).

<sup>9</sup> *Policraticus*, iv. 2.

<sup>10</sup> L. Delisle, *Recueil des actes de Henri II* (París, 1920), ii. 244, núm. 633.

<sup>11</sup> Cf. e. g., «Fuit dissaisitus occasione malevolentiae quam dominus rex erga eum habuit», tomado de J. E. A. Joliffe, *Angevin Kingship* (Londres, 1955), p. 60, n. 3. También aquí, p. 61, n. I, está el exquisito razonamiento de Juan en relación con el obispo de San David.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 72, el caso de Roger de Cressi. Además, cf. p. 105, n. 2 en relación con Enrique II: «Rex remisit omnem malevolentiam baronibus et hominibus...»

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>14</sup> En una acción tomada por unas tierras, la cual fue llevada a la corte del rey, el amanuense escribió lo siguiente [Bracton, *Note Book*, pl. 565 (año 1231)]: «Recordum missum est domino regi et rex reddidit ei seisinam suam, sed nescitur utrum per *judicium curiae* suae vel per *voluntatem suam*.» Cf. también pl. 857, pp. 665-6.

<sup>15</sup> Para un recuento instructivo de la influencia del derecho romano, en el período anterior a Juan, ver R. C. van Caenegem, *Royal Writs... to Glanvill* (Seld. Soc., lxxvii (1959), esp. pp. 379 y ss.

<sup>16</sup> Ver H. G. Richardson, «The Oxford law school under John», en *L. Q. R.*, lvii (1941), pp. 323-4.

<sup>17</sup> Como de costumbre, Stubbs, i. 593 captó claramente lo esencial cuando señaló la influencia de la idea imperial: «A medida que los juristas se hacían más poderosos como clase, las supuestas teorías de la realeza iban acercándose cada vez más al absolutismo... pero ni siquiera para el jurista, tal rey ideal era el hombre que se sentaba en el trono, sino el poder que haría obligatorio el derecho... probablemente sobre la idea de que el rey es el señor soberano de su pueblo, Ricardo y Juan revivieron la práctica ancestral de otorgar una carta de libertades el día de su coronación. La idea que tenía Juan de su propia posición, era realmente la de un príncipe absoluto...»

<sup>18</sup> Rymer, i. 87.

<sup>19</sup> En Matthew París, *Chron. Maj.*, ii. 37. Ni Calasso ni Mochy Onory parecen haber notado la existencia de este importante pasaje, que sin duda, hubiera sido esencial para sus tesis. Cf. al respecto, F. Schulz en *E. H. R.*, ix (1945), p. 151.

<sup>20</sup> *Ep.*, 239, en *P. L.*, cxcix. 271.

<sup>21</sup> Aun así, S. Painter (*The Reign of King John* [Baltimore, 1949], pp. 296 y ss.) ha demostrado que apenas la mitad en los barones era la que estaba en oposición activa. Los pasajes de Ralph Coggeshall, *Chron. Angliae* (R. S.), p. 171, o de Walter de Coventry, *Memoriale* (R. S.), p. 220, donde se refieren a un *exercitus Deo* dirigido contra Juan, reflejan las concepciones vigentes son respecto a la resistencia feudal. Cf. también al respecto F. Kern, *op. cit.*, ed. cit., p. 163, n. 352.

<sup>22</sup> Liebermann, i. 635 y s. Con respecto a la fecha (primera década del siglo XIII), ver además de Liebermann (nota siguiente), Joliffe, pp. 322 y ss. H. G. Richardson (en «The Coronation in England», en *Traditio*, xvi (1960), p. 167) sostiene que esta interpolación fue hecha durante el reinado de Enrique II: «the probabilities point to a date early in that reign, almost certainly before 1172» pues se dice que no hacen referencia a la conquista de Irlanda (*ibid.*, n. 32). Esto no es preciso, ya que el primer manuscrito de las *Leges* hace una referencia perfectamente clara de la conquista de Irlanda: F. Liebermann, «A Contemporary M. S. of the *Leges Anglorum*», en *E. H. R.*, xxviii (1913), p. 742: «Subjugavit iste predictus rex... in perpetuum Yberniam totam cum omnibus appendiciis...»; ver además Liebermann, *Ueber die Leges*, cit., p. 80, núms. 43 y 44, referidos a la acesión y muerte de Ricardo I.

<sup>23</sup> JK. 69 +. Aquí se toma la fecha equivocada: el año 169 d. C. está fuera de cuestión, puesto que Eleutherius fue Papa entre 175 y 189. En relación con esta disputa, ver también Liebermann, *Ueber die Leges Anglorum* (Halle, 1894), pp. 41-42.

<sup>24</sup> Y continuaba: «Suscepistis enim nuper miseratione divina in regno Britaniae legem et fidem Christi, habetis penes vos in regno utramque paginam, ex illis Dei gratia per consilium regni vestri sume legem...»

<sup>25</sup> Liebermann, *op. cit.*, p. 44, es quizá un tanto injusto con el autor, cuando lo califica de «ganz unkirchlich, da nur die Bibel, nicht Canon oder Konzil oder Dekret empfohlen wird». ¿Qué cánones, concilios, etc. hubiera podido citar en el año 169?



<sup>26</sup> «Lex est semper quod jus facit, voluntas vero et violentia et vis non est jus.» La afirmación de Guido de Ferrara, *supra*, p. 102, debe compararse con esta.

<sup>27</sup> MGH. *Const.* i. 90, núm. 46; incorporado en el *Liber Feudorum*, v. I. En la elaboración de mi *Rapport* al XI International History Congress, Estocolmo, 1960, me he basado en la edición del *Lib. Feud.* publicada en Amsterdam, 1663, pero en ella se usa erróneamente el término *consuetudo*, en vez del correcto *constitutio*, a pesar de que este error pasa desapercibido. Hace muchos años, W. Stubbs, *Const. Hist.*, 4.ª edición (Oxford, 1883), i. 578, n. I, ha llamado la atención hacia el decreto de Conrado. Además, cf. Lothar II en *Lib. Feud.*, i. 21: «Nemo miles ... beneficium amitatur... per laudamentum parium suorum»; ver también, *ibid.*, cap. 22: «per iudicium parium suorum».

<sup>28</sup> Una ojeada a cualquier libro medieval confirma esto. Cf. e. g., como objeto obvio de comparación, la sección jurídica *De iudiciis* y compárense sus capítulos por separado: en ninguno encontramos otro sentido que el de tribunal, corte de justicia. El vocablo usado para el juicio era *sententia*. En algunos trabajos no especializados, *iudicium* tenía, no obstante, a veces, el significado de juicio.

<sup>29</sup> Vale la pena anotar, como curiosidad, que Juan llegó hasta a imitar el lenguaje del papado cuando decía: «*Miramur plurimum* super mandato...» (Jolliffe, página 326). Esta era una de las fórmulas papales más antiguas que se utilizaba para reprochar algo severamente. La fórmula reaparece en los documentos de la época Tudor: «El rey se asombra mucho» [«The king much marvels»] (Esta información la debemos a la amabilidad del doctor Eltom). También la usó Ricardo I en 1198 (*Epp. Cant.*, p. 404, por amable información del profesor Christopher Cheney).

<sup>30</sup> En la realeza feudal de los cruzados se llamaba a esto *gager le roi*, y entre los seis casos individuales en los que tal actitud se consideraba legítima, estaba la confiscación del feudo sin procedimiento judicial, arresto y negación de justicia. Ver F. Kern, *op. cit.*, ed. cit., p. 223, n. 481.

<sup>31</sup> Jolliffe, *op. cit.*, p. 335.

<sup>32</sup> Con buenas razones vinculan la captura con el encarcelamiento («*captiur vel imprisonetur*»), ya que para poder estar preso es necesario haber sido antes capturado. Estrictamente hablando, se trata de dos actos que tienden a convertirse en una acción continua. Todos los otros ejemplos del cap. 39 presentan claramente el *aut*.

<sup>33</sup> Liebermann, i. 554, sub. núm. 8. I (b). Cf. además, *idem.*, *Ueber...*, cit. (*supra*), p. 161, n. 2), p. 75. No se reconocen los vínculos con la Carta Magna.

<sup>34</sup> Ver al respecto Maitland, *Const. Hist.* (repr. Cambridge, 1926), p. 67: la tiranía de Juan fue lo que convirtió «en realidad este derecho de legislación conjunta».

<sup>35</sup> Se trata, indudablemente de lo que tenía que decir Edward Coke, *Institutes* (ed. Londres, 1656), i. II verso: «*Communis lex Angliae*, el derecho común inglés, llamado a veces *lex terrae*», para diferenciarlo de la *lex coronae* y el derecho estatutario establecido con la autoridad del Parlamento; cf. también *ibid.*, ii. 46.

<sup>36</sup> Cf. al respecto H. Mitteis, *Lebensrecht & Staatsgewalt* (Tübingen, 1932), p. 374.

<sup>37</sup> Cf. Glanvill, vii. 17, p. 114. Además, ii. 3, p. 60; ii. 19, p. 69. El término *lex patriae* puede verse en las *Leges Henrici Primi* (II, 17); ver Liebermann, i. 557; cf. además, *ibid.*, p. 554, sub 8, I b.

<sup>38</sup> Ver además *infra*, pp. 172 y s.

<sup>39</sup> En el *Rapport* (citado *supra*, n. 27) he sugerido, con reservas, el carácter escrito de la *lex terrae*, basándome en que el uso de *consuetudo* (en el decreto de Conrado) fue sustituido por *lex*; en la jurisprudencia contemporánea *consuetudo* significa siempre derecho no escrito, y *lex* derecho escrito. El término correcto, sin embargo, es *constitutio* (ver *supra*, p. 165), lo cual da un carácter diferente a la materia en cuestión.

<sup>40</sup> Prólogo, p. 24.

<sup>41</sup> Ed. C. Johnson, pp. 59-60.

<sup>42</sup> Las consideraciones normativas contenidas en la Carta Magna eran de gran importancia práctica. Por ejemplo, la ayuda de los capítulos 12 y 14 debe ser un

*rationabile auxilium*: la respuesta a esta cuestión, determinante del alcance de la «ayuda razonable», parece sugerirse por sí misma. Cf. además el *parvum delictum* en el capítulo 20: ¿dónde estaba la línea divisoria entre la «pequeña ofensa» y el «crimen mayor», y quien podría trazarla? Cf. además el capítulo 29: *causa razonable*. En este contexto es de particular importancia la *utilitas communis regni*; cf. también *infra*, p. 182 y P. & M., i. 235-6.

<sup>43</sup> Ver el *Lib. Feud.*, II. xxvi. II: Los hijos naturales «ad successionem feudi nec soli nec cum aliis admittuntur». Cf. también la afirmación de Glanvill, vii. 15, ed. cit., p. III, acerca del *common law* inglés sobre este particular, el cual compara con el derecho romano. Cf. además el capítulo 13. La razón que movió a los arzobispos de Merton a clamar por la adopción de la dirección canónica romana fueron las consideraciones fundamentales de la decretal de Alejandro (Alejandro III, en X; IV, XVII, 6), donde se argumentaba que la validez del matrimonio era tan fuerte que, a través de él, hasta los niños habidos antes de celebrarlo, podían considerarse legítimos. El punto de referencia episcopal lo constituía el matrimonio, en tanto que el de Justiniano y el de los barones no era el *vis matrimonii*, sino una cuestión práctica: la capacidad para heredar.

<sup>44</sup> Algunas costumbres señoriales reconocían un arreglo diferente (cf. G. Homans, *English Villagers in the 13th Century* (Cambridge, 1958), pp. 164-166), y la *lex Angliae (terrae)* aparece cuando más como *common law* feudal. La cosa es clara, principalmente debido a que este *common law* feudal no fue omnicompreensivo en un principio, sino relacionado con aquella parte de la sociedad unida al rey en virtud del  *pactum* feudal. Estoy muy agradecido a M. Edward Miller por haber llamado mi atención hacia estos aspectos.

<sup>45</sup> En 1239 se impugnaba la validez de cualquier orden porque era «contra legem et consuetudinem Angliae»; ver G. O. Sayles, *Select Cases in the Court of the King's Bench*, cit., ii, p. civi. En la prohibición que se hacía contra la emanación de un mandato real que afectara el *common law* sin el gran sello (*Art. super cartas*, cap. 5) parece expresarse la misma idea.

<sup>46</sup> (Higden), *Polychronicon* (R. S.) ix. 146. T. F. Tout, en *Chapters in the Administrative History* (Manchester, 1928), iii. 432 (y n. 2) vio la importancia crucial de la afirmación de los Apelantes de 1388, si bien desde una perspectiva diferente: «En la historia de este parlamento memorable, no hay nada que supere la importancia de esta declaración... el hecho de que el parlamento, en tanto que creador del derecho tuviera capacidad para desplazar a los oficiales ejecutores de la ley, implicaba el reconocimiento de la soberanía del parlamento, que con el correr de los siglos se iba a convertir en la teoría aceptada del Estado inglés.» Cuando en 1359 se impugnaba la validez de una carta real, se aconsejaba al rey aducir como razón para su invalidez, el hecho de que infringía el *common law (legi communi contra-ria)*, cit. de L. Ehrlich, *Proceedings against the Crown* (Oxford, 1921), pp. 245-6.

<sup>47</sup> Ver *S. C.*, p. 492. También él reconocía explícitamente que las cartas «*feurent faites par commun assent de tout le royaume*».

<sup>48</sup> C. Digard, en *Bibl. de l'école des Chartes*, li (1890), dice en la página 409: «L'Angleterre est le seul pays où l'on puisse constater au moyen âge... la défiance contre l'influence politique du droit romain aussi bien que contre son formalisme et l'attachement jaloux du droit coutumier.»

<sup>49</sup> Se atribuye a Inocencio IV el haber emitido el decreto *Dolentes* en 1253, haciendo extensivas, en esta forma las provisiones del decreto (auténtico) de Honorio III, aplicable solo a la Universidad de París. Ver *infra*, p. 213, n. 16. El decreto apócrifo está en Matthew Paris, *Lib. Add.*, pp. 293-5, y *Chron. Maj.*, v. 428. Ignorante de los argumentos de Digard, sostuve hace algunos años que el *Dolentes* era auténticamente papal (art. cit. *infra*, p. 202). Digard sugería a Oxford como lugar de origen (p. 416) de esta falsificación, pero no excluía tampoco a St. Albans (p. 417). Cf. además, H. Plehn, *Der Politik Charakter d. M. Parisiensis* (Leipzig, 1897), p. 107, quien también sugiere a Oxford.

<sup>50</sup> El contenido del artículo de T. F. T. Plucknett, en *Toronto Law J.*, iii (1940),



pp. 24 y ss. lo constituye la pregunta: «¿Por qué fue menor la influencia romana en Inglaterra que en el Continente?»

<sup>51</sup> Cf. además T. F. T. Plucknett, *The Legislation of Edward I* (Oxford, 1949), pp. II y s. En esta obra deben leerse las observaciones de Maitland con respecto a la «simplicidad ruda, y hasta temeraria» de los razonamientos de los jueces, conducente a la «hermosa simplicidad» del *common law* inglés. *P. & M.*, ii. 274.

<sup>52</sup> De ser correcta la interpretación de mis lecturas, la afirmación hecha por los legados de Luis (en 1216) contiene claramente la distinción entre las dos funciones de la realeza. A pesar de que Juan era un «*rex inunctus*, tamen tamquam comes et dux erat de iurisdictione domini regis Francorum», y si un duque o conde cometía alguna ofensa en Francia, podía y debía ser sentenciado a muerte por sus iguales; ver M. París. *Chron. Maj.*, ii. 657. Lo que Inocencio III objetaba era la condena a muerte dentro del orden feudal: «Barones Franciae non potuerunt iudicare eum ad mortem, quia est *rex inunctus* et ita superior... major dignitas quodam modo absorbet minorem.» Esto cae, por supuesto, completamente dentro del punto de vista papal.

<sup>53</sup> Cf. también *infra*, pp. 184. Debe contemplarse la posibilidad de que los redactores de la Carta Magna tuvieran in mente el procedimiento de embargo del *common law*.

<sup>54</sup> Desde el punto de vista real (monárquico), el nombramiento de los consejeros reales era asunto a ser decidido por el mismo rey; desde el punto de vista de la realeza feudal era asunto que concernía a los barones o a la comunidad del reino. Tal era el clamor en 1234, recogido más tarde por el autor de la *Song of Lewes*: «La calidad de los hombres a ser escogidos para el servicio del reino, interesa a la comunidad» (traducido en B. Wilkinson, *op. cit.*, iii. 106; cf. además, *ibidem*, p. 89).

<sup>55</sup> Quizá el revivir la mesa *redonda* por parte de Eduardo III era la expresión de este hecho.

<sup>56</sup> *Sc.*, p. 326.

<sup>57</sup> «La comunidad de un reino difería más en tamaño y poder, que en esencia, de la de un condado o de una villa», Maitland, *Selected Essays* (Cambridge, 1936), p. 107.

<sup>58</sup> En el reino feudal de los cruzados se llevó muy lejos este principio, hasta el punto de que un decreto real, dirigido al mantenimiento y limpieza de los caminos en Jerusalén fue declarado nulo y sin validez porque el rey lo había decretado «sans le conseil de ses homes et de ses borgeis de la cité», cit. de F. Kern, *op. cit.*, ed. cit., Appendix XI, p. 291, donde puede verse el texto completo.

<sup>59</sup> Cf. C. H. McIlwain, *Constitutionalism* (Ithaca, 1947), p. 73: «¿Era Bracton un absolutista o un constitucionalista, o simplemente un estúpido?»

<sup>60</sup> ii. 305.

<sup>61</sup> *Ibidem*, ii. 110. No importa si dicho pasaje fue original de Bracton, o si fue agregado luego, por él mismo o por algún miembro de la oposición de los barones, porque está dentro de la línea de Bracton. Al respecto puede verse, Maitland, *Bracton's Note Book*, p. 30; *P. & M.*, i. 209, n. 2; McIlwain, p. 157, n. 2. La misma afirmación fue hecha por un juez bajo el reinado de Eduardo I o Eduardo II: luego de explicar que para justificar su título de rey, este «debet precipere et non precipi, quia aliter sequeretur, quod non esset regens et gubernans, set potius rectus et gubernatus», continúa diciendo que «comites dicuntur socii regis: et qui habet socium habet magistrum: rex habet socium scilicet comitem, ergo rex habet magistrum... ergo rex habet superiorem», *L. T.*, p. 10.

<sup>62</sup> Existen dos trabajos recientes sobre Bracton que se refieren directamente a las materias que aquí se discuten: Wiebke Fesefeldt, *Engl. Staatstheorie des 13. Jahrh.: Henry de Bracton und sein Werk* (Göttingen, 1962), y Brian Tierney, «Bracton on Government», en *Speculum*, xxxviii (1963), 295-317. Acerca del primero, cf. mi artículo, en *Revue d'Histoire du Droit*, xxxi (1963), 289-300. En ambos estudios, se hace caso omiso del derecho, las concepciones y los principios feudales, y apenas se utiliza el Cuaderno de Bracton. ¿Puede realmente sostenerse que un jurista inglés de mediados del siglo XIII, cuya mayor parte de la vida activa se pasó ejerciendo la justicia real no hubiera sido influenciado por el derecho feudal, dentro del cual había estado, por así

decirlo, sumergido desde la infancia? Hace tiempo dijo Maitland que Bracton asimiló ocasionalmente el derecho romano y su doctrina. Las obras de Bracton deben ser consideradas como un todo, so pena de caer en una interpretación parcializada; es más, debe contemplárselo sobre un trasfondo histórico que, como el de entonces, estaba plagado de conflictos constitucionales resultantes, en sí mismos, de la antítesis entre los principios de gobierno del derecho feudal y el romano. Espero poder ocuparme de esto más ampliamente en otra ocasión.

<sup>63</sup> M. París (*Chron. Maj.*, iii, 383), parece expresar consideraciones semejantes: en relación con la garantía de un trigésimo por parte de los barones en 1237, expresa que: «cum difficultate tanta regis animun ad salubre consilium contorquent et consiliis eorum, a quibus omnem honorem terrenum habet, obsecundaret...» Consideraciones como éstas, muestran con cuánta facilidad iba a ser aceptada posteriormente la tesis populista; cf. además, *infra*, p. 185.

<sup>64</sup> Ed. cit., ii. 305. Cf. con el prólogo de Glanvill, p. 24 en relación con esto y con la siguiente afirmación del texto.

<sup>65</sup> McIlwain, *op. cit.*, pp. 67 y ss.

<sup>66</sup> «Leges... approbatas et juratas», ii. 166. Dos siglos después, Fortescue afirmará casi lo mismo, añadiendo, debido al influjo de la tesis populista entonces tan boga, que para hacer tal, el rey recibe del pueblo su poder. Cf. con la nota 107.

<sup>67</sup> El enfundamiento de Inglaterra al papado había sido llevado a cabo por Juan, sin el consentimiento de los barones, lo cual fue una de las razones para que en 1366 se anulara la dependencia feudal: «le roi Joham... saunz assent de eux...» (*L. T.*, p. 304, núm. 13). Lo que el Parlamento hizo en 1366 fue retrotraer al reinado de Juan el principio desarrollado posteriormente.

<sup>68</sup> Sesión [Assize] del tribunal de Northampton, *SC.*, p. 180.

<sup>69</sup> Tomado de H. G. Richardson, en *Speculum*, xxiv (1949), p. 53, n. 54.

<sup>70</sup> Ver Liebermann, i. 635: el rey debía «...et libertates coronae regni huius in integrum cum omni integritate... observare et defendere...»

<sup>71</sup> Cf. E. Kantorowicz, *op. cit.*, pp. 336 y ss. Cf. también Inocencio III, en *Reg.*, xv. 234.

<sup>72</sup> Cf. *P. G.*, pp. 313 y ss.; *M. P.*, pp. 457 y ss. Ver además, *Corona Regni*, ed. M. Hellmann (Weimar, 1961), pp. 164, 201, 229, 237, 241.

<sup>73</sup> Ver los textos citados por Richardson, *art. cit.*, p. 49, y Kantorowicz, p. 302, n. 167.

<sup>74</sup> *Ibidem*, n. 168; Wilkinson, iii. 69, con literatura anexa.

<sup>75</sup> Cuando el legado del Papa mostró a Eduardo I a fines del verano de 1300 la orden de Bonifacio VIII donde se exigía a este rey desistir de su ataque a Escocia, en virtud de que se trataba de un feudo papal, Eduardo replicó «allata voce: Per sanguinim Dei, propter Syon non tacebo, et propter Jerusalem non quiescam, dum spiritus fuerit in naribus meis, quin jus meum, toti mundo cognitum, toto posse defendam» (Thomas Walsingham, *Hist. Angl.* (R. S., 1863), i. 82.) La respuesta de los 108 barones envió a la del rey en su lenguaje constitucional, sosteniendo que el acceder a las exigencias del Papa significaría una *exheredatio coronae*; ver Th. Rymer, *Foedera* (ed. London, 1816), i. 2, pp. 926-7. La respuesta del rey se mantuvo en términos «históricos», i. e. en relación con Geoffrey de Monmouth, *ibid.*, 932-3. Para más detalles, cf. mi artículo aparecido en *Festschrift f. J. Spörl* (Munich, 1965).

<sup>76</sup> Las Ordenanzas de 1311 eran «in derogationem juris regis et coronae suae», G. O. Sayles, *Select Cases...*, cit., iv. 126.

<sup>77</sup> B. Wilkinson prefiere el término «soberanía compuesta», en *Speculum*, xxiv (1949), pp. 502 y ss.

<sup>78</sup> Este principio de inajenabilidad pudo muy bien haber sido sugerido por las *Leges Anglorum*, las cuales exageran la extensión que da Geoffrey de Monmouth al reino de Arturo. Pero como en el paso del siglo XII al XIII la realidad se mostraba algo diferente de lo que se decía que había sido en otras épocas, el autor de las *Leges* estipulaba que para prevenir nuevas disminuciones del poder real, el rey debía jurar defender y conservar todas las tierras, honores, dignidades, derechos y libertades

de la corona, rechazando todos los derechos perdidos y disminuidos, *Gesetze d. Angelsa.*, cit., i. 635: II. I. A. 2; cf. además, p. 640: 13. I. A. 1-2. Cf. al respecto, H. G. Richardson, en *Speculum*, xxiv (1949), 51.

<sup>77</sup> Wilkinson, *op. cit.*, iii. 141, y Kantorowicz, p. 166, n. 229, con literatura anexa.

<sup>80</sup> Kantorowicz, p. 363.

<sup>81</sup> En *Calvin's Case*, 7 rep. II a, b, p. 390.

<sup>82</sup> Ver Walsingham, *Hist. Angl.* (R. S.), ii. 235, nota 3. En el año 1106 el alemán Enrique IV dio también el anillo (y la espada) a su hijo Enrique V. Ver E. Eichmann, *Kaiserkrönung im Abendlande* (Würzburg, 1942), i. 243. En relación con este tipo de matrimonio simbólico, puede verse el importante análisis de M. Wilks, «Chaucer and the mystical marriage in medieval political thought», en *Bulletin John Raylands Libr.*, xlv (1962), 489 y ss., esp. 501 y ss.

<sup>83</sup> Eichmann, i. 244: «Schlagring».

<sup>84</sup> Eichmann, ii. 96: «Sinnbild des dauernden eheähnlichen Verbindung mit dem Glauben der Kirche.»

<sup>85</sup> Ver el parecer de Lucas de Penna acerca del *matrimonium morale et politicum* contraído por el rey con respecto al reino, cit. en W. Ullmann, *The medieval idea of law* (London, 1946), p. 176; cf. también, Kantorowicz, p. 214.

<sup>86</sup> P. E. Schramm, *König von Frankreich* (Weimar, 1939), p. 239, donde también se halla la explicación y la referencia al anillo: «duquel ledit Seigneur espousa le royaume».

<sup>87</sup> Cf. Ephes, v. 23: «vir caput uxoris».

<sup>88</sup> El papado había prohibido toda referencia al anillo en los *ordines* imperiales, y más tarde lo hizo con respecto a los *ordines* reales. La razón estribaba en el carácter sacramental de cualquier matrimonio, inclusive el del obispo con su diócesis (ver Inocencio III en X: I. vii. 2), y, en consecuencia, el Papa monopolizaba su disolución —por translación, deposición (suspensión), etc.—. Por tanto, a este respecto era de gran ayuda para el papado la no existencia de vínculos «matrimoniales» de ninguna especie entre el rey y su reino.

<sup>89</sup> Para un análisis muy instructivo de las respuestas de los jueces, ver S. B. Chrimes, en *L. Q. R.*, lxxi (1956), pp. 365 y ss., esp. 374 y ss. Lo importante no está en las preguntas mismas, sino en la manera en que eran hechas. Tout, en *Chapters*, cit., iii. 424, agregaba enfáticamente: «En esta forma se trazaba una profunda línea divisoria entre los portadores de la prerrogativa y los partidarios de la supremacía parlamentaria y el Imperio de la ley.»

<sup>90</sup> «...in suis insanis consiliis propriam voluntatem suam singularem proterve exercere.» (*L. T.*, p. 24.)

<sup>91</sup> «Leges suae erant in suo ore, et aliquotiens in pectore suo; et quod ipse solus posset mutare et condere leges regni sui... ut liberius exequi et sequi valeret suae ineptae et illicitae voluntatis arbitrium» (*L. T.*, p. 28). Es evidente el origen de estos razonamientos.

<sup>92</sup> *P. & M.*, i. 512.

<sup>93</sup> Cf. con el razonamiento de los magistrados en 1292: el rey «pro communi utilitate per prerogativam suam in multis casibus est supra leges et consuetudines in regno suo usitatas» (*L. T.*, p. 9). Lo que he tratado de señalar en este texto, es expresado en toda su plenitud por Coke en su exquisita alocución al Parlamento: «It is a Maxime, The common law hath admeasured the king's prerogative», J. Rushforth, *Hist. Collections* (London, 1682), i. 512.

<sup>94</sup> Como consecuencia, se desarrolló la petición de derechos como instrumento de reparación. Cf. L. Ehrlich, *Proceedings*, cit., pp. 179-87. Cf. además Bracton, ii. 33: «Si autem ab eo [rege] petatur, cum breve non currat contra eum, locus erit supplicationi, quod factum suum corrigat et emendet». Ver además los comentarios de Richardson y Sayles a una petición de derecho de 1270, en *Select Cases... without writ*, cit. pp. clxxxvi y ss. Acerca del surgimiento de derecho y gracia, ver Maitland, *Hist. Essays* (Cambridge, 1957), pp. 78 y ss.

<sup>95</sup> Como indudablemente decía Jaime I: «La pura verdad es que no podemos soportar pacientemente el uso de tales expresiones antimonárquicas en boca de los

súbditos al referirse a sus libertades, a menos que agreguen que estas les habían sido garantizadas por gracia y favor de nuestros predecesores», McIlwain, *op. cit.*, p. 113. Con respecto al siglo XIII, cf. también T. F. T. Plucknett, *Legislation of Edward I*, cit., p. 44.

<sup>96</sup> Cf., e. g. el *Note Book* de Bracton, Pl. 1.117, p. 134; en Merton, «tractatum fuit de communi utilitate regni super pluribus articulis dominum regem et regnum tangentibus... barones una voce responderunt quod noluerunt leges Angliae mutare, quae usque ad tempus illud usitate fuerunt et approbate».

<sup>97</sup> Por ejemplo, P. E. Schramm, *Hist. of the Engl. coronation* (Oxford, 1937), p. 206: «En esta forma, el rey se comprometió a observar la futura legislación del pueblo» (¿dónde están las *customs droitureles*?); B. Wilkinson, *op. cit.*, ii. 12, 91 y ss.

<sup>98</sup> Con excepción de R. S. Hoyt en *E. H. R.*, lxxi (1956), pp. 353 y ss., quien sin embargo, no esboza las condiciones pertinentes.

<sup>99</sup> La forma latina, sugiere también lo mismo: «...et promittis eas per te esse protegendas».

<sup>100</sup> En el inglés actual la frase se leería: «Sir, do you grant to hold and to keep the laws and lawful customs which the community of the realm will have chosen to be held and kept by you, and will you defend and strengthen them to the honour of God? Señor: ¿prometéis conservar y mantener las leyes y costumbres que la comunidad del reino quiera que vos conservéis y mantengáis? ¿Las defenderéis y fortaleceréis por el honor de Dios? Es cierto que la inserción de las palabras en bastardilla, y el subsecuente «defend and strengthen», constituye un pleonismo, pero así sale a la luz todo el significado. Una vez comprendido esto, es perfectamente legítima la omisión de las palabras agregadas. Con respecto al significado de «droitureles» (legítimos), ver Hoyt, p. 363.

<sup>101</sup> Esto es expresado con toda claridad por el autor de la *Anonimale Chronicle*, ed. V. H. Galbraith (Manchester, 1927), p. 110: «Et apres il (el rey) fist serement et jurast sur la croice de Kaunterbury de mayntener les estatutes et custumes de la terre uses et avant fait.»

<sup>102</sup> Esto parece estar bien demostrado en la inscripción de una medalla en conmemoración de la coronación de Eduardo III (1327): *Populi dat jura voluntas*, tomada de M. Wilks, *The Problem of Sovereignty in the later M. A.* (Cambridge, 1963), p. 190, n. 2.

<sup>103</sup> Y. B., 39. Eduardo III, fol. 7a, tomado de Maitland, *Selected Essays*, cit., p. 107.

<sup>104</sup> Quizá una vez que se comprendió plenamente el «carácter representativo» del parlamento, fue más fácil comprender la idea de «elaboración» del derecho en el sentido estricto de la palabra —y también, por tanto, la modificación o abolición del *common law*—. El principio esencial y fundamental del *common law* y del derecho legal era el consentimiento. Desde este punto de vista, el estatuto tan solo rectificaba al *common law*, aún cuando la rectificación implicara la abolición de una norma del *common law*.

<sup>105</sup> *Governance of England*, ed. Ch. Plummer (Oxford, 1885), p. 109.

<sup>106</sup> *De laudibus Legum Angliae*, c. 9 (ed. S. B. Chrimes, Cambridge, 1942, p. 25). (La traducción pertenece al editor.) S. B. Chrimes, *Const. Ideas in the fifteenth century* (Cambridge, 1936), pp. 324 y ss. (posee una utilísima comparación entre Bracton y Fortescue); acerca de Fortescue, ver B. Wilkinson, *Const. Hist. of England in the fifteenth century* (London, 1964), pp. 198 y ss.

<sup>107</sup> Hay en Fortescue, sin embargo, uno que otro pasaje que muestra cómo hasta él mismo había sucumbido al atractivo de la concepción ascendente. Cf. e. g. *De laudibus*, c. 13, p. 32, donde dice que el rey posee el poder para proteger a los súbditos, a sus cuerpos y a sus bienes «et ad hanc potestatem a populo effluxam ipse habet, quo si non licet potestate alia suo populo dominari». Juicio como este podría muy bien atribuirse al más radical defensor de los criterios populistas.

### *La realeza teocrática en Francia*

También en el rey de Francia, como en el de Inglaterra, estaban combinadas las dos funciones fundamentales de gobierno, feudal y teocrática. Cualquier observador del panorama de ambos países en la vertiente de los siglos XII y XIII hubiera llegado —no sin razón— a la conclusión de que ambos procesos eran muy parecidos, con algunas diferencias sin importancia. Pudiera decirse, invirtiendo los términos, que los factores que condujeron a dar pleno vigor a la realeza feudal en Inglaterra contribuyeron a la realización plena de la realeza teocrática en Francia, pero, en este caso, dichos factores desplegaron sus fuerzas en un sentido completamente inverso del que habían tomado en Inglaterra. Ya hemos hecho notar la inclinación «natural» en los gobernantes medievales a reducir en lo posible sus funciones feudales hasta un grado que les resultara tolerable, a la vez que, simultáneamente, reforzaban su realeza monárquica. Este proceso dependía grandemente del modo de proceder del rey, es decir, de la medida en que pudiera o no evitar el antagonismo de sus «consejeros naturales». Enrique II de Inglaterra, lo mismo que Felipe II y Luis IX [de Francia] fueron hábiles en este sentido. Juan se cuidó poco de la reacción que provocaba el ruidoso despliegue de su *voluntas*, y el resultado fue que vino a estar constreñido por las limitaciones feudales. A esto hay que agregar las desastrosas consecuencias de su reinado, muchas de las cuales redundaron a favor de la monarquía teocrática de Felipe II. Sobre todo, la rápida expansión que sufrieron los dominios reales franceses —especialmente Vermandois, Artois y Normandía— puso bajo el control directo del rey extensas y aprovechables regiones<sup>1</sup> que, desde el punto de vista gubernamental, no podían distinguirse del propio dominio real<sup>2</sup>. Otras regiones feudales como Champagne fueron administradas largo tiempo por regentes que dependían completamente del rey, lo cual es un hecho más entre los que contribuyeron a realizar en Francia la plena monarquía teocrática. Por otra parte, tampoco debe olvidarse —por razones irrelevantes para nuestra investigación— que allí los vínculos feudales entre el rey y los magnates feudales estaban mucho menos desarrollados que en Inglaterra. La *pièce de résistance* capaz de oponerse al despliegue de las

funciones monárquicas representada principalmente en los barones, o bien era muy débil, o no poseía cohesión suficiente, o no estaba motivada por puntos de vista homogéneos, o estaba demasiado desarticulada como para constituir un organismo con el cual tuviera que vérselas el rey. La resistencia de los barones feudales estaba adormecida bajo las apariencias de feudalismo de que habían sabido rodearse los reyes franceses del siglo XIII. También es digno de tomarse en cuenta el hecho de que, en agudo contraste con Inglaterra, en Francia no había existido juramento general de fidelidad fuera del dominio real desde fines del siglo X<sup>3</sup>.

Del reinado de Felipe II en adelante, la *curia regis* se convirtió en el instrumento de gobierno real, y su composición, solo en parte, era feudal. No sería exagerado decir que los asuntos principales estaban en manos de oficiales permanentes conocedores del derecho y ejercitados en su manejo, los cuales pertenecían al *hôtel du roi*. El poder de la curia no era otro que el del propio rey. En términos generales se podría decir que en el siglo XIII la casa real constituía la médula del gobierno de Francia. Como sucedía en todas partes, la curia era, principalmente, un tribunal, pero lo que constituye el hecho primordial es el tipo de derecho que se aplicaba. Y aquí surge el contraste con las circunstancias inglesas del siglo XIII, pues se trataba, casi exclusivamente, del derecho real. El propio control teocrático trajo consigo, necesariamente, el principio de la división del trabajo, indispensable para llenar lo numeroso y detallado de las funciones que debían cumplir los «departamentos» dentro de la curia. Pero el poder que tuviera cualquiera de estos departamentos derivaba del rey, quien poseía el derecho incuestionable de inmiscuirse directamente en cualquier asunto<sup>4</sup>. La curia estaba constituida por expertos, es decir, conocedores de derecho, y nadie más capacitado para el caso que los juristas, conocedores del derecho romano<sup>5</sup>. El rey se apoyaba en estos juristas, cuyas perspectivas estaban plenamente determinadas por la interpretación que comúnmente se daba a dicho derecho<sup>6</sup>.

Todo esto estaba, evidentemente, dentro de la línea de la concepción teocrática de la realeza. La conservación de la paz y del orden constituía el deber principal del rey: hemos visto de qué manera tan excelente se manejó en este sentido Enrique II, e insistido en el hecho de que el mantenerse con persistencia y con un programa dentro de esta línea era una de las actitudes más prometedoras que un rey monárquico podía adoptar. Bajo el pretexto general de pretender ejercer la «jurisdicción criminal», el rey podía entrometerse en múltiples y bien determinados campos sin que —estrictamente hablando— se pusiera en cuestión la legalidad de su actuación. Precisamente es esta búsqueda de la paz y el orden lo que hace comprensibles las medidas sobre las cuales un Luis IX podía colocar los fundamentos del *Ancien Régime*. No hay necesidad de explicar si estas medidas estuvieron en contradicción con lo que hubiera exigido una concepción feudal de la sociedad, como tampoco el hecho de que estaba muy lejos del derecho feudal, es decir, de todo aquello para lo cual se requiriera un consentimiento.

Debido precisamente al hecho de que la paz del reino y la paz del rey eran la misma cosa, solo este estaba capacitado para decidir cuándo peligraba dicha paz o cuándo había que romperla, y en estas decisiones era libre, no dependía del consentimiento de sus «consejeros naturales». Cuando se calibra en todo su valor la aureola que rodeaba al rey teocrático francés —como lo testimonia el óleo santo— no se hallan dificultades para decir que el concepto de paz estaba orientado por las propias exigencias del rey teocrático; que la paz del reino era la manifestación externa de su acción. La determinación de la paz estaba completamente subordinada a las exigencias de la realeza teocrática. ¿No había sido el reino confiado o encomendado al rey? ¿No detentaba este su oficio con el único objeto de conservar la paz? Pero según los criterios teocéntricos medievales la paz significaba, sobre todo, la erradicación de aquellas fuerzas que en una u otra forma obstaculizasen la continuidad de la existencia de la misma realeza teocrática. Las numerosas medidas que tomó San Luis contra los herejes y, sobre todo, la aparición de la inquisición, solo pueden apreciarse debidamente desde la perspectiva de una comprensión correcta del significado de la realeza teocrática. A la vez, ellas constituyeron la plataforma sobre la cual podían prosperar medidas posteriores, las cuales, a su vez, serían consecuencia de [y se explicaban por] las funciones de la realeza teocrática.

La creación de la inquisición, así como la reposición del antiguo principio acusatorio revivido en los procesos judiciales inquisitoriales pueden considerarse como medidas para el mantenimiento de la paz y el orden. Ambas se derivan, eventualmente, del derecho canónico, y era casi siempre a través de los procedimientos inquisitoriales como los agentes reales penetraban profundamente dentro de los territorios señoriales, llevando la voluntad real hasta las más apartadas aldeas, y obligando a los oficiales locales a colocarse bajo el amparo de los decretos reales. El carácter de los oficiales reales del gobierno local tampoco difería mucho del de los propios *sergents du roi*. Los bailes y senescales reales poseían una *compétence universelle* en los campos judicial, de supervisión y de finanzas. En efecto, la corte de los bailes y senescales reales era tribunal de segunda instancia para apelaciones provenientes de las cortes señoriales: pero en su calidad de portadores del derecho real, sus decisiones judiciales se fundamentaban en dicho derecho. Eran oficiales reales permanentes a través de los cuales la *volonté* real descendía en sentido vertical.

También para conservar la paz y el orden, Luis IX instituyó a los *enquêteurs*, oficiales reales ambulantes destinados a controlar a los oficiales reales permanentes, lo cual nos hace recordar al *Inquest of Sheriffs* instituido por Enrique II en el siglo anterior. En ambos casos, la medida se debió a la decisión real independiente de toda traba feudal, y fue llevada a cabo por los oficiales reales bajo pretexto de controlar los abusos, extorsiones, etc., con lo cual la legalidad de dicha medida no podía ser puesta en cuestión. La protección de los súbditos contra los abusos de los oficiales reales dio lugar a la función protectora superior del rey.

Pero todas estas medidas monárquicas comparten la misma suerte: se había creado una maquinaria que no necesitaba de mucha inventiva por parte del rey para que los *enquêteurs* se ocuparan de una serie de tareas que solo remotamente se relacionaban con sus funciones originarias; a fin de cuentas, se habían convertido en los más efectivos y directos instrumentos de la política real<sup>7</sup>.

El funcionamiento del excluyente principio francés de la *protectio regni* o *tuitio regni* merece alguna atención. Este principio estaba también comprendido dentro de la función teocrática del rey, puesto que la protección del reino que le había sido confiado era la característica principal de su oficio. Por comprensibles razones, se dejaba al juicio autónomo y único del rey la selección de las medidas necesarias para proteger al reino. Por supuesto que podía consultar con los magnates feudales, pero los vínculos contractuales de carácter feudal estaban, como era obvio, tan débilmente desarrollados que, en realidad, no existía ningún lazo jurídico que uniera efectivamente a los dos órganos. En el sentido estricto de la palabra, se trataba solo de tomar consejo, puesto que el rey era libre para tomar cualquier decisión<sup>8</sup>. Las medidas reales, concebidas inteligentemente «en interés del orden público», tendían a disminuir los derechos de los barones, y no podían menos que enfrentarlos al rey; pero si bien en Inglaterra aquellos habían llegado a constituir la *communitas regni*, en Francia se oponían al rey, no recurriendo a la faceta feudal de la realeza, sino a nostálgicos lamentos acerca de los «viejos tiempos mejores». De aquí que la formación de la «Liga de los Barones», que tuvo lugar en 1246-7, no debe llevarnos a pensar que se trataba de una verdadera unión entre los barones en oposición al gobierno monárquico del rey. Debemos, indudablemente, excusar a Matthew Paris, quien desde su punto de vista inglés hizo la descripción de esta Liga, considerándola como la expresión de la oposición feudal de los barones. En realidad no existe similitud entre este desarrollo y el inglés. La liga tenía un solo objeto: «non pas à organiser la résistance à l'autorité du roi, mais à combattre l'ennemi traditionnel de la noblesse, c'est-à-dire, le clergé»<sup>9</sup>. Ya era, sin duda, demasiado tarde para pensar en una acción conjunta dirigida a hacer retroceder al rey a su *habitat* feudal.

Dentro de su función teocrática, era el rey quien decidía el momento propicio en el que, en virtud de la *protectio regni* o la *tuitio regni*, había necesidad de poner en práctica las medidas reales. El hábil uso de tal función fue lo que le permitió abandonar sus funciones feudales<sup>10</sup> y ejercer sus derechos, orientándolos al establecimiento de las medidas adecuadas para la tal *tuitio regni*. Mediante la invocación de este principio fue posible establecer definitivamente los derechos del rey a fijar impuestos y contribuciones «por el interés del reino», de comienzos del siglo XIII en adelante. El rey establecía sus impuestos para las necesidades de «defensa del reino» —fórmula de flexible interpretación, especialmente cuando era el mismo rey quien legítima y únicamente precisaba y definía dichas necesidades—, en parte aprovechando las cargas feudales que daban lugar

al *rachat* y, en parte, de los propios dominios reales, basado en los deberes del súbdito para con el soberano. El rey teocrático poseía el derecho incontestable y manifiesto de decidir en todo momento, y de manera autónoma, cuáles eran los intereses del reino encomendado a su cuidado. Las dudas que hubieran podido existir con respecto a este derecho real fueron disipadas por los juristas, quienes declaraban que, según el Digesto y las Novelas de Justiniano, era derecho del rey establecer leyes fiscales *pro tuitio regni*. Así, el principio de la *utilitas publica* adquiriría en Francia carácter monárquico en el mismo momento que en Inglaterra se lo interpretaba desde el punto de vista del *common law*: resulta innecesario aclarar que la interpretación de la *utilitas* o *commodum regni* era diferente, según se la determinara por consentimiento mutuo o unilateralmente por el rey. La defensa o protección del reino constituye solo un aspecto de este principio general.

La autoridad de que gozaba el derecho romano en toda Francia facilitó muchísimo la puesta en vigor de estos principios. Es cierto que existían *pays de droit coutumier* y *pays de droit écrit*, pero la distinción no era neta y precisa porque, de una u otra forma, el derecho romano era también válido, aunque subsidiariamente dentro de los países de *droit coutumier*. Además, en aquel tiempo estas designaciones eran de importancia relativa<sup>11</sup>. Algunos compiladores y escritores, al estilo de Beaumanoir o el comentador anónimo de las *coutumes de l'Orléanais* llamaban al derecho romano derecho común de Francia; además, en algunas provincias, el derecho romano se había convertido en derecho consuetudinario (Auvergne, Flanders, etc.), en tanto que en otras el derecho consuetudinario se basaba en el derecho romano o era considerado como derecho subsidiario (Franco-Condado, Melun, Sens, Orleáns, Anjou, Reims, etc.). Desde el siglo XII «la législation romaine a pris en France une autorité sans cesse croissante aussi bien dans le nord que dans le midi»<sup>12</sup>. No es necesario insistir en la repercusión que tuvo el derecho romano, bien sea desde la perspectiva estrictamente jurídica o desde la simplemente ideológica, a través de las generaciones. Es sorprendente el contraste fundamental con la Inglaterra de la misma época. La autoridad que poseía el derecho romano en Francia fue lo que dio curso al enorme florecimiento que allí tuvieron los estudios académicos sobre el sistema jurídico romano. Cuando Bracton, como hemos visto, buscaba documentarse sobre el derecho romano, no acudió a ningún escritor inglés para informarse sobre el particular, puesto que simplemente no lo había; por ello recurrió a Azo. Por otra parte, Francia contaba entre sus romanistas con algunas de las mayores luminarias europeas del firmamento jurídico. Las escuelas de derecho de Montpellier, Orleáns, Angers, Grenoble y otras tenían reputación europea en materia de derecho romano; asimismo, nombres como el de Placentinus, Johannes de Blanosco (Jean de Blanot), Johannes Blancus (Jean Blanc), Jacobus de Ravanis (Jacques de Ravigny), Petrus de Bellapertica (Pierre de Belleperche), Johannes Faber (Jean Faure), Petrus Jacobi, Guilelmus de Cuneo, y muchos otros, eran en muchos aspectos no solo comparables, sino hasta superiores a sus

colegas de Bolonia<sup>13</sup>. Y no pocos de estos profesores de derecho prestaban los mejores servicios al rey. En Guy Foulquois tenemos un ejemplo estupendo: una vez terminada su carrera de leyes, llegó a ser arzobispo de Narbonne, más tarde Papa, con el nombre de Clemente IV, y durante años había sido juez en el *parlement*. En Inglaterra no existían ni siquiera manuscritos de origen autóctono, mientras en Francia había toda una constelación de distinguidos *jurisconsulti* en derecho romano. Lo que interesa destacar, no obstante, es el hecho de que las escuelas de derecho constituían una reserva virtualmente inagotable de personas para ser empleadas en el servicio del rey. Los *légistes de l'hotel du roi* no solo eran sus consejeros, sino que constituían parte de la familia del rey<sup>14</sup>, y además eran jueces del *parlement*. Ahora bien, el derecho romano así practicado y ejerciendo su influencia no era considerado como derecho simplemente por ser romano o porque alguna voluntad imperial lo hubiera convertido en *le droit commun*, sino porque había sido instituido como tal por los reyes de Francia<sup>15</sup>. La sensibilidad de dichos reyes a este respecto es comprensible<sup>16</sup>, y muestra de ello fue la gran insistencia en llamar al derecho romano no por su nombre, sino con el término inocuo de *droit écrit*<sup>17</sup>.

Lo que hay que tomar en cuenta al hacer el balance de la influencia ejercida por el derecho romano es la importancia que tuvieron el método, el pensamiento y la práctica jurídicas fundamentadas en él. Proporcionó las herramientas jurídicas, con ayuda de las cuales el gobierno real, asistido por los *légistes*, carcomió la estructura feudal. «Grace a lui [le droit romain] le despotisme légal a été scientifiquement établi»<sup>18</sup>. Y fueron sobre todo los elementos ideológicos, en la forma que los exponían los romanistas, los que en manos de los reyes de Francia se convirtieron en el arma más poderosa<sup>19</sup>. Hemos visto cómo Luis IX, en su actualización de la concepción teocrática, introdujo la inquisición bajo el pretexto de necesidad pública y conservación de la paz y el orden. La aceptación del procedimiento inquisitorial romano-canónico también era una simple consecuencia de la máxima de que la verdad tiene que ser investigada *ex officio*. A esto debemos añadir la introducción del derecho de apelación (sobre los modelos del derecho romano y canónico) de los tribunales inferiores a los reales; una vez llegado el caso al tribunal real había mayor seguridad de que no se le iba a aplicar el derecho feudal. En relación con la jurisdicción real hay que hacer referencia, además, a la competencia del tribunal real en los llamados *cas royaux*<sup>20</sup>. Eran algo semejante a las *causae majores* papales, mal definidos, vagos, fluidos, pero, en esencia, acentuaban la dignidad y función del rey en su papel de guardián de la paz y el orden públicos; en realidad los *cas royaux* venían a ser la contrapartida de la *protectio regni*. Precisamente debido a su falta de precisión, podían extenderse a una gran variedad de ofensas que, forzando el molde, podían considerarse como violación de la dignidad real. Por último, existía la *défaute de droit*<sup>21</sup>, según la cual, en caso de que un tribunal inferior se negara a administrar justicia, el tribunal superior podía atraer hacia sí el conocimiento del asunto<sup>22</sup>. El *jus preventiones* relacionado con el pro-

cedimiento inquisitorial también podía funcionar, en caso de que no hubiera quejas de las partes. Resulta así evidente que la jurisdicción feudal tendía a verse afectada. En estrecha relación con lo anterior, está el *appel comme d'abus* para evitar los casos de interferencia de la jurisdicción eclesiástica; el objeto de la queja se basaba en el abuso del tribunal eclesiástico, y con ello sucedió que se abría la vía a la acción del tribunal real.

Nada mejor para mostrar a los contemporáneos, e incluso para hacer ver a las generaciones posteriores el fortalecimiento de la función teocrática del rey que la complicada ceremonia de coronación. En efecto, sería difícil hallar un simbolismo de coronación mejor pensado, más elaborado y elocuente que el de los *ordines* franceses. Cada formulación sucesiva del *ordo* era más rica con respecto a la anterior en detalles simbólicos, y presentaba nuevas particularidades. Aquí solo podemos referirnos brevemente a uno que otro elemento. El óleo sagrado de Clovis —la *Sainte Ampoule*— diferenciaba al rey teocrático de Francia de cualquier otro rey de la Europa medieval. Ninguno de ellos poseía antecesor tan distinguido, ni un óleo de tan aureolado origen como el *rex christianissimus*<sup>23</sup>. No se trataba de una simple crisma, sino del óleo bajado de los cielos por una paloma para el bautismo de Clovis. Si bien otros reyes tenían que acudir al boticario para obtener su óleo, el de Francia era el único que lo poseía bajado del cielo. Las consecuencias del ungimiento con este óleo sagrado saltan a la vista en el paralelismo que traza Juan Golein, escritor del siglo XIII entre el bautismo de Cristo y la coronación de rey de Francia. En ambos casos el óleo proviene del cielo, en uno traído por una paloma, en otro en una ampolla<sup>24</sup>. El ungimiento con este óleo no solo producía los efectos que generalmente se asociaban a él, sino que además llegaba a transformar al rey del *estat mondain* al de *religion royale*<sup>25</sup>. La denominación del ungimiento del rey de Francia como octavo sacramento no resulta así tan extravagante. Lo que le dio a tal ungimiento su carácter peculiar, lo que en realidad lo afianzó, fue, además, el hecho de que era el Papa quien lo llevaba a cabo. Inocencio II ungió a Luis VII el 25 de octubre de 1131<sup>26</sup>. Además, aun cuando se le compara con la unción episcopal, el ungimiento real producía mayores efectos, ya que el óleo de los obispos no estaba acreditado con dones tan milagrosos como los del óleo del rey, tal como puede observarse en sus poderes taumatúrgicos.

Cuando Juan Golein hablaba de «la dignité royal et prestral» en el siglo XIII, expresaba el mismo pensamiento con que el arzobispo de Reims iba a dirigirse a Luis XI dos siglos después: «Vous n'estes pas simplement personne laye, mais prélat ecclésiastique»<sup>27</sup>. El hecho de que con motivo de su coronación el rey comulgara bajo las dos especies, subraya la semejanza de su *status* con el episcopal. Y a comienzos de la época moderna, el rey es designado como *corporalis Deus*<sup>28</sup>.

Este fortalecimiento sin paralelo de la realeza teocrática estaba directamente relacionado con el esquema gubernamental de los reyes de Francia y explica, además la acentuada naturaleza eclesiástica del propio reino. Síntoma de ello es la repetida y enfática insistencia de los reyes franceses



en los servicios que habían rendido a la fe, a la Iglesia y al clero. No inventaron deliberadamente esta *mystique*, sino que utilizaron elementos que ya existían sacando de ellos las mayores ventajas<sup>29</sup>. Así como no introdujeron deliberadamente el derecho romano, sino que lo encontraron hecho y lo utilizaron, asimismo no introdujeron el mito relacionado con su coronación, pero explotaron sus potencialidades. Deberíamos añadir además aquí la estrecha relación en que se habían mantenido los reyes con los más destacados escolásticos a partir de Luis IX, lo cual posee tanta importancia como el emplazamiento de los legistas en la corte. Estos escolásticos se movían intelectualmente enteramente dentro de este ambiente teocéntrico, fundando de un lado y reforzando de otro esta mística real. El ambiente dentro del cual se desarrollaba la realeza francesa hace comprensibles las limitaciones de la realeza feudal.

La ceremonia de coronación proporciona otro elemento expresivo de la importancia de la realeza teocrática en Francia. Hemos dicho que dentro de la ceremonia de coronación inglesa el Reconocimiento constituía un pálido resto de un pasado lejano, de cuando se elegía al rey por aclamación. Nada muestra mejor la viva perspicacia de los reyes de Francia que el hecho de que eliminaron de una vez por todas este elemento de su ceremonia. El Reconocimiento estuvo ausente de todos los *ordines* de coronación de Francia, desde el llamado *ordo* de Reims, alrededor de 1270. Hasta entonces había sido parte integral de todos los *ordines* franceses, comenzando por el *ordo* franco-occidental de alrededores del año 900. La monarquía francesa se dio perfecta cuenta de las potencialidades populistas que cerraba y acabó de una vez con ellas, de manera que el fortalecimiento paralelo de la realeza teocrática en Francia no solo era un subproducto, sino que además era, según parece, la fuerza directriz que había surgido como consecuencia de la eliminación del Reconocimiento. En lo sucesivo, ningún elemento populista semejante iba a viciar la coronación del *rex christianissimus*<sup>30</sup>.

Es pertinente una observación más. El *Liber Regalis* inglés del siglo xiv establece —seguramente en consonancia con la práctica establecida— que el día de la coronación, muy temprano, debía tener lugar en el Palacio de Westminster lo que podría llamarse una reunión del *Accession Council*, en la cual los prelados y nobles tratarían «acerca de la consagración del nuevo rey y de su elección, así como de la confirmación de las leyes y costumbres». En esta reunión se vislumbran todavía restos de populismo que, a pesar de que ya eran bastante difusos, continuaban siendo más que una simple reminiscencia. Si observamos el panorama francés, observaremos una vez más la ausencia de elementos que ni remotamente recordaran reuniones como las que se acostumbraban en Inglaterra. El clima en que se desenvolvía la realeza teocrática —que nadie mejor que los reyes franceses conocía bien— se oponía claramente a cualquier consejo de prelados y barones que, junto con el rey, se ocuparan de leyes y costumbres. *Mutatis mutandi* podemos aplicar al rey de Francia lo que antes hemos dicho

acerca del rey de Inglaterra: las doctrinas constitucionales y las ceremonias de coronación se correspondían mutuamente.

La razón que explica en Francia la ausencia de un esfuerzo conjunto entre el rey y los barones —que era lo característico del proceso inglés— radica en el aislamiento de la estructura de la realeza teocrática: el rey de Francia estaba —por así decirlo— fuera del alcance de los vasallos. Asimismo contribuía el hecho de que las relaciones feudales entre el rey y los barones eran muy débiles para lograr un esfuerzo conjunto. Hemos visto que la resistencia de los barones ingleses se había llevado a cabo completamente dentro del marco feudal, constituyendo así una resistencia perfectamente legítima, ya que se mantenía dentro del derecho feudal (cuya vaguedad e incertidumbre no importan para el caso). Pero en Francia, debido a la debilidad de los vínculos feudales, no existía una base semejante para la resistencia. Toda resistencia imaginable tenía, en consecuencia, que ir dirigida necesariamente contra el rey. Pero como la faceta feudal del rey había ido desapareciendo solo quedaba la oposición al rey teocrático, lo cual estaba fuera de cuestión, pues ningún barón iba a aventurarse a atacar al teócrata real<sup>31</sup>.

Pero lo peor de esta función teocrática era que siempre estaba más o menos expuesta a los ataques de los miembros de la Iglesia, y especialmente del Papa. A pesar de que la realeza se había fortalecido mucho con las medidas tomadas por el monarca, no podía desembarazarse del hecho incómodo de que, debido a su trasfondo grandemente religioso, dejaba la vía abierta para la intervención de las propias autoridades eclesiásticas. No fue por pura coincidencia que el período comprendido entre fines del siglo XIII y comienzos del XIV haya sido testigo de la terrible contienda entre el rey de Francia y el papado, en tanto que en Inglaterra no solo no existió nada semejante, sino que hasta puede uno aventurarse a decir que era imposible que se diera un conflicto de *tal* naturaleza porque no existían los supuestos para el caso. El conflicto entre Francia y el Papa se centraba en la corrección o incorrección de la conducta del propio rey, es decir, hablando en términos teocráticos, en el ámbito y extensión de sus funciones reales, mientras que en Inglaterra el recurso del *jus coronae* o la invocación de la amenazada *exheredatio juris coronae* constituían una salida cuyo éxito era seguro. Mientras duró el conflicto entre Felipe II y Bonifacio VIII, nunca, ni el rey ni sus partidarios, hicieron uso del *jus coronae* ni de ningún argumento parecido a la *exheredatio coronae*. En el caso de Inglaterra podría decirse, con razón, que el despliegue que todas las potencialidades comprendidas dentro de la función feudal del rey había sido, sin duda, para este como una bendición: a pesar de que en principio hubiera deseado verse libre de las trabas feudales, estas lo protegían, indudablemente y con bastante efectividad, de los ataques del Papa, y de este modo lo defendían. Estaba a salvo a su pesar. Pero en Francia la inaccesible altura de las funciones teocráticas no proporcionaba al rey la defensa de que gozaba el rey inglés. No existía ningún vínculo jurídico entre él y el reino que se le había confiado, de manera que solo tenía que vérselas con el papado que, a



su vez, armonizaba tan bien con los términos propios del rey teocrático<sup>32</sup>. De haber sido utilizados contra Eduardo I, por ejemplo, tales términos hubieran poseído menos sentido: las concepciones papales se habían concretado siempre al gobernante individual, de donde se comprende fácilmente el apoyo dado por el Papa al rey teocrático, desde el punto de vista no sacro; pero, en el otro caso, el Papa hubiera tenido que vérselas con la armónica unión del rey y los barones (y la baja nobleza). Este acuerdo constitucional era lo que en Inglaterra constituía una barrera insuperable, así que: ¿con qué armas iba a luchar el papado contra este castillo roquero? Vemos entonces que, precisamente en razón de que en Francia este proceso no había tenido lugar, el monarca no gozaba de semejantes defensas: tenía que enfrentarse solo al papado desde su pedestal teocrático. El rey de Francia no tenía a su alcance aquella corona, vínculo jurídico entre el rey y la comunidad forjado con instrumentos feudales. La antigua distinción de que gozaba con ser *rex christianissimus* podía convertirse, en épocas de conflicto y tensión, en un serio riesgo.

Por otra parte, tampoco es una simple coincidencia el hecho de que en el siglo XIII la idea subyacente en la fórmula *rex in regno suo est imperator* no fuera un simple juego de palabras, sino que tuviera enorme importancia práctica. Oímos hablar de leyes reales promulgadas por el rey *de plenitudine potestatis regiae*<sup>33</sup>; sabemos que Beaumanoir colocaba al derecho romano entre las fuentes del *droit commun*<sup>34</sup> —imposible encontrar una diferencia mayor entre este y el *common law* inglés—; también leemos en el mismo Beaumanoir que no se necesitaba ningún *grand conseil* para dar validez a cualquier norma elaborada por el rey; nos dice además el mismo autor, contemporáneo de Bracton, que

*ce que plest a fere au prince doit estre tenu por la loi*<sup>35</sup>;

también sabemos qué poco se cuidaba el rey del consentimiento de sus súbditos para la fijación de los impuestos<sup>36</sup>; el mismo Beaumanoir nos dice que todo barón es soberano [*sic*] en su baronía, a pesar de que añade que

*Voirs est que li rois est souverain par dessus tous... par quoi il peut fere tous establissemens comme il li plest por le commun pourfit, et ce qu'il establit doit estre tenu;*

por tanto, no solo no se observa ninguna elaboración constitucional de la comunidad del reino, sino que está ausente toda referencia a las «leyes y costumbres» creadas por ella, a las cuales pueda el rey prometer obediencia en el juramento de su coronación. Las mismas razones que en Inglaterra explican cómo el proceso condujo a la incorporación de este principio en las promesas de coronación, llevan a explicar fácilmente su ausencia de las promesas de coronación en Francia. Además encontramos, ciertamente, una cuarta cláusula, pero esta no se corresponde con la cuarta cláusula inglesa: en ella el rey de Francia promete simplemente exterminar a los herejes<sup>37</sup>.

En Francia se pone el acento en la concepción descendente del gobierno y del derecho, cuya contrapartida necesaria era la obediencia —*obedientia facit imperantem*—; en la Inglaterra del tiempo el acento se ponía no sobre la obediencia, sino sobre el consentimiento y la cooperación. La consigna de que «el rey es emperador en su reino» parecía contener en sí toda la concepción de la realeza teocrática francesa. Pero recordemos que cuando el rey de Francia la aplicaba no pensaba en la quimera del «emperador» de Occidente, sino en dicho gobernante, tal y como aparecía en las obras jurídicas de Justiniano. Al transferir la concepción ideológica del emperador al rey de Francia, se intentaba dar expresión a la realeza teocrática en los términos fácilmente asequibles del derecho romano. Entonces, como ahora, el concepto de emperador se refería al gobierno monárquico y contenía todos los elementos esenciales a la concepción descendente del gobierno y del derecho. Inversamente, tal concepción del emperador no constituía —y así se afirmaba frecuentemente— ningún gran postulado imperialista que pretendiera el dominio del mundo ni nada parecido. En otras palabras, no se trataba de tomar prestado el concepto medieval de emperador romano ni de designar un *dominus mundi*, sino de expresar el hecho de que, en lo referente al gobierno y al derecho, el rey de Francia gozaba de la misma plenitud de poder que el emperador descrito por Justiniano en sus libros jurídicos. No había ningún otro concepto o modelo más a mano para expresar la concepción monárquica del gobierno autónomo, como muy bien lo ilustra Jean Boutillier, escritor del siglo XIV, que declaraba en su *Somme rural*<sup>38</sup>:

*Scachez que le roi de France qui est empeur en son royaume peut faire... tout et autant que à droict imperial appartient,*

y parece expresar en lenguaje vernáculo lo que otro jurista francés había dicho en la vertiente de los siglos XIII y XIV:

*Rex Franciae omne imperium habet in regno suo, quod imperator habet in imperio,*

y podía decirse de él que

*omnia jura precipue jura competentia regno suo, in eius pectore sunt inclusa*<sup>39</sup>.

¿Podemos entonces sorprendernos de la adopción de otras máximas? Así como se decía antiguamente que Roma era la tierra madre común a todos, se llamaba ahora a París la *communis patria*<sup>40</sup>. Y así como los antiguos emperadores romanos y sus imitadores alemanes de la Edad Media eran llamados y se hacían llamar *divi imperatores*, tal deificación aparece también en Francia en la forma del *sancti reges Franciae*<sup>41</sup>.

Más arriba hemos hecho énfasis en el hecho de que, basado en la

fortaleza de sus funciones teocráticas, el rey de Francia explotaba sus funciones feudales sacando de ellas las mayores ventajas en un proceso que suponía, por una parte, una capacidad extraordinaria por parte del rey y, por otra, una apatía considerable de parte de los barones franceses. En relación con la adaptación por el rey de las nuevas ideas acerca de la representación a su esquema gubernamental, podemos hacer observaciones similares. La paradoja no es ni más ni menos manifiesta aquí que en el caso de la incorporación del feudalismo al esquema del rey teocrático. En ambos casos, la voluntad real era lo que determinaba la medida en que se iba a utilizar la concepción contraria, utilización cuyo único interés estribaba en las funciones teocráticas del propio rey. En lo concerniente a la incorporación de las ideas sobre la representación al esquema real, sorprende, indudablemente, la sagacidad y la maestría de los reyes de Francia, especialmente de Felipe IV, sin duda excepcional al respecto. Al utilizar un elemento tan contrario al carácter y a la sustancia de la realeza teocrática para los propósitos que principalmente se lo empleó, en especial para combatir al papado, Felipe IV muestra, por una parte, lo débil que podía ser la realeza teocrática al enfrentarse con determinado Papa y, por otra, el extraordinario control que al mismo tiempo poseía el rey teocrático sobre sus súbditos.

Lo que generalmente se considera como la emancipación del tercer estado en Francia no fue más que el resultado de la incorporación por parte del rey de las ideas sobre la representación a su propio sistema. Pero no debe quedar duda alguna acerca del verdadero carácter de la utilización de estas ideas representativas. Lo que Felipe IV perseguía para su política era la adhesión de un sector de la población suficientemente «representativo» que le permitiera actuar bajo el manto de las ideas populistas que estaban en boga. No introdujo la idea —reuniones de tal tipo o similares las había habido antes—, pero, maniobrando habilidosamente, dio a sus asambleas carácter peculiar, pretendiendo simplemente ser el portavoz de los «representantes» del pueblo francés. Gracias a sus inigualados ágiles manejos, jugando con la sensibilidad de los franceses, Felipe IV les hizo creer que las decisiones que se tomaban no eran suyas, sino de ellos. Las asambleas de 1302 y 1303 muestran lo maravillosamente que se aparejaban estas reuniones. Por supuesto, la pretensión de Felipe IV de ser tan solo el portavoz de la voluntad de la nación francesa halagaba —lo que era su intención— la propia estimación en que esta se tenía, y entonces la conclusión obvia era que el rey ya no tenía carácter teocrático, sino que era un integrante de la nación francesa, uno de ellos mismos, para lo cual —por así decirlo— había tenido que descender de su pedestal teocrático hasta la misma comunidad. Felipe IV manejó la dirección de estas asambleas nacionales como si hubiera sido un rey elegido, como si sus poderes hubieran sido los de la nación francesa, como si la concepción descendente del gobierno se hubiera transformado, imperceptiblemente y sin obstáculo a su paso, en su contrapartida ascendente. Para emplear una metáfora: el rey bajó de los cielos teocráticos a la tierra de sus súbditos. Con

el pretexto de satisfacer los deseos de su pueblo, fortaleció considerablemente su propia posición. Pero en la realidad, sin embargo, dichas «asambleas representativas» eran simplemente *ad obediendum*. Pero ni ellas ni el Papa —lo cual era mucho más importante para Felipe IV en aquellos momentos— se daban cuenta de ello: la significación que poseían los *memoranda* que la *universitas* de las comunas, ciudades, aldeas, etc., despachaba a los cardenales, estribaba no tanto en que habían tomado las medidas deseadas por Felipe IV de «común acuerdo», sino en que debían causar impresión en la curia de Roma. Nada testimonia mejor el efecto que se quería producir que la furia de los cardenales y las violentas denuncias del mismo Bonifacio. En otras palabras, la pretendida invocación de la concepción populista por parte de Felipe IV obtuvo los resultados propuestos, tanto dentro como fuera de Francia. El convencimiento de Felipe IV de que lo que más temía el Papa era tener que habérselas no solo con el rey, sino también con la multitud amorfa, mostraba lo bien que este rey comprendía la debilidad de los argumentos papales, no menos que los suyos propios<sup>42</sup>.

No obstante, la importancia de estas aparentes manifestaciones populistas no debe ser subestimada. Una vez que este fantasma populista hubo adquirido vida, fue imposible, en virtud de su significación y del llamado al *populus* mismo, hacerlo desaparecer a voluntad. Subsistía la paradoja: el rey teocrático había acudido a la quimera populista con el fin de servir de ella, pero una vez satisfecho el rey y cumplida por ella su misión continuó viviendo, al menos en el plano teórico. Tendría que pasar largo tiempo antes de que el populismo se aplicara realmente en Francia. Si echamos un vistazo al otro lado del Canal, sobre la escena contemporánea inglesa, observaremos una vez más el abismo que separaba los procesos constitucionales de ambos reinos. En Inglaterra había una comunidad del reino armónicamente constituida que existía dentro del *common law*, común tanto al rey como a la comunidad. Una vez se había planteado la pregunta: «Pourquoi la France n'a-t-elle pas été un pays libre?», y la respuesta que se daba, si bien probablemente necesitaba modificarse, contenía, no obstante, gran parte de la verdad<sup>43</sup>.

*Ce sont les rois qui ont pris, en France, l'initiative de grouper les «ordres» de la nation en assemblées générales: les «états généraux» n'ont pas été imposés aux derniers Capétiens directs, comme les parlements l'ont été aux Plantagenêts d'Angleterre.*

La concepción populista se había puesto de moda como simple doctrina durante la segunda mitad del siglo XIII. Luego tendremos oportunidad de analizarla con más detalle, pero por el momento baste con decir que sus fundamentos principales eran, por una parte, el concepto de la sociedad natural de origen aristotélico, la *societas humana* portadora originaria del poder y, por otra, la interpretación que de la *lex regia* hacía el derecho romano, la cual se consideraba como la solución al problema del origen del poder del emperador romano. Ambas líneas eran seguidas con el empeño

y celo propios de los franceses, particularmente en la Universidad de París, que en realidad era un foco de aristotelismo, y en las escuelas de Derecho de las que tanto Luis IX como Felipe IV habían seleccionado sus consejeros privados. Por tanto, el clima intelectual de Francia a comienzos del siglo XIV era un terreno perfectamente abonado para el florecimiento de estas concepciones populistas, y si a estas consideraciones añadimos el debilitamiento de los criterios teocéntricos y religiosos puede comprenderse cómo habían sido severamente cercenadas las funciones teocráticas del rey, aunque solo fuera en teoría.

Pero queda una observación más. El libre ejercicio de la teocracia real durante el siglo XIII no ofrecía posibilidad para imaginar ninguna clase de vínculo jurídico entre el rey y la comunidad. Literalmente, el uno se encontraba frente a la otra, independientemente de que a esta se la considerase en sentido feudal o populista. El terreno no estaba aún preparado para la asimilación o para el paso paulatino de las ideas de representación al marco constitucional. En Francia existía un *aut-aut*, al revés que en Inglaterra, donde existía un *et-et*. Eran muy escasas las circunstancias favorables que hubieran podido hacer posible la asimilación y adaptación de las ideas populistas y representativas. Cuando el *Chief Justice Thorpe* declaraba que «el Parlamento representa la totalidad del reino» simplemente confirmaba lo fácil y suave que había sido el paso de la comunidad feudal a la comunidad «representativa»: tendría que pasar mucho tiempo antes de que se hicieran en Francia declaraciones semejantes<sup>44</sup>. Cuando en el mismo siglo XIV se decía que el derecho de la tierra lo elaboraban en el Parlamento el rey y la comunidad del reino, tal afirmación constituía una muestra más de la diferencia fundamental que había con Francia<sup>45</sup>. En ella la realización práctica de los principios populistas surgiría solamente con el desplazamiento violento del *ancien régime* —lo que también era cuestión de *aut-aut*— porque allí el feudalismo no había sido nunca una realidad efectiva de gobierno. El modo y las razones por las que esta realización exigió tanto tiempo no son ya cuestión de principios, sino dependientes de las circunstancias fácticas<sup>46</sup>.

Resumiendo. Aunque básicamente idénticos el desarrollo constitucional de Francia y el de Inglaterra, muestran diferencias notables y fundamentales, las cuales se debieron a que en la primera se resaltó a la realeza feudal a expensas de la realeza teocrática, en tanto que en la segunda el acento estuvo en la realeza teocrática con detrimento de la feudal. En Inglaterra se forzó, efectivamente, al rey a ceñirse a su marco feudal, lo cual trajo como consecuencia la cooperación en el funcionamiento del gobierno con referencia a los *negotia regni*: este esfuerzo conjunto constituía la realización práctica del contractualismo feudal. Sobre esta base, el desarrollo posterior puso a la comunidad del reino en primer plano, como órgano que asimilaría fácilmente la idea de representación sin las repercusiones violentas, que de otra manera eran inevitables. Puesto que el derecho resultaba de esta actividad conjunta, era común al rey y a la comunidad del reino. La cuarta cláusula de las promesas de coronación de Eduardo II era la ga-

rantía constitucional del papel que había asumido la comunidad del reino. Por tanto, sobre estos supuestos, y no obstante los reiterados intentos de los reyes para introducirse en los predios «más libres» de la realeza teocrática, no había ninguna posibilidad de que se diera la forma «absolutista», es decir, monárquica de gobierno. Las funciones teocráticas del rey habían sido reducidas a un grado soportable y viable.

En Francia, por el contrario, el panorama es virtualmente opuesto en los principales aspectos. Los vínculos feudales, particularmente débiles, entre el rey y los barones; la existencia de tierras alodiales dentro de los territorios feudales; la enorme extensión y la expansión continua del dominio real propiamente dicho; la receptividad que había en Francia frente al pensamiento jurídico romano; la habilidad extraordinaria de los reyes franceses para disimular —cuando no para desconocer— los lazos feudales; todos estos aspectos juntos condicionaron el surgimiento de la teocracia real de inspiración eclesiástica que utilizó las funciones feudales del rey en su propio interés. De aquí la fortaleza, cada vez mayor, de los gobiernos monárquicos, condicionada por la ausencia de lazos jurídicos entre el rey y la «comunidad». El establecimiento de estos lazos solo hubiera sido posible de aprovecharse al máximo todas las potencialidades contenidas en las funciones feudales del rey, pero, desde la perspectiva de sus funciones teocráticas, era teóricamente imposible establecer tales vínculos. Al estar fuera y por encima de la comunidad que le había sido confiada por Dios, el rey constituía un *status per se*, sin que fuera posible establecer líneas de comunicación entre él y la comunidad. Estaba por encima y fuera del alcance de la acción del *populus*. Era inmune y soberano: el auténtico *superior*. En resumen, el desarrollo constitucional dependió del predominio de las funciones teocráticas o de las feudales del rey. Las primeras condujeron a una revolución, las últimas a una evolución.

## Notas

<sup>1</sup> Por supuesto, el que *nulle terre sans seigneur* podía ser aplicado al mismo rey si se convertía en señor, cf. P. Viollet, *Hist. des institut. politiques et administrati- ves de la France* (París, 1898), ii. 145 y ss.

<sup>2</sup> En 1208 había 38 distritos judiciales reales, en tanto que a fines del reinado de Felipe II, en 1223 había llegado a 94 el número de *prévôtés*, cf. P. Glasson, *Hist. du droit et des institutions de la France* (París, 1893), v. 495.

<sup>3</sup> Ver W. Kienast, *Untertaneneid & Treuorbehalt in England & Frankreich* (Stuttgart, 1953), pp. 19 y ss., donde hay abundante literatura al respecto.

<sup>4</sup> Ver en relación con esto, Ch. Langlois, *Hist. de France* (París, 1911), p. 336.

<sup>5</sup> Cf. además *infra*, pp. 201 y s.

<sup>6</sup> Cf. también, A. Luchaire, *Manuel des Institutions* (París, 1892), p. 535: «Les hommes de loi, déjà nombreuses dans la précédente, remplissent le conseil royal: la renaissance de l'enseignement du droit, surtout du droit romain, le triomphe définitif de la procédure d'enquête et d'appel et l'extension de la domination capétienne dans les pays méridionaux ont produit ce résultat facile à prévoir.» Cf. además F. Lot y R. Fawtier, *Hist. des institutions françaises au moyen âge*, ii: *Institutions Royales* (París, 1958).

<sup>7</sup> A fines del siglo XIII habían dejado de llamarse *enquêteurs* para llamarse *réformateurs*.

<sup>8</sup> Ver A. Luchaire, *op. cit.*, p. 501. Las reuniones se convocaban «par le bon plaisir du roi», y «le chef de la dynastie n'était nullement lié par leur avis».

<sup>9</sup> Langlois, *op. cit.*, p. 59. A fines del siglo XIII y comienzos del XIV, había también numerosas ligas, pero se trataba principalmente de movimientos provinciales en los cuales los feudatarios unían sus esfuerzos con los de otras clases, y trataban de obtener lo que fuera de interés para la provincia: por sus fines y su alcance, eran muy diferentes de la *communitas regni* inglesa.

<sup>10</sup> E. Chénon, *Hist. générale du droit français, public et privé* (París, 1926), i. 600: «Après avoir utilisé au profit du pouvoir royal les principes du droit féodal, le roi en arriva à invoquer son pouvoir royal pour se soustraire à certaines obligations que ce même droit lui imposait... tout ce progrès du pouvoir monarchique a commencé sous Louis le Gros, a continué sous Philippe-Auguste, et surtout sous s. Louis» (p. 601).

<sup>11</sup> Cf. A. Tardiff, *Hist. des sources de droit français: origines romaines* (París, 1890), p. 278.

<sup>12</sup> *Id.*, p. 280. Pero además cf. P. Petot en *Rev. hist. de droit français et étranger*, xxxviii (1960), pp. 412 y ss.

<sup>13</sup> Donde quizá pueda mostrarse mejor el carácter estimulante de la enseñanza del derecho en Francia es en la influencia que produjo en Cínus, y por supuesto, en toda la escuela bartolista.

<sup>14</sup> Ver especialmente E. Chénon, *op. cit.*, i. 683 («commission permanente de la curia regis», que puede ser considerada «comme le germe dont sortira le Parlement de Paris»); acerca de la influencia de los juristas, ver *ibid.*, p. 602.

<sup>15</sup> Ver Tardiff, pp. 333-4; también E. Chénon, en *Mélanges Fitting* (Montpellier, 1907), i. 207 y ss.

<sup>16</sup> Esto explica también el paso dado por Felipe II al asegurar de Honorio III en 1219 la prohibición de los estudios de derecho romano en París. Cf. al respecto W. Ullmann, en *Juridical Review*, lx (1948), pp. 177 y ss.; además P. Fournier, en *Rev. hist. du droit franc. et étranger*, n. s., i (1922), p. 250: las intenciones amenazadoras de los emperadores suabos impulsaron a Felipe a asegurar tal decreto; H. Mitteis, en *Sav. Z. Germ. Abt.*, lxxiii (1943), p. 160. A pesar de la abrumadora evidencia, S. Kuttner («Papst Honorius III u. das Studium des Zivilrechts», en *Festsch. Martin Wolff* (Tübingen, 1952), pp. 79 y ss.) vuelve a los antiguos criterios y sostiene que el peligro supuesto por la herejía catárica (¿en París?) impulsó al Papa a prohibir los estudios de derecho romano en París (ja pesar de que según el decreto, dicho derecho romano ni siquiera se utilizaba allí!) para fomentar así los estudios teológicos. Acerca de esta posición, un tanto ingenua, ya se había pronunciado E. Chénon (i. 509): es imposible afirmar que el Papa hubiera suprimido los estudios de derecho romano «pour favoriser celui de la théologie». Kuttner ignora las afirmaciones de Fournier y Mitteis; además, pasa por alto que el supuesto motivo de la prohibición podía ser referido con más razón a Montpellier (situado en territorio catárico) o en Toulouse, que era una fundación papal donde se enseñaba derecho romano y donde aparentemente el Papa no tenía un interés inmediato en promover los estudios teológicos. La legislación de 1219 y 1312 solo puede explicarse en razón de los intereses del gobierno romano-imperial de Alemania.

<sup>17</sup> Ver Tardiff, pp. 277-279. Para una buena información, ver el *Livre de justice et de plet*, creación de la escuela de derecho de Orleans en la segunda mitad del siglo XIII (Tardiff, pp. 383 y ss.). A pesar de que Orleans estaba comprendido entre los *pays de coutumes*, esta obra se había estructurado completamente sobre el modelo del Digesto, hasta en la ordenación de las materias que la componían y el número de libros resultantes (50). Los nombres de los emperadores romanos aparecen sustituidos por los de los reyes franceses. Cf. además Mitteis, pp. 162-3. Con respecto a la influencia de la Universidad de Orleans, ver E. M. Meijers, *Etudes d'histoire du droit* (Leyden, 1959), iii. 3 y ss.; B. Paradisi, en *Studia et Documenta Historiae et Juris*, xxv (1960), 350 y ss.; R. Feenstra, en *Actes du Congrès sur l'ancienne Université d'Orléans*, Orléans (1963), pp. 45 y ss.

<sup>18</sup> Chénon, i. 603.

<sup>19</sup> Cf. también, Luchaire, p. 463: durante el siglo XIII los juristas ponían todo de su parte para «renforcer le droit monarchique d'origine carolingienne et pousser la royauté dans les voies du pouvoir absolu, où elle était déjà engagée».

<sup>20</sup> Cf. Luchaire, p. 571; Chénon, i., pp. 685 y ss.

<sup>21</sup> Luchaire, pp. 571-2.

<sup>22</sup> Chénon, p. 686 hace notar: «un simple retard lui suffisait pour la déclarer /la negación de la justicia/».

<sup>23</sup> Con respecto al origen, etc., cf. F. Oppenheimer, *The Legend of the Sainte Ampoule* (London, 1954), pp. 27 y ss. Para todo el tema en general, ver M. Bloch, *Les Rois Thaumaturges* (Strasbourg, 1954); Jean de Pange, *Le roi très chrétien* (París, 1949).

<sup>24</sup> P. E. Schramm, *König von Frankreich*, cit., p. 240.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 147; Oppenheimer, p. 260: la sugerencia proviene de Suger, abad de St. Denis, y de Reinold, arzobispo de Reims.

<sup>27</sup> Schramm, p. 254.

<sup>28</sup> Ver *infra*, n. 46. Con respecto a la *corporalis presentia* de Cristo en el Papa, ver *supra*, pp. 53 y s.

<sup>29</sup> Como una de las tentativas periódicas realizadas por los reyes ingleses para

escapar de las limitaciones, Eduardo II acudió a la ingeniosa *imitatio regis Francorum*, que consistió en el descubrimiento del aceite milagroso traído a Becket durante su exilio. Cf. al respecto, W. Ullmann, en *J. T. S.*, viii (1957), pp. 129 y ss.

<sup>30</sup> Para algunos detalles al respecto, cf. la Introducción a mi edición del *Liber regie capelle* (Henry Bradshaw Soc., vol. xcii, 1961), pp. 34 y ss., 41.

<sup>31</sup> W. Kienast, *Untertaneneid*, cit., pp. 147 y ss. ha hecho notar esta diferencia en el tratamiento del rey de Francia con otros señores feudales: siempre estaba permitida la resistencia contra estos últimos. Kienast concluye acertadamente (p. 149) que lo que sujetaba a los barones franceses era el respeto por el ungido del Señor, y no el *dominus ligius*. En consecuencia, el rey gozaba del «Sonderrecht vor dem Seigneur». Acerca del tan discutido capítulo 53 de los «Etablissements de s. Louis», ver *ibid.*, pp. 151-3, donde hay más información al respecto.

<sup>32</sup> El fracaso de los argumentos papales es explicable debido al tono imperial con que fueron presentados. Cf. *M. P.*, pp. 661 y ss.

<sup>33</sup> Ver Rob. Holtzmann, *Franz. Verfassungsgesch.* (Leipzig, 1912), p. 220; R. Fawtier, *The Capetian Kings* (London, 1960), p. 193.

<sup>34</sup> Cf. también H. Mitteis, *art. cit.*, pp. 164-165; S. J. T. Miller, en *Speculum*, xxxi (1956), pp. 263 y ss.

<sup>35</sup> E. Chénon, i. 603, señala que esta se convirtió luego en la máxima: «Que veult le roi, ce veult la loi.»

<sup>36</sup> Ver especialmente J. R. Strayer y C. H. Taylor, *Studies in Early French Taxation* (Cambridge, Mass., 1939), pp. 89 y s.: el poder del rey no tenía límites en la fijación de impuestos. «En la práctica, el gobierno solicitaba ese consentimiento, pero no estaba obligado a obtenerlo... la conveniencia, no las formas constitucionales, era lo que determinaba los métodos a seguir.»

<sup>37</sup> Era la realización de la exigencia hecha por el cuarto Concilio Laterano de 1215. La promesa de no-alienación fue agregada formalmente a las promesas de coronación del rey de Francia en 1365.

<sup>38</sup> Tomado de H. Mitteis, p. 166, n. 95. También A. Bassuat, «La formule, 'Le roi est empereur en son royaume'. Son emploi au XV siècle devant le Parlement de Paris», en *Rev. hist. du droit français et étranger*, xxxix (1961), pp. 371 y ss.: en relación con un caso específico, cf. P. Chaplais, «La souveraineté du roi de France et le pouvoir législatif en Guyenne su début du XIV siècle», en *Moyen Age* (1963), pp. 459 y ss.

<sup>39</sup> F. Kern, *Acta imperii Angliae et Franciae* (Tübingen, 1911), núm. 271 (5). La frase, así como la idea, estaban en el *Cod. Just.*, VI, xxiii. 19 y también en el derecho canónico, VI: I. ii. I (Bonifacio VIII). También aquí se hace énfasis en la *superioritas* del rey de Francia, debida a su *plenissima jurisdictio*; cf. también núm. 274, p. 203.

<sup>40</sup> Ver Kantorowicz, *op. cit.*, pp. 247-8.

<sup>41</sup> Juan de París, *De pot. regia et papali*, c. xxi, p. 246: «...tenuerunt enim sic regnum Franciae reges sancti...» E. Kantorowicz, p. 252, n. 183, trae la respuesta de los maestros de París dirigiéndose a Felipe: «vos sanctorum predecessorum vestrorum motes laudabiles imitantes».

<sup>42</sup> Los documentos a los que hace referencia están en F. Dupuy, *Hist. du différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel* (París, 1655), pp. 71-72 (respuesta de los cardenales); pp. 73 y ss. (discurso consistorial de Bonifacio).

<sup>43</sup> Ch. Langlois, *op. cit.*, p. 282. Debe señalarse, entre paréntesis, que gran parte del desarrollo de la realeza teocrática francesa debe ser contemplado sobre el fondo del espectro de la dominación imperial siempre presente. Con respecto al proceso similar que tuvo lugar en Portugal, cf. M. de Albuquerque, en *Revista da Faculdade de Direito da Univ. de Lisboa*, xvii (1964), pp. 5 y ss.

<sup>44</sup> El carácter «representativo» de las asambleas de 1348 y 1355-8 parece exigir todavía un análisis minucioso.

<sup>45</sup> Ver las acertadísimas observaciones de J. R. Strayer, *op. cit.*, p. 93: «La unidad en Francia era una idea real, no popular... los barones ingleses insistían en su derecho a formar parte del consejo del rey, y al dominar este, podían controlar

al rey y a su gobierno.» Por otra parte, «los barones franceses no habían aprendido aún, como los ingleses habían hecho un siglo antes, que su única esperanza estaba en unirse para alcanzar el control del gobierno».

<sup>46</sup> Parece que en el siglo xvi los juristas, especialmente los de Toulouse, fueron quienes construyeron un verdadero monumento de teología real. La obra de Pierre de Grassaille (Petrus de Grassallii), publicada en 1538, se refiere a las insignias del rey de Francia, representándolo en sus auténticas funciones monárquicas con 20 derechos originales y 20 específicos: el *monarcha in suo regno* era, en consecuencia, *rex Franciae in regno tamquam quidem corporalis Deus*.

---

PARTE III

*El pueblo*

## *Asociaciones populares*

Uno de los obstáculos más notables con que tropezaba la realización práctica de la concepción descendente del gobierno y del derecho lo constituía la antigua exigencia de que para que la ley pudiera ser obligatoria y, por consiguiente, vinculatoria tenía que estar no solo de acuerdo con los supuestos tácitos de la sociedad en la que iba a ser aplicada, sino que además —lo que quizá era más importante— debía ser elaborada con el acuerdo y consentimiento (explícito o implícito) de aquellos que iban a verse afectados por ella. Así, pues, de acuerdo con ello, solo si todos aceptaban plenamente la posición doctrinal del gobernante teocrático —tratarse del Papa, del emperador o del rey—, se podía llegar a la efectiva vigencia de dicha concepción. Sin embargo, dentro de una forma política que tomara en consideración las funciones feudales de la realeza, era posible dar cierta apariencia de validez a aquellas exigencias, especialmente a las que se referían al consentimiento y acuerdo comunes en la elaboración del derecho. Y es indudable que solo desde esta perspectiva era posible hablar de «elaboración» del derecho, ya que desde la del ejercicio del gobierno teocrático solo podría hablarse de «otorgamiento» de él. En otras palabras, las formas de gobierno teocrática y populista constituían dos *Weltanschauungen* diferentes que derivaban de supuestos diferentes. El feudalismo no constituía, teóricamente, una estructura de tipo populista, pero lo esencial consiste en que sí contenía numerosos aspectos que podían ser utilizados en provecho del populismo.

El feudalismo constituyó un elemento que preparó poderosa, aunque calladamente, el camino para la aceptación del pensamiento populista propiamente dicho, y una vez más Inglaterra constituye un testimonio excelente de este hecho. Pero, no obstante, el feudalismo no fue la única vía que facilitó el paso de la forma descendente del gobierno y del derecho a la ascendente. La importancia de primer plano que adquirió en este sentido se debió a la íntima relación en que se hallaba con la realeza misma. En los estratos más bajos de la sociedad encontramos, en efecto, muchos aspectos que pueden ser considerados precursores, cuando no gérmenes de las tendencias populistas. Estas manifestaciones populistas del gobierno y del



derecho realmente no llamaban mucho la atención de los estratos superiores y tampoco comprometían la de los escritores cultos, glosadores, comentaristas, sumistas, etc., precisamente debido a que se originaban en estratos muy bajos de la escala social. Tan solo cuando estas manifestaciones alcanzaron proporciones que podían considerarse amenazadoras, fue cuando —como es comprensible— adquirieron interés para los poderosos y eruditos. Sin embargo, interesa señalar que durante todo el período medieval y en toda la Europa Occidental fueron evidentes numerosas manifestaciones populares, que serían indispensables para la posterior aplicación práctica de la doctrina populista. Tales manifestaciones habían preparado extraordinariamente el terreno para la inmediata aceptación de la teoría pura. En cuanto a las necesidades políticas inmediatas se refiere, los tentáculos de los gobiernos teocráticos se hacían sentir con mucho menos fuerza en los niveles más bajos de la sociedad que en los más altos, de modo que puede decirse que existía una evidente antinomia entre la forma de gobierno que profesaba un reino y el gobierno real que se ejercía sobre las unidades de menor importancia dentro de él.

Si desviamos el rumbo de nuestro interés de las «altas» esferas hacia las «bajas», encontramos en estas principios y axiomas casi completamente diferentes de los que se proclamaban «arriba» de tan viva voz, y la posibilidad de emitir un juicio tan general como este nos la brinda el hecho de que tal vez en ningún otro período de la historia se haya sentido con más fuerza la necesidad de unirse —al menos entre los iguales— que en la época medieval. Para sustentar esta afirmación no es necesario acudir a ningún factor relacionado con la psicología social: esta necesidad de unirse o asociarse (*Einung*) se explica por sí misma si recordamos debidamente que la Edad Media se caracterizó por el sentimiento de inseguridad y por la carencia de una protección eficaz. Basta con observar la debilidad de los medios de protección de la propiedad privada y la tentación que ello suponía para aquellos que estaban en posición menos afortunada; tampoco resulta difícil darse cuenta de los estragos que causaban las enfermedades y las catástrofes naturales y de que no había ni idea de seguridad ni de ningún tipo de recurso —como los que existen hoy— para contrarrestar tales efectos; tampoco existía nada semejante a los modernos y rápidos medios de comunicación, todo lo cual producía aquel sentimiento de soledad y aislamiento que, a su vez, no podía tener otra consecuencia que la de hacer posible la aparición del deseo de unirse y de fomentar el sentimiento comunal. Hace bastante tiempo, Gierke había considerado como esencial este sentimiento comunal en el surgimiento de la *Genossenschaft*, es decir, aquel organismo corporativo que con el tiempo adquirió personalidad jurídica auténtica. Paralelamente, el pensamiento inspirado en la Iglesia también reforzó —sin duda inconscientemente— las tendencias que ya existían: el modelo de corporación que brindaba la *congregatio fidelium* no puede pasar desapercibido si deseamos hacer un balance de las influencias que dieron origen a innumerables organizaciones en los estratos inferiores de la sociedad. Pero en este caso sucede igual que con otros aspectos antiguamente

inofensivos, indiscernibles, por no decir rudimentarios: tales uniones o asociaciones —de las cuales citaremos aquí uno que otro ejemplo— comenzaron a existir como respuesta a las necesidades de ciertos grupos de personas, y ello, sin recurrir a ninguna teoría o especulación rimbombantes. Nos inclinaremos a decir que las asociaciones medievales fueron el producto natural de una forma dada de convivencia. Los propósitos que perseguían tales uniones no se orientaban ni a la «gran política» ni al deseo de tomar parte en el gobierno, sino más bien, por una parte, a la satisfacción de las necesidades de sus propios miembros, y por otra a la necesidad de protección que de otro modo carecían. En la satisfacción de tales propósitos elaboraron «naturalmente» sus propias normas y regulaciones, y se comportaron según lo que se consideraba la costumbre establecida. Así, el hecho fundamental estaba en que al adherirse a sus propias normas de vida, estas asociaciones presentaban todos los aspectos de un populismo correctamente entendido: eran ellos, sus propios miembros, quienes se gobernaban a sí mismos.

Estas uniones, particularmente las gildas, eran, en efecto, denominadas con el término romano *societas*: a veces se las llamaba *fraternitas*, y también —quizás con mayor significación para el caso— *conjuratio*. Indudablemente, esta última denominación llevaba consigo un cierto aire de censura, y aparece en el momento en que la «autoridad» constituida toma conocimiento de ellas. Sin duda, el desacuerdo por parte de la autoridad se justificaba, además, en cierto modo, debido a que tales uniones —haciendo abstracción de algunos casos en los que era evidente la existencia de verdaderas conspiraciones—, por el solo hecho de existir, demostraban la vigencia de principios contrarios a los postulados teocráticos predominantes. El que Carlomagno hubiera tenido que prohibir alguna vez tales uniones es tan significativo como el que durante el siglo XIII Federico II hubiera tenido que proscribir todas las gildas y asociaciones de ciudades. Ambos ejemplos, que cubren un período de cuatrocientos años, pueden multiplicarse fácilmente. Las razones que sostenían la posición que había asumido la realeza eran idénticas: el desarrollo de un organismo que poseía todas las características del populismo, y ninguna de la concepción descendente, y al que, por tanto, se consideraba incontrolable dado el carácter amorfo que tales organismos poseían. En lo referente a sus propósitos, dichas sociedades eran personalidades jurídicas en todos los aspectos menos en el nombre. Debido a que comprendían multitud de grupos esparcidos por todo el reino, constituían —por así decirlo— enclaves populistas dentro de reinos gobernados teocráticamente.

Uno que otro ejemplo serviría para ilustrar estos aspectos. En las comunidades de aldea parece haber habido señales de autogobierno, es decir, que en última instancia funcionaban según las concepciones populistas. La tierra comunal era administrada por la misma comunidad de la aldea: las épocas de arada, siembra, recolección y barbecho, así como la vigilancia de los campos, eran fijadas por la comunidad. El mismo criterio se aplicaba a la utilización de las aguas y las tierras de pastoreo. El uso,

tanto de los pozos comunes como de las cañadas, ríos, puentes, etc., era regulado por los mismos aldeanos. Igual puede decirse de las regulaciones relacionadas con la compensación por daños causados a las cosechas por el ganado errante, por el fuego o por la tala no autorizada. Si bien la comunidad era poseedora de canteras, tejares, molinos, herrerías o alfarerías, eran asimismo sus miembros quienes las regían según la «ley» o la costumbre del pueblo mismo. Más aún, elegían a los individuos que se encargaban de estas propiedades comunales, tales como pastores, guardabosques, vigilantes del campo, etc. También era posible que existieran algunos «policías» encargados de la custodia y mantenimiento de los setos, puentes, bosques, etc.

Estos «oficiales»<sup>1</sup> eran elegidos por la comunidad de la aldea. Según el lenguaje que hemos adoptado, el poder que ostentaban se originaba desde «abajo», y eran responsables ante aquellos que los habían elegido. Para llevar a cabo sus negociaciones, toda la comunidad se reunía en asamblea, ya que antes del siglo XIII estas comunidades no estaban aun familiarizadas con la idea de representación. De aquí que tales asambleas no fueran «representativas» del todo, sino que *eran* el todo. Para el desarrollo histórico posterior resulta interesante observar que las decisiones se tomaban por mayoría, es decir, se llegaba a ellas por el consentimiento del mayor número<sup>2</sup>. La asamblea de la aldea se encargaba además de la elección del *major villae* o *magister vicinorum* (alcalde), cuyo periodo de ejercicio era variable. A veces no duraba más de un año. Poseía también poderes judiciales dentro de una esfera limitada que, no obstante, desde el punto de vista de la aldea era probablemente de mayor importancia que cualquier tipo de jurisdicción real, por más amplia que esta fuera. Todos los «oficiales» eran responsables ante la misma aldea, hacían el juramento de fidelidad acostumbrado y recibían una cierta compensación por sus servicios, especialmente en forma de privilegios especiales. En la medida de su competencia, estas comunidades aldeanas eran entidades autónomas que se gobernaban a sí mismas en una forma que poseía todas las características de un populismo natural y espontáneo en el que no había vestigios de la aplicación de ninguna teoría. Como sus intereses eran limitados, no tenían aspiraciones sobre los «grandes asuntos del Estado»: la política de la comunidad constituía su único interés. Sin embargo, en razón de su ubicuidad, estas pequeñas comunidades merecen que se les preste atención, como precursoras de las doctrinas populistas, ya que prepararon extraordinariamente el terreno para recibir las.

Las consideraciones que acabamos de hacer poseen una aplicación mucho mayor en cuanto se refiere a las ciudades y sus gobiernos. A pesar de que originalmente no existía ninguna ciudadanía «libre» en el sentido de ser la ciudad una entidad independiente y autónoma —de una u otra forma todas las ciudades tenían «privilegios» concedidos por cartas reales—, no obstante esto, su gobierno en sí distaba mucho de ser la aplicación de ninguna concepción descendente del gobierno y del derecho. Tales aspectos, que pueden observarse por toda la Europa Occidental, son

harto conocidos, por lo que aquí basta con mencionarlos para observar cómo, en efecto, eran ubicuos los métodos populistas de gobierno. Sin embargo, es interesante anotar que observadas desde una escala microscópica y elemental, en muchas ciudades existían evidentes conflictos entre el «señor de la ciudad» (el *gerefa* de los tiempos anglosajones; más tarde el *prepositus* o *quaestor*; el *Stadtherr*) y el concejo de la ciudad, particularmente en Alemania y en los Países Bajos, y en cierto modo en Inglaterra, conflicto que, en último análisis, no era otro que el que enfrentaba al punto de vista descendente, representado en el señor de la ciudad, y el ascendente, representado por el concejo. El objetivo de este era ampliar su competencia constitucional a expensas del señor. Durante el siglo XIV los derechos de peaje, tributación y acuñación de moneda volvieron a estar en manos del concejo de la ciudad, y en muchos sitios este adquirió también poderes de policía y justicia, e incluso de legislatura sobre asuntos concernientes a pesos y medidas. En una palabra, las ciudades constituyen un ejemplo patente de entidades con gobierno autónomo.

El surgimiento del concejo de la ciudad constituye en sí mismo un adelanto hacia la vigencia de la tesis ascendente de gobierno. Es cierto que no toda la población de la ciudad era poseedora de derechos electorales activos y pasivos, pero esto no afectaba el hecho de que el concejo obtenía sus poderes desde «abajo», y no desde «arriba». En algunos casos encontramos que la acción del concejo llegaba a abarcar aún la legislación sobre aspectos relacionados con la administración eclesiástica, tales como hospitales y escuelas, asuntos económicos de las iglesias, etc. Los numerosos estatutos de las ciudades medievales constituyen un depósito insondable para darse cuenta de la energía poderosa que poseían las formas populistas de gobierno. Especialmente en el norte de Italia, las ciudades eran ejemplos de gobiernos republicanos en los que podemos encontrar la aplicación práctica, virtualmente pura, de los esquemas de gobierno populistas. Así no resulta difícil comprender que las comunas, las *communitates*, se convirtieran en el objetivo de los ataques del orden «establecido». En algunos casos, incluso, se utilizaba el término «comuna» para expresar abuso: «*commune autem novum ac pessimum nomen*»<sup>3</sup>. Desde el punto de vista de su autonomía, puede comprenderse por qué y cómo las ciudades formaron alianzas, llamadas también *conjuraciones* o ligas, con otras ciudades. El carácter populista de dichas ciudades contribuyó quizás a amparar un cierto espíritu revolucionario dirigido contra los portadores de la *Obrigkeit*, es decir, contra la autoridad.

Sin embargo, a pesar de todo, debemos prestar atención al hecho bastante interesante y paradójico de que las manifestaciones populistas en las ciudades convivían estrecha, y quizás bastante incómodamente, con su contrario. Así, cualesquiera hubieran sido los motivos o razones para que el rey otorgara carta a una ciudad, lo cierto era que el desarrollo de las manifestaciones populistas no llegó, por así decirlo, a tener plena vigencia, arraigo y conciencia, antes del otorgamiento de la carta. Pero esta podía además concebirse dentro del marco de la concepción descendente. Cuando,

como consecuencia del otorgamiento de la carta que Juan hizo a Ipswich en 1200, toda la comunidad del burgo eligió sus propios bailes y sus doce *sworn capital port men*, estaba sin duda actuando dentro de los límites de la concepción ascendente del gobierno. Habría mucho de verdad en decir que en las ciudades que eran libres, es decir, que habían obtenido carta, actos públicos tales como la elaboración de ordenanzas, etc., se fundamentaban teóricamente en el consentimiento de la comunidad. Cualquiera hubiera sido las diferencias de desarrollo, lo cierto es que, en última instancia —dentro de límites estrechos o amplios—, el poder residía en el *populus*, en los burgueses mismos. Pero a la vez es importante recordar que, a pesar de que tal unión o asociación existiera antes de haber sido otorgada la carta, era necesario que tuviera el *Imprimatur* del rey. He aquí la paradoja: aun cuando la concepción descendente no engendraba ni apadrinaba la tesis contraria, la provocaba, cubriéndola con un manto de legalidad<sup>4</sup>. Así pues, la concesión de libertad en diversos grados era lo que legalizaba el estado de cosas.

Intimamente ligadas a la ciudades, estaban las gildas o fraternidades. También en ellas es difícil encontrar alguna muestra de la concepción descendente de gobierno. La llamada Gilda londinense de la Paz<sup>5</sup>, en la primera mitad del siglo x, constituye un buen ejemplo, junto con la llamada Gilda de Cambridge, del carácter autónomo de estas asociaciones<sup>6</sup>. Las gildas de los artesanos ilustran especialmente el dominante principio medieval de asociación en su forma quizá más clara. Las gildas de comerciantes, a pesar de ser ejemplos más pobres de estos principios, probablemente eran creación de los ciudadanos libres de la ciudad. Pero de cualquier manera, las gildas eran organismos que se gobernaban a sí mismas, eligiendo o nombrando sus propios oficiales, quienes eran responsables ante ellas, y sobre todo legislaban acerca de sus propios asuntos. La propia Hansa —una de las más antiguas (la más antigua era la de Londres)— era otra unión de comerciantes autónoma en sus intereses y fines, la cual dio lugar a numerosas asociaciones en otras ciudades con intereses y propósitos similares.

Podrían traerse a colación muchos otros ejemplos de estas uniones o asociaciones libres para mostrar que la tesis populista de gobierno no era de ningún modo desconocida. Por el contrario, existía un antagonismo muy claro entre los puntos de vista ascendentes y descendentes, si bien restringido a los órdenes «altos» y «bajos» de la sociedad. Pero desde el punto de vista de «los grandes asuntos del Estado» estas manifestaciones populistas no habían jugado todavía ningún papel. Sin embargo, es importante tener presente que mientras más cerrada, fuerte e insistente se hacía la forma teocrática de gobierno, eran más hostiles las manifestaciones populistas. Vemos así, una vez más, que donde el feudalismo formó parte integrante del mecanismo gubernamental atemperó considerablemente los contrastes y contradicciones, suavizando en la práctica el paso del punto de vista descendente al ascendente. Por el contrario, mientras más puro era el gobierno teocrático, más implacable fue la reacción populista.

Resulta fácil comprender, independientemente de cualquier otra consideración, que las manifestaciones populistas tenían necesariamente que producir la hostilidad del «orden establecido». ¿En virtud de qué estaba el pueblo autorizado para dictar normas vinculatorias para gobernar, si desde el punto de vista teocrático había sido simplemente confiado al cuidado del gobernante? También se percibía confusamente la consecuencia obvia, es decir, el derrumbe total de los cuadros tradicionales de la sociedad. Los postulados que sustentaban toda la estructura y el pensamiento de la sociedad y su gobierno, tales como el concepto de oficio, el principio de idoneidad, el tema de la obediencia —para mencionar solo unos pocos—, estaban destinados a sufrir ciertos cambios radicales: no hay necesidad de explicar que dentro de una concepción populista, oficio, idoneidad, obediencia, etc., poseen una naturaleza y un contenido diferentes. Lo que es más, dentro del marco teocrático la cuestión del propósito, del fin, objetivo o *telos* de la sociedad halla su respuesta referida a una base cristocéntrica y teocéntrica, con la que va aparejada la posesión de un saber superior por parte del gobernante, el cual se manifiesta bien sea por medio de la ordenación, la consagración o la coronación, y por la protección que ofrecía tal *status*. ¿Pero qué respuesta podía darse a estos asuntos dentro del marco populista? Si, en efecto, la sociedad perseguía un fin y se gobernaba según criterios populistas, la definición de este fin de la sociedad se identificaba con el del pueblo mismo. Es obvio que en la práctica este hecho abrió un abismo insalvable.

Hasta aquí nos hemos ocupado suficientemente de aquellas manifestaciones populistas más o menos organizadas. Junto a ellas había además numerosas manifestaciones no organizadas, las cuales, por desorganizadas y desembrazadas que fueran, tenían, no obstante, en común el constituir un fuerte elemento de oposición, el cual frecuentemente era de carácter económico. Solo con hacer referencia a los numerosos levantamientos locales y a las revueltas de campesinos, y posteriormente a las de los artesanos, podemos darnos cuenta del grado de oposición en que se encontraban las «masas» en todas partes de Europa. Tampoco faltaban tentativas orientadas a atraer a las «masas» incoordinadas al foro abierto. Por una parte encontramos la definida política de Conrado II destinada a sostener a los *valvassores* del norte de Italia en la tercera década del siglo xi en contra de la alta nobleza, y por otra, y en mucho mayor escala, tenemos el propósito hildebrandino de atraer a las masas, primero en Milán y luego en Alemania, hacia su programa de oposición a la simonía y el concubinato. El hecho de revolucionar a las masas laicas contra los clérigos casados constituía un presagio, y trajo a un primer plano la unión entre la forma más característica de gobierno teocrático y las clases populares más bajas, representadas en los *Patarini*. Se trataba de la proclamación de un golpe laico que, es innecesario decirlo, encontró respuesta inmediata. Con la aprobación del gobierno papal las masas llegaron a alturas que todavía hoy nos hacen retroceder, aun cuando nuestra época nos haya endurecido al respecto. Desde el punto de vista histórico e ideológico esta

revolución de las masas laicas por parte del gobierno teocrático tuvo gran importancia a pesar de que su éxito fue solo momentáneo. Por una parte se las utilizó, paradójicamente, para servir a un definido punto de vista ideológico, y por otra constituyeron una vez más un medio de oposición, a pesar de que tal oposición no fue principalmente económica. La tentativa hildebrandina de servirse de grandes e indefinidos sectores de la población para obtener algunos logros ideológicos, tal como lo muestra este caso relacionado con el concubinato, no tenía nada que ver con la ley divina, y hasta podría probarse, por el contrario, el hecho de que aun en estos asuntos puramente técnicos era necesario el apoyo del *populus*. Era la aceptación tácita de que para llevar a cabo su propio programa, el papado, gobierno teocrático *par excellence*, tenía que recurrir al *populus*. Pero está bien claro que las razones de rebelión contra los funcionarios eclesiásticos eran bien distintas para el Papa y para el pueblo.

El pueblo italiano era siempre más receptivo a demostraciones espectaculares en público que el del norte de Europa, más impasible y frío. Pero además, en Italia siempre había habido una especie de reminiscencia —nostálgica a veces— del pasado romano, de manera que la liberación de las fuerzas populistas podría llevarse a cabo sin mayor dificultad. Tal acontecía con la forma republicana de gobierno enfrentada de manera un tanto dramática en la misma Roma por Arnolfo de Brescia. También en este caso el levantamiento carecía de orden, y poseía, sobre todo, carácter de oposición, dirigida esta vez contra el pontificado. Partiendo del desafío que le había hecho al papado al decirle que debía volver a su situación apostólica y, por tanto, a la pobreza correspondiente, Arnolfo, canónigo agustino, no tuvo que esforzarse mucho para levantar al populacho romano: el entusiasmo emocional y un don envidiable de mando junto a un lenguaje encendido y violento, y una exquisita selección de expresiones inflamadas, fueron característicos del llamamiento que hizo Arnolfo a los romanos, y a pesar del obstáculo que suponía la ineficiencia de la dirección del movimiento se convirtió en el tribuno del pueblo. Lo significativo dentro de este episodio populista está en lo portentoso de las consignas —retorno del papado a la pobreza apostólica— y en el hecho altamente revelador de haber recurrido al derecho romano, es decir, a la *lex regia* como base jurídica para el establecimiento del gobierno popular<sup>7</sup>. Los romanos dirigieron su carta al emperador —*senatus populusque romanus*— tan solo para poner a la ciudad de Roma a sus pies<sup>8</sup>. El aspecto puramente negativo del episodio se revela con demasiada claridad para que necesite mayores comentarios: el tribuno del pueblo ofrece Roma al emperador. Sin duda, este plan era completamente disparatado, y la reacción del emperador muestra claramente su sensibilidad con respecto al asunto.

Por orden de Federico I, el tribuno Arnolfo fue entregado en manos de su adversario, el Papa, y colgado.

Desde un determinado punto de vista, el surgimiento de numerosas sectas heréticas que se desarrolla a partir del siglo XIII podría ser considerado como una manifestación de populismo, también en este caso, con

pleno carácter de oposición. A pesar de que los dogmas proclamados por tales sectas eran por doquier la pobreza apostólica y la prédica ambulante, la importancia que ellas adquirieron no se debió tanto a este hecho como a su carácter de movimientos que llevaban en sí el espíritu de la multitud revolviéndose contra las formas contemporáneas de la Cristianidad. Sus postulados demostraban que desde su punto de vista la jerarquía eclesiástica se había apartado radicalmente de sus deberes y, en consecuencia, había actuado en contradicción con la naturaleza del cristianismo. Al trasladar estas quejas a un plano superior, es claro que la oposición se dirigía entonces contra los portadores del poder gubernamental, a saber, contra los obispos y papas. Se trataba de la rebelión contra la concepción descendente del gobierno que, como consecuencia, desplazó a la aceptación de la autoridad jerárquica poniendo en su lugar el juicio de la misma multitud, debido a que el propio concepto de oposición o rebelión implicaba el derecho a condenar el objeto de ella. En su esencia, los movimientos heréticos atacaban la concepción de la Iglesia en cuanto unión visible, orgánica y jurídica de todos los cristianos, pero eran movimientos que no estaban organizados y que al enfrentarse a la cooperación existente entre el organismo eclesiástico ortodoxo fuertemente organizado y los gobiernos reales, no podían tener los efectos que quizás pudiera haberse esperado de ellos. Lo que interesa recalcar es que en su origen, alcance y fines, tales movimientos eran marcadamente populistas: las reuniones de la multitud en los *conventicula*, los individuos vagando y rezando por lugares públicos, los ritos de iniciación, son todos aspectos, entre muchos otros, capaces de probar la naturaleza populista del movimiento. Lo importante radica en el carácter de estas sectas en tanto que movimientos que cuentan, por una parte, con un número indefinido de gente, y por otra con unos objetivos definidos. La expansión de las herejías significaba que grandes sectores cada vez más amplios del *populus* se apartaban de los portadores del poder, y que este extrañamiento era consecuencia de la influencia ejercida por los propios miembros del *populus*. Por tanto, la reacción hostil del papado —y en parte la de los reyes en extremo teocráticos— encuentra su explicación no solo en los principios invocados, sino también; y quizás en mayor grado, en el carácter populista inherente a estas sectas: tales movimientos, indudablemente, contenían, desde la perspectiva teocrática, gérmenes de vicio e infección. ¿Cómo podría controlarse y manejarse a la multitud? ¿Dónde basaban sus jefes el conferimiento divino de su «oficio»? Apoyándose en la aprobación de la multitud, en su consentimiento y cooperación, las sectas heréticas constituían —independientemente del aspecto dogmático— un foco canceroso dentro de la *respublica christiana*. Por ello se comprende perfectamente la cooperación inmediata que se llevó a cabo entre papas, emperadores y numerosos reyes con el fin de exterminar tales sectas.

Pero, por el contrario, el surgimiento de los frailes era el reconocimiento tácito de que lo que importaba era el *populus*, y nadie apercibió mejor que Inocencio III esta amenaza populista. Podría decirse que la

autorización que dio a Santo Domingo en 1206 marca su «conversión» a la herejía, en cuanto que da la aprobación para hacer lo que hacían los herejes, o sea, provocar en el pueblo la discusión en público para argumentar como lo hacían aquellos y para vagar vestidos de harapos, hasta el punto de no diferenciarse de los auténticos herejes. Tales instrucciones muestran, pues, que Inocencio se vio forzado a tomar en cuenta a las multitudes, pero para poder contenerlas invirtió el sentido del movimiento, tomando su dirección, en vez de dejarlas que se dirigieran a sí mismas. Puesto que el genocidio no podía ser aplicado, sólo quedaba el camino de atraer de nuevo a las masas o, al menos, de prevenir el crecimiento de aquel cáncer. La aceptación de la prédica ambulante por el Papa era una prueba concluyente de cuán real llegó a ser el miedo a la multitud amorfa. El permiso que el mismo Inocencio dio a San Francisco en 1210 es otra muestra clara de que los medios para convencer a la multitud venían a ser los mismos que habían adoptado los herejes: la diferencia sólo se hace presente si se le da la debida consideración a la exigencia que le hizo Inocencio a Francisco de obedecer al Papa y de que sus inmediatos seguidores le obedecieran a él mismo. Con esto, el postulado descendente se cubría con su ropaje tradicional. El llamamiento a las masas era la característica del movimiento de los frailes del siglo XIII. Ni el clero secular ni los monjes podían hacer lo que los frailes. En razón de su inmovilidad, los monjes no podían llevar a cabo esta tarea; el clero secular ni podía ni quería llevarla a cabo. En cambio, los frailes —y esto es lo esencial del asunto— constituían una fuerza creada para entenderse con la multitud.

Apenas cabe duda del éxito que tuvieron los frailes, lo cual, en efecto, testimonia la importancia del *populus* en la esfera pública. Pero, sobre todo, lo que los había hecho necesarios era la gran concentración de población anónima en las ciudades como resultado del abandono del campo, hecho que adquirió inmensas proporciones en el siglo XIII. Esta concentración de grupos relativamente grandes permitió un intercambio de opiniones y un contacto social relativamente fáciles, lo que era muy favorable para el desarrollo de las herejías. De aquí la necesidad de contrarrestar este peligro de infección que se diseminaba dentro de los confines de las ciudades. Así, los frailes, en virtud de su movilidad y flexibilidad, constituían el instrumento para prevenir la pérdida de control de la corriente populista: inmunizaban al *populus* en la medida precisa para controlar la fertilidad de un terreno que de otra manera hubiera sido demasiado fecundo. La utilización de los frailes como inquisidores se adaptaba perfectamente a su naturaleza: por propia experiencia, conocían las condiciones que favorecían el desarrollo de las opiniones heréticas y, además, fueron los primeros que intentaron —lo cual parece paradójico— reconciliar las tesis populistas y teocráticas, tratando con ello de construir la síntesis de la antítesis.

A su vez, y desde un ángulo diferente, las Cruzadas parecen exigir un poco de atención dentro de este análisis. Podría considerárselas entre los primeros grandes movimientos de masas: se las concebía como campañas

en gran escala, y para compensar las inevitables pérdidas que se producirían se movilizaban a través de las llanuras de Europa enormes masas de individuos. Cualesquiera hayan sido los fines y razones de las Cruzadas, nada podían lograr si no se empleaban grandes contingentes militares, de donde la reconquista de los Santos Lugares hizo necesario un llamamiento a las multitudes. Sin el concurso del pueblo no podría obtenerse el fin religioso en cuestión. Sin embargo, el pueblo era tan solo un instrumento, y estaba bajo el mando de jefes a la manera descendente. Pero ello no debe ocultarnos el hecho de que algunas veces las empresas de este tipo tienen consecuencias posiblemente imprevisibles y, a pesar de que estos efectos tuvieron lugar en las esferas sociales, económicas y educacionales, no obstante, afectaron indirectamente los criterios relacionados con el gobierno. Una vez que se ha acudido a las multitudes, la experiencia histórica parece demostrar que estas no pueden luego desplazarse fácilmente de la escena. La pronta respuesta de las masas al llamamiento de la liberación también encuentra alguna explicación en el ofrecimiento de libertades que se hacía a quienes tomasen parte en la cruzada. En su calidad de libertadores, previamente tenían que ser liberados de sus propias deudas civiles, de las amenazas de persecución, etc. De modo que difícilmente hubiera podido ser mejor dirigida la liberación de las fuerzas populistas ni el apetito popular mejor saciado. Pero aún así, la empresa entrañaba multitud de peligros potenciales para el tipo de gobierno teocrático que tenía que llevarla a cabo.

De modo que, en resumen, los siglos XII y XIII muestran el hecho incontrovertible del surgimiento de multitudes amorfas y anónimas en diferentes campos, grados y regiones. A veces operaban en las esferas inferiores del gobierno, tales como ciudades, aldeas, etc., y entonces constituían un fenómeno extraño dentro del marco descendente, desde el punto de vista de los «grandes» asuntos gubernamentales. A veces se trataba de uniones que se mantenían por el espíritu de oposición. A veces nacían del interés de las mismas esferas gubernamentales como instrumento de oposición a algún adversario. Pero tales uniones parecen ser la respuesta natural a la necesidad humana de actuar dentro de algún grupo para así articularse mejor y brindar al horizonte individual un margen mayor de despliegue. Eludiendo toda especulación doctrinal, las asociaciones de hombres en grupos —sin que importen al caso su poca coherencia o pobreza de organización— aparecen históricamente como el producto natural de las inclinaciones humanas. Inversamente, como lo indican los grupos de oposición, y también, en cierto modo, las ciudades, los postulados de las concepciones descendentes del gobierno y del derecho fueron implícitamente rechazados. Y una última conclusión sugerida también por la existencia de estas numerosas uniones es que la tesis, tan frecuente y tan pomposamente proclamada, de que el cristianismo era la única norma de vida, no era ya más que un cauce vacío. Porque no cabe duda legítima de que la cristiandad medieval y la concepción descendente eran sinónimos doctrinales. Sin que tuvieran conciencia de ello, en uno u otro sentido, aquellas



uniones eran una prueba más de la imposibilidad de actuar sin el concurso de la multitud. La proclamación de la resistencia laica por parte del papado; las cruzadas; el movimiento de las órdenes mendicantes, todo esto se halla en estrecha relación con el reconocimiento del hecho de que los gobiernos necesitaban de las multitudes para sus propósitos, aunque —paradójicamente— al servicio de la dominación teocrática. Lo interesante es la idea de que el derecho no podía existir en el vacío, sino que de algún modo estaba relacionado con el pueblo mismo. El derecho presupone la aceptación de máximas, axiomas y dogmas relacionados con la tesis descendente, y si esta aceptación no es total sino condicionada, la vigencia de la tesis teocrática corre grave peligro. Y parece que la existencia de tales asociaciones, sectas, etc., no contribuyó mucho a llenar el vacío del sistema teocrático, que en su esencia tenía la naturaleza de un postulado. El carácter de estos grupos es un testimonio de la falta de conformidad que había con los principios de la posición descendente (supuestamente aceptados). Dentro de este último esquema no había lugar para ninguna expresión de la voluntad del pueblo que era autónoma, autógena, independiente y que emitía reglas de acción vinculatorias. La *voluntas populi* y la *voluntas principis* constituían dos posiciones antagónicas e irreconciliables.

Queda una consideración más. En lo relativo a los «grandes asuntos de Estado», todavía estos grupos eran considerados como *quantité négligeable*, y lo que es esencial para el caso, las mismas multitudes amorfas no se consideraban portadoras de ninguna clase de poder en la esfera pública. Las condiciones de la época tampoco eran propicias para ello, y los mismos hombres de entonces no estaban lo suficientemente preparados para lanzar una tesis populista coherente. La exposición doctrinal de la concepción teocrática estaba completamente en manos de los escritores cultos, algunas de cuyas afirmaciones se justifican por el peligro que sentían avanzar desde el campo contrario. Pero, por su parte, tales grupos, uniones o sectas no poseían un portavoz capaz de ser la contrapartida del escritor teocrático cultivado. Dichos grupos, en efecto, estaban desarticulados, muy desorganizados, probablemente ni cuenta se daban de los efectos que producían, y su actitud, en vez de ser deliberada, era un movimiento a tientas hacia el objetivo. Sin embargo, en varias oportunidades hemos hecho alusión al elemento laico. Es indudable que las uniones, concejos, etc., estaban principalmente en manos de los laicos, a pesar de que la educación laica como hecho universal estaba virtualmente ausente: la educación general por los laicos y para los laicos no había hecho su aparición aún. Pero por otra parte la educación superior para los laicos y por los laicos es, no obstante, algo que haríamos bien en tener precisamente presente en este análisis.

Es cierto que la educación superior todavía estaba reservada a una pequeña minoría. Pero por lo general es a estas a quienes pertenece el futuro, dado que son las que proporcionan a la época nuevos impulsos y direcciones. Uno de los aspectos más interesantes fue quizás que este

elemento laico se hizo sentir primero en las Universidades, y en segundo término en conexión con la Querrela de las Investiduras en oposición al sistema hierocrático del Papa. No resulta menos interesante observar la relación que existía entre esta educación laica y la muy práctica ciencia del derecho. Estos tres aspectos constituyen un horizonte completamente nuevo en cuanto al saber se refiere: se trata de un aprendizaje del derecho llevado a cabo en la Universidad, por los laicos y para los laicos. Antes del auge de Bolonia no existía ninguna Universidad o corporación de académicos laicos: el solo hecho de que estos se hubieran dedicado al estudio del derecho en Bolonia coloca a este nuevo punto de partida en la posición que realmente se merece. Sin embargo, todavía no poseemos ningún testimonio de que estos portadores del saber laico, que tan vigorosamente explicaban el derecho romano en la Universidad de Bolonia en el siglo XII, hubieran manifestado ninguna inclinación profundamente arraigada hacia ninguna clase de populismo. Puede decirse que lo importante no estaba dado por la naturaleza de sus estudios jurídicos ni por la institución misma, es decir, por la Universidad, sino por el hecho de que eran los laicos los que llevaban a cabo las investigaciones respecto a la naturaleza del derecho. A pesar de que todavía se encontraban entre las mallas de la posición teocéntrica dominante, de que estaban todavía cogidos en las garras del saber patristico, de que estaban aún dominados por la cosmología cristocéntrica, sin embargo, se oponían a un sistema teocrático —el hierocrático del Papa— con otro: el sistema imperial-real. Por tanto, la importancia histórica de los estudios laicos de Bolonia —y más tarde de otros lugares— no estriba en las ideas que preconizaron sino en el simple hecho de que habían sido los creadores de una posición contraria razonable y lógica frente a la realidad existente, lo que ningún Papa o escritor hierocrático podía desconocer.

Sin embargo, este saber laico vivía dentro de los mismos límites que su antagonista: ambos pertenecían al mismo árbol genealógico. Su sistema era, indudablemente, más débil que aquel al que se oponían, pero por otro lado uno de sus postulados principales, si no el principal, era de base histórico-jurídica, con acentuación en lo histórico. Los libros jurídicos de Justiniano eran el depósito de la sabiduría social, jurídica y gubernamental: constituían un vínculo con el pasado, con una realidad que —dentro de las circunstancias que prevalecían— no era ciertamente el factor de mayor peso, ya que la ideología cristocéntrica se consideraba esencialmente ahistórica, universalmente válida con independencia de espacio y tiempo. Pero si deseamos captar la significación histórica del saber jurídico laico, tenemos que reconocer la importancia de la introducción de esta pronunciada faceta histórica. Tal faceta introdujo un aire de realidad del que difícilmente puede dudarse: la reconciliación del presente con el pasado, la adaptación del antiguo derecho romano a las circunstancias de la época y, precisamente, este último hecho es lo que constituye el mayor logro de los estudiosos laicos. Particularmente las ciudades del norte de Italia suministraron el modelo de la forma republicana —es decir, populista— de

gobierno. Tales ciudades poseían gobiernos erigidos sobre base populista, hasta tal punto que a un observador extraño no se le hubiera ocurrido pensar allí en la existencia del Papa y el emperador. ¿Cuál fue la utilidad práctica de tales concepciones jurídicas. Precisamente este tipo de problemas fue lo que, a partir del siglo XIII, impulsó a los portadores del saber laico a llevar adelante soluciones jurídicas que establecían la soberanía legislativa del pueblo sobre fundamentos puramente jurídicos, y podían hacerlo porque conocían el derecho romano y porque, como laicos que eran, tenían un interés natural en problema tan vital. La armazón jurídica que suministró el derecho romano, llena de presiones y tensiones, proveyó los instrumentos con los cuales los postglosadores podrían exponer la «soberanía del pueblo» en términos estrictamente jurídicos. Luego volveremos sobre este punto.

El escenario de los siglos XII y XIII está, por tanto, lleno de contradicciones. El gobierno vigente, en sus altos niveles, funcionaba sobre supuestos descendentes. Pero, por otra parte, había numerosos grupos que funcionaban, dentro de sus propias esferas limitadas, con un tipo de gobierno que, analizado racionalmente, era la aplicación práctica de la tesis ascendente. Además, había grupos amorfos y carentes de orden que constituían la principal fuerza de oposición, pero a los que faltaba aún un portavoz, alguien que expusiera con erudición y sentido los criterios que estos grupos habían percibido solo débilmente. Puede concluirse seguramente que la exposición de la concepción ascendente no podía llevarse a cabo con los medios disponibles, porque los elementos que estos poseían eran de una naturaleza completamente opuesta, en todo sentido, a dicha concepción. Por ejemplo, en algunos de los *Specula Regum*, así como en el *Politicus* de Juan de Salisbury, hay multitud de normas relativas al tratamiento de los campesinos y artesanos, manos y pies de la *respublica*, y principalmente se remiten a I Cor. xii. 22 para concluir que, dado que ellos son necesarios para lograr el bienestar de la comunidad, debe prestarse la debida atención a los miembros más débiles del cuerpo. Pero aquí todavía se está muy lejos de reconocer a los «débiles miembros» ninguna clase de derechos autónomos. La naturaleza de esta argumentación pertenece al tipo de aquellas exhortaciones hechas al príncipe para que este no se despreocupara del cuidado de los miembros del cuerpo jerárquicamente inferiores: allí no hay ninguna sugerencia de que por su propia existencia dichos miembros tuvieran que tener unos poderes originarios. Desde el punto de vista teórico no había por qué recurrir de nuevo a las fuentes de la patrística. Lo que se necesitaba era una concepción completamente independiente de las fuentes teocéntricas, una concepción que fuera en todo respecto un *aliud* conceptual que no compartiera ninguna de las características atribuidas al pensamiento teocéntrico: solo con la vigencia de tal concepción, y luego de su plena aceptación, sería posible levantar el edificio doctrinal capaz de oponerse a la concepción descendente. La situación fáctica estaba madura, no así la doctrina.

## Notas

<sup>1</sup> Para un buen ejemplo de los arrendatarios villanos del Manor de Bright Waltham, ver Maitland, *Manorial Pleas* (Seld. Soc., ii, 1889), pp. 161 y ss. Los villanos eran quienes elegían sus propios labrador, pastor, arador, porquerizo, etc. (p. 170).

<sup>2</sup> Cf. e. g., *Sachsenspiegel* [Espejo de Sajonia], ii. 55 (ed. Cl. Schwerin, Stuttgart, 1956, p. 87): «Waz der burmeister schaffet der dorfes vromen mit wilkore der meren menige der gebure, des en mag daz minre teil nicht widerkomen.»

<sup>3</sup> G. Grupp, *Kulturgeschichte des M. A.*, 3.ª ed., A. Diemand (Paderborn, 1924), iv. 204.

<sup>4</sup> A este respecto, ver Maitland, *Township and Borough*, p. 18.

<sup>5</sup> Liebermann, i. 173 y ss.; *E. D. H.*, i. 387 y ss., núm. 37.

<sup>6</sup> *E. D. H.*, i. 557 y ss., núm. 136; más ejemplos en los núms. 137 y ss.

<sup>7</sup> Ver K. Hampe, *Deutsche Kaisergesch.*, 10.ª ed. (Heidelberg, 1949), p. 139.

<sup>8</sup> Ver Rahewin, *Gesta Friderici*, i. 29 (en *M. G. H. SS. RR. GG.*, 3.ª ed., p. 45 y siguiente).



*Hacia el populismo*

La repercusión que tuvieron las teorías sobre el gobierno y los principios éticos de Aristóteles en el siglo XIII trajo consigo un viraje radical en todos los aspectos del pensamiento: la concepción unilateral del gobierno y del derecho, monolítica y especulativa, iba a encontrar su contrapartida perfecta. Sería difícil hallar otro fenómeno dentro de la historia del pensamiento que hubiera producido cambios de tanto alcance como esta influencia de Aristóteles. Pero ello no hubiera sido posible de no haber estado el terreno preparado de antemano, porque ninguna teoría, por más «correcta» y «verdadera» que sea, puede ejercer influencia, a menos que el ambiente le sea propicio. En esta forma, Aristóteles iba a proporcionar aquello de que habían carecido los antihierocráticos, lo que débilmente habían percibido las asociaciones y grupos, lo que solo de manera vaga se encontraba en el pensamiento de uno que otro jurista.

Pero esto es solo una verdad a medias. Como en seguida veremos, la influencia del Aristóteles puro, en virtud de su acristianismo, cuando no de su anticristianismo hubiera tenido bien poco efecto, y así lo demostró indudablemente Siger de Brabante a mediados del siglo XIII: la adopción plena del pensamiento aristotélico condujo a un naturalismo que en todos sus aspectos vitales era hostil a cualquier forma de cristianismo. La época no estaba madura para ello. El supuesto para que tuviera vigencia lo que realmente puede llamarse corriente aristotélica radicaba en la incorporación del pensamiento aristotélico a la cosmología cristocéntrica predominante; si se demostraba que, de una forma o de otra, los postulados aristotélicos no eran contrarios a esta, o más aún, que el auge del pensamiento aristotélico más bien la reforzaría, dicho pensamiento —desde una perspectiva cristiana— aparecería desposeído de sus elementos nocivos y, además, pasaría a ser instrumento de primer orden para la demostración de la veracidad de la concepción cristocéntrica. No es necesario aclarar que el Aristóteles producto de esta interpretación no era el auténtico y original. Lo importante fue que, a fin de que lograra aceptación, hubo que adaptar su pensamiento. Además, se le llevaba a demostrar que sus

concepciones, realmente, daban validez mayor y plena a las concepciones cristianas.

Sin embargo, apenas una generación después de la introducción del pensamiento aristotélico dentro de la cosmología cristiana, se habían invertido los términos involucrados en el proceso, es decir, que si bien en el siglo XIII Aristóteles había sido «recibido dentro de la Iglesia», a comienzos del siglo XIV se observa que era el elemento aristotélico, más que el propiamente cristiano, el que había pasado a primer plano. Mientras anteriormente el elemento de importancia había sido el cristiano, ahora, en el siglo XIV, era el aristotélico, en un proceso en el que aquel se alejaba cada vez más, para dejar el sitio a Aristóteles, o a lo que se creía que era Aristóteles.

Dentro de este estadio del desarrollo del aristotelismo es cómodo distinguir: 1) actitud de hostilidad hacia él; 2) tolerancia y absorción dentro de la cosmología cristiana; 3) liberación del ropaje cristiano.

Quizás sea conveniente explicar la teoría aristotélica de una manera general, en la medida que nos interesa conocerla aquí. La doctrina culmina en la consideración del Estado, comunidad suprema, como producto de la naturaleza. Según Aristóteles, el Estado surge de la ley natural, y no de ningún acuerdo o pacto. Esta ley natural de la que surge el Estado rige para el hombre mismo. Nace dentro de ella, y es ella la que lo determina a vivir dentro del Estado, fuera del cual es imposible la vida civilizada y la satisfacción de las aspiraciones humanas. La familia, la aldea, la ciudad y otras comunidades aún mayores constituyen los pilares necesarios —por ser naturales— del Estado que, por tanto, es la suma y la culminación de todas las comunidades naturales, coronando a todas las asociaciones de niveles inferiores. Derivan así de aquí dos aspectos esenciales: la estructura orgánica del Estado desde la base hasta la cima, y el naturalismo del Estado. Este factor naturalista lo encontramos en todo el pensamiento de Aristóteles. «La naturaleza no hace nada en vano»; «La naturaleza no hace nada superfluo»; «La naturaleza se conduce como si previera el futuro», etc., son afirmaciones de Aristóteles que muestran la extraordinaria importancia que concede en su sistema a la operación de la naturaleza. En todas estas afirmaciones hay la intención de atribuir a la naturaleza misma un propósito, un fin, un *telos*. Los principios teleológicos con los que hemos tropezado en una oportunidad completamente diferente surgen de nuevo, pero ¡con qué diferencias de contenido y de puntos de referencia!

El objeto más esencial de la doctrina aristotélica lo constituye el hecho de que la capacidad que posee el hombre para pensar y razonar está determinada por la ley natural. La característica de las criaturas animales y de sus comunidades es la obediencia ciega a sus inclinaciones naturales; la transformación racional de las leyes de la naturaleza en una voluntad común es la característica del Estado creado por el hombre. Es la expresión de la ley natural, es una voluntad consciente, la *voluntas* racional del hombre. La tendencia natural de los animales a reunirse y la tendencia

natural del hombre a construir el Estado se hallan entre sí en la misma relación que los rudimentarios sonidos naturales animales expresivos de placer y dolor, y el lenguaje, capaz de expresar el bien o el mal: la determinación de lo correcto y de lo erróneo es el resultado de la capacidad racional del hombre<sup>2</sup>, a lo que este llega penetrando dentro de las exigencias de la naturaleza y comprendiéndolas. En consecuencia, la *voluntas* del hombre está estrechamente ligada a la naturaleza humana.

Si, según Aristóteles, el Estado, en tanto que suprema asociación humana es un producto y un deseo de la naturaleza, no solo no puede actuar de ninguna manera contra ella sino que constituye la satisfacción suprema de sus dictados. El conocimiento de lo justo (y de lo injusto) se deriva de la ley natural del hombre; el conocimiento de la justicia (y de la injusticia) emana igualmente de esta ley de la naturaleza. Y como los hombres, por naturaleza, poseen el instinto social, la justicia se convierte en el vínculo de los hombres en el Estado: la administración de justicia constituye el principio ordenador de la sociedad política<sup>3</sup>. La naturaleza da origen al Estado operando por intermedio del razonamiento y la voluntad humanos, a la vez que determina los senderos a seguir por dicho Estado a través de la misma ley natural, que originalmente había hecho surgir a este. La naturaleza se orienta hacia el «bien», y dado que el Estado, o mejor dicho, la comunidad política es la expresión más alta de las asociaciones humanas naturales, se orienta hacia el bien supremo. Por lo tanto, la obtención del bien supremo por parte del hombre está condicionada por su vida dentro del Estado.

Los medios para conseguir tales fines están contenidos dentro del derecho. La ley constituye la voluntad articulada de la naturaleza, adaptada al Estado, y declarada por los ciudadanos. Por su vinculación con el Estado, ella se propone el objetivo o *finis* de capacitar al hombre para alcanzar el bien supremo. De aquí que para Aristóteles la principal fuente del derecho dentro del Estado se halle lógicamente en el propio pueblo o, como él mismo dice, en la multitud, cuya voluntad determina el carácter de la ley. El problema no es otro que el de localizar la sede última de la soberanía<sup>4</sup>.

Es posible explicar satisfactoriamente el principio de que la multitud debe ser más importante que la mejor minoría.

Según Aristóteles, el poder de la asamblea popular se fundamenta en el derecho natural<sup>5</sup>. Por lo tanto, si crear y fomentar el bien común, la *utilitas publica*, es el objetivo del derecho, que a su vez es elaborado por los ciudadanos, la autoridad suprema, en consecuencia, está en la reunión de todos los ciudadanos. Ellos son quienes saben cómo obtener mejor los propósitos que, considerados desde otra perspectiva, constituyen la autosuficiencia del Estado. Además, la legislación encaminada a este fin determinará quiénes serán ciudadanos, excluirá otros y variará las condiciones de ciudadanía. La participación en la administración de justicia y en el

gobierno del Estado constituye el derecho natural de todo ciudadano, pero la participación concreta en el ejercicio de este derecho depende de quién sea ciudadano, o a quién se haya conferido la ciudadanía<sup>6</sup>.

Por lo tanto, el Estado aristotélico constituye un todo orgánicamente integrado, en el cual los ciudadanos son, a la vez, gobernantes y gobernados: ser ciudadano significa poseer derechos y deberes. El ciudadano es el individuo completamente capacitado para ejercer las funciones de gobierno del Estado y, por tanto, es un hombre considerado exclusivamente desde una perspectiva gubernamental, es decir, desde el punto de vista político. El ciudadano es el hombre que toma parte en la administración del Estado. Por supuesto, de aquí se deriva el problema de la relación entre el hombre que en su calidad de ciudadano toma parte en el gobierno y el mismo hombre en cualquier otra capacidad. «Evidentemente, el buen ciudadano no debe necesariamente poseer las virtudes que constituyen al buen hombre»<sup>7</sup>. Esta aguda dicotomía entre el ciudadano y el hombre no sólo acaba con cualquier punto de vista «totalitario», sino que además introduce la diferenciación de las categorías políticas y morales. Constituye la negación de la totalidad del individuo. Este asunto vital se refiere nada más ni nada menos que a la desaparición de un principio o norma regulativos únicos, y postula la existencia de, cuando menos, dos esferas normativas según las cuales puede ser juzgada la actividad humana, puesto que al hombre y al ciudadano se aplican criterios diferentes. El que posee excelentes cualidades «políticas» no tiene que poseer necesariamente las cualidades del «buen hombre».

El punto de vista teleológico aristotélico percibe claramente que el fin o propósito de la minoría es absorbido por el fin o propósito de la mayoría, y, en consecuencia, el interés de los ciudadanos individuales se subordina al interés del Estado: en otras palabras, los fines del ciudadano están determinados por los fines del Estado. Esta posición teleológica debe naturalmente atribuir excepcional importancia a la función (*virtus* o *areté*), y dado que el ciudadano en su función de tal satisface los criterios del orden político, se halla, en consecuencia, completamente separado, al menos desde el punto de vista teórico, del simple hombre comprendido dentro de los criterios de un orden no político. Conceptualmente, el ciudadano está separado del hombre.

Por supuesto, el Estado aristotélico no solo es una creación de la naturaleza, sino que además está constituido por hombres naturales (libres). Viceversa: la participación en el Estado es algo natural al hombre. En consecuencia, los senderos a seguir por el Estado son fijados por la reflexión y el razonamiento de los hombres: son esencialmente humanos. Además, el Estado es autosuficiente, autónomo, independiente y autógeno, originado en y orientado hacia los fines naturales del hombre, mereciendo el calificativo de comunidad perfecta. El Estado es una asociación puramente humana: la figura central dentro del cuadro aristotélico es la del *homo*. La del hombre mismo. Por otra parte, los fines del Estado y los medios de alcanzarlos están «igualmente dentro de nuestra posibilidad»<sup>8</sup>. En

tanto que producto humano natural, el Estado está totalmente comprometido en la obtención de este fin por sus propios medios, en base a los esfuerzos humanos de sus miembros naturales, los hombres mismos.

Esperamos que este esquema tan general de la doctrina aristotélica haya mostrado la diferencia fundamental que existe entre ella y la posición tradicional cristocéntrica. El Estado aristotélico crece; está constituido orgánicamente; está sujeto a los principios de la evolución natural y toma en cuenta las diferencias, divergencias y variaciones del desarrollo humano de una manera que podríamos calificar de realista. En todos sus aspectos esenciales la posición cristocéntrica es precisamente su contraria, ya que el «Estado», es decir, la Iglesia, en tanto que unión de todos los cristianos, clérigos y laicos, parte de una fundación: fue establecida por un acto consciente y deliberado de Cristo; sigue las leyes de su fundador y las implementa en su extranaturalidad. En resumen, el Estado aristotélico es una entidad natural que deriva su esencia, ser y desarrollo de las propias fuerzas naturales; la Iglesia es extranatural y deriva su esencia, ser y desarrollo de su propia fundación divina.

No debe sorprendernos el hecho de que estas afirmaciones aristotélicas contenidas en la *Política* —conocida en Occidente desde la segunda década del siglo XIII— deben haber sido consideradas con muchas precauciones, cuando no con hostilidad declarada, por los pensadores avisados del tiempo. Pero los postulados avanzados en la *Política* constituían solo una pequeña parte del aristotelismo, y en última instancia solo eran una aplicación parcial de las ideas que el mismo Aristóteles había avanzado en otros de sus trabajos, principalmente en la *Física* y en la *Ética Nicomaquea*. Si partimos de los criterios del siglo XIII, la hostilidad frente a Aristóteles<sup>9</sup> se justificaba por muy buenas y sonadas razones. La obra de Aristóteles no era una recopilación ecléctica de temas conectados al azar, sino que se basaba en supuestos firmes y constituía un todo perfectamente coherente cuyas partes se vinculaban íntimamente unas con otras. Solo parecía posible aceptarla o rechazarla totalmente.

Pero aún había otra dificultad. El conocimiento de Aristóteles no se había llevado a cabo a través de sus propios textos, sino a través de versiones árabes y judías, lo que desde la perspectiva del tiempo sólo venía a empeorar la situación. Algunos de sus postulados, en todo caso, parecían totalmente irreconciliables con el pensamiento cristiano, por ejemplo su cosmología. Allí no había más que un proceso evolutivo continuo, posición que excluía absolutamente cualquier origen del mundo y, en consecuencia, cualquier creación divina de él. Otro aspecto que tenía necesariamente que chocar con las mismas raíces de los dogmas cristianos era el principio de la causalidad que, en efecto, excluía cualquier intervención milagrosa de Dios: cualquier suceso podía tener su explicación en la existencia de una causa accesible al razonamiento humano, de modo que se negaba implícitamente la intervención milagrosa de la Providencia. La posición de Aristóteles con respecto a la inmortalidad difícilmente podía encuadrarse dentro de la posición cristiana de la inmortalidad del alma.

El concepto aristotélico de naturaleza solo tenía de común con el agustiniano tradicional el nombre. En realidad, los pensadores musulmanes y judíos se habían encontrado exactamente con las mismas dificultades ante Aristóteles, pero habían hallado la «solución» a las antinomias separando radicalmente la teología de la filosofía, en un proceso que estaba fuera de cuestión para los pensadores cristianos. ¿No había declarado San Anselmo que la filosofía era la *ancilla* de la teología? Esta posición era aceptada y justificada plenamente por la totalidad de los cristianos, y no hacía más que dar expresión en una frase memorable a un principio antiguo<sup>10</sup>. De modo que en lo que se refiere a las concepciones de Aristóteles, parecía que solo quedaba escoger entre la aceptación o el rechazo.

Pero lo que proporcionaba —y proporciona— a la doctrina aristotélica un aspecto fascinante era su carácter no especulativo, lo cual contrastaba con las concepciones tradicionales. Se basaba en la observación racional, en la deducción de las experiencias científicas y era, en resumen, empírica. Los supuestos sobre los que construía Aristóteles eran fundamentalmente diferentes de los postulados cristianos antiguos y medievales. Aquí, la fe; allá, el hecho racional; aquí, la insistencia en el axioma, en el principio, en el dogma y, por tanto, en la Autoridad sustentada por supuestos ultraterrenos; allá, insistencia en la observación, en las causas de la intervención humana, en las divergencias y variaciones de los diferentes desarrollos; aquí, el llamado a la fe en lo invisible; allá, la manipulación modesta de lo visible; aquí, la importancia extraordinaria de la teoría y la especulación, con desdén por las realidades de la vida; allá, igual grado de importancia de la realidad observable y comprensible de la vida humana. Un sistema era ultraterrenal, el otro de este mundo; uno era el reverso del otro. Uno trabajaba en base a una norma, principio o patrón dados, aspirando a la unidad y aun a la uniformidad; el otro partía de la diversidad de formas y de las divergencias y aspiraba modestamente a la particularidad, repudiando la universalidad de las normas y principios deducibles de las variaciones.

Sin embargo, sería completamente erróneo pretender que el concepto de naturaleza adquirió importancia en el siglo XIII a través de la influencia aristotélica. Naturaleza y ley natural eran conceptos con los cuales estaban perfectamente familiarizados desde mucho antes los filósofos, teólogos, juristas y escritores. Pero sucedía que para ellos la naturaleza y, por consiguiente, la ley natural constituían teoremas especulativos —insistiremos más en esto cuando veamos brevemente las concepciones de derecho natural anteriores al siglo XIII— que en sí no eran más que meras partes del todo constituido por la cosmología cristocéntrica. De modo que a través de la influencia de Aristóteles tanto la naturaleza como el derecho natural vinieron a ser concebidos de manera diferente: en vez de ser teoremas especulativos, elementos de una totalidad más amplia, se convirtieron en la base misma del edificio. Se consideraba a la naturaleza dentro de una construcción empírica y se excluía su fundamentación sobre premisas *a priori*. Se trataba del reconocimiento espontáneo del valor de la natura-

leza y de la realidad, característico del pensamiento aristotélico. Al ser una premisa del pensamiento, la naturaleza es también determinante de la subsecuente cadena de pensamientos y llega a convertirse en importante principio, si no en el principal, del cual pueden derivarse otros elementos. En suma, la naturaleza era ahora un concepto físico empírico, y no de especulación teórica. No se trataba de un simple cambio de acento, sino de una reorientación.

Es indudable que los conceptos de naturaleza y ley natural eran familiares a los escritores antes del siglo XIII, pero cuando observamos las consideraciones que hacían acerca de ellos se ve claramente que no podían desprenderse de la intrincada trama y de los moldes dentro de los que tales conceptos habían hallado su residencia permanente. Bajo estos supuestos no podían desarrollarse ni el concepto de naturaleza ni el de derecho natural. Tampoco debe olvidarse que durante el período comprendido entre Isidoro de Sevilla a comienzos del siglo VII y los comienzos del XII no hubo discusiones importantes relacionadas con estos temas<sup>11</sup>. En los escritos de un Alcuino, de un Agoberto de Lyon, de un Paschasius Radbertus, de un Hincmar, etc., no hay señales de que hubiesen empleado estos conceptos como instrumentos para sus argumentaciones. La definición que del derecho natural da Isidoro es un testimonio de la influencia de los antiguos criterios: enlaza cuidadosamente el punto de vista de Ulpiano con algunas ideas estoicas<sup>12</sup>. Esta definición pudo muy bien haberse elaborado y desarrollado doctrinalmente, pero, ciertamente, no eran evidentes las posibilidades que encerraba. Una posición completamente madura ante el derecho natural —no ante la naturaleza— la encontramos en Graciano, en el que se observan plenamente los efectos del derecho natural dentro de la cosmología cristiana, con el mismo significado, en realidad, que el derecho divino.

*Jus naturale est quod in lege et evangelio continetur, quo quisque jubetur alii facere quod sibi vult fieri et prohibetur alii inferre quod sibi nolit fieri.*

De aquí se derivan dos consecuencias: primero, el derecho natural está contenido dentro del Antiguo y del Nuevo Testamento, y segundo, este derecho natural posee como norma de acción la «regla áurea»: no hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti. Aquí se ve claramente que como el derecho natural está contenido en la Biblia necesariamente tiene que concebirse teocéntricamente y, en consecuencia, se halla en la mayor proximidad al derecho divino. Desde la posición de Graciano era perfectamente legítimo decir que este derecho natural «coepit ab exordio rationalis creaturae», ya que en el mismo momento en que Dios creó al hombre le dio la ley de la naturaleza: el libro del Génesis es una prueba más que suficiente. La creación del hombre era un acto divino y no tenía nada que ver con la naturaleza misma. Era la consecuencia de un plan preconcebido y de una inteligencia divina<sup>13</sup>. En esencia, esta posición era esencialmente

a-humana, pero sería de extrañarse que Graciano hubiera llegado a otra conclusión. Por otra parte, la aplicación social de la norma reguladora contenida en la «regla áurea» se presta a numerosas dudas: con ello se introducía —o al menos se podía introducir— un elemento completamente subjetivo, el mismo que la naturaleza objetiva de la ley estaba llamada a superar. Tal «regla áurea», en cierto modo, constituía un llamamiento al interés propio y al egoísmo, porque su base era completamente subjetiva, pero, en el mejor caso, se trataba de una fórmula ideal sobre la que no era posible un desarrollo posterior. Pero como se sostenía que el derecho natural así concebido era la base de las relaciones humanas, el derecho eclesiástico se adaptaba «naturalmente» a él: tanto el derecho natural como el eclesiástico eran emanaciones de la voluntad divina<sup>14</sup>. El hombre era una imagen natural de Dios y la gracia divina reestablecía la participación del hombre en la divinidad<sup>15</sup>.

La concepción del derecho natural tal como la presentaba Graciano (y muchos otros, inclusive Pedro Lombardo)<sup>16</sup> es, en esencia, un limpio resumen de las afirmaciones de San Agustín. Ningún término viene con tanta facilidad a la pluma como el de naturaleza, y aún así, cuando San Agustín se refiere a ella, el significado que le atribuye es distinto al que generalmente se ha atribuido a esta palabra. Sus concepciones, además, están en la más estrecha relación con la idea de creación. El concepto agustiniano de naturaleza es, efectivamente, lo contrario de lo que generalmente se acepta. Según él, naturaleza significa un estado original e incontaminado que una cosa posee debido a su creación divina. Cualquier mal (*vitium*) que pueda sobrevenir a una cosa va, por tanto, en detrimento de su propia naturaleza y, en consecuencia, contra ella<sup>17</sup>. El estado natural original del hombre era el de inocencia, en el cual no conocía ni el mal ni la muerte. Esta última no tiene nada que ver con la naturaleza, y más bien, por el contrario, en virtud de los efectos del pecado, está en oposición a la *lex naturae*<sup>18</sup>. La naturaleza del hombre la constituye ese estado de inocencia que poseía antes de la Caída, la cual ha viciado la verdadera naturaleza del hombre. El hombre se degeneró, su naturaleza se desvió del recto camino, casi llegó a destruirse. La auténtica naturaleza humana es la perfección, ya que fue creada por Dios mismo. Por consiguiente, ella no puede ser aprehendida directamente del hombre tal como este es o parece ser ante nosotros: por el contrario, lo que parece «natural» en el hombre, es decir, su crecimiento, decadencia, muerte, pasiones, codicia, etc., está contra su naturaleza si se le considera desde el *ordo rerum* divino. Desde este punto de vista, lo verdaderamente natural en el hombre es innatural. Solo la gracia puede restaurar la verdadera naturaleza del hombre y ella solo puede alcanzarse por la mediación de Cristo. Entonces no habrá muerte ni miseria, ni pecado ni mal. Lo que dentro del mundo es considerado como natural, para el orden divino no es más que la desviación y el apartamiento del bien divinamente ordenado, que es el auténticamente natural. Sobre estos supuestos, se comprende fácilmente la tesis agustiniana de la igualdad de todos los hombres: comunidad de propiedades, amor fraternal, etc.: todos estos son atributos

del derecho natural, el cual pertenece a la propia naturaleza del hombre (en sentido agustiniano). Y dado que al hombre natural se le ha otorgado la razón, la ley natural eterna es la *ratio divina*<sup>19</sup>.

Así, pues, las maneras y formas, con todas las variantes posibles con que el derecho natural aparecía en los escritores del siglo XIII, tienen sus raíces en las especulaciones agustinianas relacionadas con la naturaleza del hombre. Ello explica la yuxtaposición de la ley divina y la ley natural, junto con la consideración de que esta última estaba contenida en la Biblia, así como también las interminables discusiones acerca de las posibles excepciones a la ley natural. La razón nos dice que sobre esta base bien poco se podía progresar en ningún sentido: el concepto de naturaleza humana es puramente especulativo y no se parece casi en nada a lo que corrientemente conocemos como leyes de la naturaleza: en San Agustín la «naturaleza» es el postulado de un ideal intencionalmente divorciado de la «realidad natural», la cual aparece como innatural dentro del esquema de su pensamiento. En resumen, para él la naturaleza es un concepto teórico que, separado del mundo de la vida cotidiana<sup>20</sup>, era incapaz de servir como instrumento con el que pueda operarse en el plano de las relaciones humanas. Si bien, desde el punto de vista teológico, pudo muy bien haber sido fecundo, desde el punto de vista del gobierno de los hombres, no era de ninguna utilidad.

En este sentido, el progreso solo podía venir del cambio del significado que se atribuía a la naturaleza. En el derecho romano existían insinuaciones definidas hacia un concepto diferente de naturaleza: «*jus naturale est quod natura docuit omnia animalia*»: este derecho natural no es exclusivo del género humano, sino que se refiere a todo el mundo animal, y de allí partió Ulpiano para demostrar etimológicamente que «natura» se deriva de «nasci». Estamos así frente a unos indicios muy definidos en relación con el proceso evolutivo del concepto de naturaleza, el cual, comprendido desde esta perspectiva, no puede encuadrarse dentro de la estática concepción agustiniana. Además, pareciera como si esta nueva concepción de naturaleza pudiera adaptarse mejor al razonamiento humano, «normal», que la idea pura de naturaleza de origen agustiniano. Existen pruebas para afirmar que este pensamiento espontáneo, no-teológico, fue obteniendo cada vez más importancia a medida que avanzaba el siglo XIII<sup>21</sup>. Es significativo el hecho de que uno de los maestros de París, Guillermo de Auxerre, miembro de una comisión que se nombró en 1231 para ocuparse de los escritos de Aristóteles, no deja lugar a dudas acerca de la influencia teórica del concepto aristotélico evolucionista de naturaleza.

Esto no quiere decir que Guillermo de Auxerre aparezca como un revolucionario, pero lo cierto es que en sus trabajos no solo hay una confrontación constante de Agustín con Aristóteles, sino también una concepción de la naturaleza que, a pesar de que todavía no se ha desligado del concepto tradicional, presenta aspectos que podrían corresponder a una interpretación más realista<sup>22</sup>. Parece como si Guillermo de Auxerre trabajara con dos concepciones de naturaleza. Junto a la idea agustiniana del *status*

de inocencia previo a la Caída encontramos la concepción empírica del ser esencial del hombre mismo.

*Dicimus quod naturaliter generatur peccatum in anima pueri, non de natura secundum primam institutionem, sed de naturali, id est, de corruptione, quae inolevit pro natura*<sup>23</sup>.

Este punto de vista, tan cuidadosamente expuesto, no está muy lejos de la última concepción de que el hombre, en su ser real y visible<sup>24</sup>, es la medida de todas las cosas. Lo que es más, si bien el concepto especulativo de San Agustín con respecto a la naturaleza no puede dejar y no deja lugar a nada sobrenatural o supernatural, en la concepción de Guillermo de Auxerre pareciera que no estuviéramos tan lejos de la distinción entre lo natural y lo sobrenatural. Cuando este escritor hace la distinción del sentido amplio y el sentido estricto dentro del derecho natural, no hace más que aplicar este criterio empírico y realista. Para el primero, se acoge a la fórmula de Ulpiano, la cual no puede servir de medida a ningún juicio (moral)<sup>25</sup>, en tanto que para el segundo

*dicitur jus naturale, quod naturalis ratio sine omni deliberatione aut sine magna dictat esse faciendum*<sup>26</sup>.

Esto constituye una notable desviación del pensamiento generalmente aceptado: por un lado, tenemos lo que podría llamarse leyes físicas —como, por ejemplo, la ley de gravedad, las leyes de la velocidad, la ley de la composición química, los efectos del calor, etc.—, incapaces de constituir ninguna norma de conducta social, dado que no implican ningún «deber», y por otro, tenemos a la razón natural que impulsa hacia ciertas acciones «con poca o ninguna deliberación». Esta razón natural, según nuestro autor, parece ser la capacidad racional natural del hombre en cuanto tal. Constituye una cualidad innata que lo capacita para realizar la voluntad de la naturaleza o la voluntad de los mandatos divinos. Tenemos, además, otra desviación de la concepción tradicional acerca de la naturaleza en el hecho de que la Caída no produjo la corrupción completa del hombre, sino solamente la pérdida de algunas de sus cualidades originales. Este pensamiento había sido ya esbozado con alguna extensión por Pedro Lombardo, pero ahora se lo utiliza para establecer la existencia de los residuos de la auténtica naturaleza en el hombre caído:

*Fuit vero [homo primus] vulneratus in aliquibus naturalibus propter peccatum suum... eodem modo non fuit spoliatus omnibus gratuitis*<sup>27</sup>.

Los dones naturales habían sido dañados y deteriorados, pero no se habían perdido del todo; algunos de los *gratuita*, tales como la inmortalidad o la liberación del sufrimiento, etc., se han perdido totalmente. Pero, a pesar

de la Caída, el hombre todavía conserva algunas capacidades naturales, no obstante que la eficacia de ellas pueda haberse debilitado. En suma, Guillermo de Auxerre puede ser considerado como el enlace entre las antiguas y las nuevas perspectivas<sup>28</sup>, hasta el punto de que las concepciones empíricas y las especulativas acerca de la naturaleza todavía se las arreglan para convivir, a pesar de que esa coexistencia no resulte muy cómoda.

Muchas veces se ha insistido en el hecho de que la doctrina de Tomás de Aquino contiene numerosos aspectos que no es fácil reconciliar mutuamente. Pero cualesquiera sean los defectos de su sistema de pensamiento, no cabe duda legítima posible acerca de su alcance, flexibilidad, adaptación y elasticidad. El desarrollo magistral dado a las concepciones de Aristóteles brinda a los principios tomistas su carácter tan particular, especialmente en lo que se refiere a nuestro tema. Indudablemente, y sin la más mínima intención de subestimar a ninguno de sus contemporáneos, hay que afirmar que Tomás fue el único escritor que no solo comprendió perfectamente al filósofo, sino que además, y precisamente por ello, percibió las potencialidades que encerraba su doctrina<sup>29</sup>. Hacer que Aristóteles fuera aceptado dentro de la cosmología cristiana pudo haber parecido a los profanos del tiempo una tarea poco menos que imposible, pero en virtud de una penetración nunca vista hasta entonces dentro de los pensamientos aristotélico y cristiano, así como del despliegue de todas las potencialidades que le brindaba el método escolástico dialéctico, Tomás fue capaz, indudablemente, de llevarla a cabo. Se trata de una tarea de la cual hay pocos paralelos en la historia del pensamiento.

Tomás se propuso crear una síntesis, delicada y en cierto sentido frágil, es cierto, de elementos irreconciliables y dispares —cristianos, estoicos, neoplatónicos, aristotélicos—, pero que privaba al aristotelismo de ingredientes que, desde el punto de vista teocrático, podían correctamente considerarse como dañinos. La consecuencia de las enseñanzas de Tomás se tradujo en el hecho de que en lo sucesivo se aceptaría completamente a Aristóteles como parte del instrumental intelectual contemporáneo: podía considerárselo dentro de los patrones cristianos y, no sin razón, puede calificarse al tomismo como aristotelismo cristiano<sup>30</sup>. De aquí en adelante, la importancia de Aristóteles, la influencia que iba a ejercer su naturalismo, trajeron como consecuencia una auténtica reorientación, a la vez que contribuyeron a conformar ese mundo que, en parte, es el mismo nuestro. Quizá pueda compararse la influencia aristotélica de la Baja Edad Media con la que produjeron (más tarde) un Galileo o un Newton, aunque, indudablemente, los puntos de relación entre estos dos y el aristotelismo son, ciertamente, tan débiles que resaltan a primera vista. La insistencia en la naturaleza, en los fenómenos naturales, en las leyes naturales, en suma, en todo cuanto a falta de un término mejor puede encuadrarse dentro del naturalismo, es consecuencia de la influencia de Aristóteles, asequible no solo en una traducción adecuada, sino también en una doctrina que lo hacía aparecer encuadrado dentro de la cosmología cristiana.

El aspecto más notable del sistema tomista lo constituye quizá la insis-



tencia en el concepto de naturaleza, no en el sentido agustiniano especulativo, sino en el aristotélico de realidad física o ser actual<sup>31</sup>. El centro de atención para Aristóteles lo constituía el concepto ontológico evolucionista de naturaleza, y dentro del sistema tomista no variaba este criterio. A menudo Tomás se refiere al principio genético en la naturaleza, ya que

*nomen naturae a nascendo est dictum vel sumptum, unde primo est impositum hoc nomen ad significandum generationem viventium, quae nativitas vel pullulatio dicitur, ut dicatur natura quasi nascitura*<sup>32</sup>.

También hace referencia al principio del movimiento dentro de los cuerpos naturales:

*Derivatam est nomen naturae ad significandum quodlibet principium intrinsecum motus, secundum quod Philosophus dicit, quod natura est principium motus in eo, quod est per se, et non secundum accedens*<sup>33</sup>.

En otras palabras, el término naturaleza expresaba el principio de crecimiento y decadencia de cualquier cosa viva. El ejemplificar los fenómenos naturales haciendo referencia a las observaciones físicas también distingue radicalmente a Tomás de otros, como, por ejemplo, de Buenaventura.

El «nuevo mundo», cuyas puertas abrió este concepto ontológico de naturaleza, lleva a comprender por qué se convirtió este en instrumento de trabajo fundamental dentro del sistema tomista y por qué no solo se podía distinguir entre *secundum, contra, preter* y *supra naturam*, sino, además, dividir y calificar el concepto mismo. Lo natural es lo que se realiza según las inclinaciones de la naturaleza misma o «quod per se inest rei»<sup>34</sup>. La aplicación de estos criterios a los principios de la sociedad es de particular importancia para el objeto que aquí nos ocupa. El concepto omnicompreensivo de naturaleza iba a imponer su sello, peculiarmente característico, a la teoría de la sociedad humana: sólo en virtud del carácter de este concepto (aristotélico) de naturaleza era posible convertirlo en instrumento dentro del campo del pensamiento social. Tomás adopta totalmente la teología aristotélica con respecto a la naturaleza, junto con la consideración del Estado como producto de ella. Indudablemente, perfecciona la definición de hombre que da Aristóteles, al que califica como *animal politicum et sociale*<sup>35</sup>.

El hombre es un animal y, en consecuencia, comparte con los demás animales sus cualidades y predisposiciones naturales. No se refiere aquí Tomás al cristiano, sino al hombre en general. Ya el *homo* y el *Christianus* no se identifican, pues conceptualmente son dos cosas diferentes. Interesa el hombre precisamente porque es natural. El ser natural del hombre es su característica, y por esta razón es un miembro cabal de la sociedad humana. El hombre —por su ser natural— surge así del olvido en que había estado

recluido durante tanto tiempo, y nada ilustra más claramente este hecho que la concepción tomista —no del todo original— de *humanitas*<sup>36</sup>, es decir, del ser y naturaleza esencial del hombre mismo. En efecto, Tomás no veía dicotomía alguna entre el hombre y el cristiano: reconciliaba a ambos —aquí puede observarse su agudeza— infundiendo elementos divinos dentro de la ley natural. Como Dios es el *summus regens*, el *conditor* o *auctor naturae*, la «impresión que nos causa la luz divina» opera mediante la *lex naturalis inserta (nobis)*, lo cual capacita al hombre para entrar en posesión de los *principia naturalia* de su acción. Pero lo que interesa señalar es que tal naturaleza (humana) funciona en virtud de sus propias leyes a través del empleo de las capacidades racionales del hombre. Para decirlo con otras palabras: el razonamiento humano natural sigue todos los principios fijados por la misma naturaleza. El hombre, por ser animal racional, participa de todos los atributos de la naturaleza y participa de ellos porque le ha sido concedida una razón natural.

En consecuencia, el hombre posee sus propias facultades críticas naturales; tiene su propia *virtus*; sobre todo, participa de las leyes de la naturaleza en la máxima extensión posible porque es capaz de conocerlas a través de sus facultades racionales. La *lex naturalis* no es más que la *inclinatio naturalis*<sup>37</sup> o como dice Tomás:

*Ad legem naturae pertinent id, ad quod homo secundum naturam suam inclinatur*<sup>38</sup>.

Debido a que el hombre posee la facultad de conocerse a sí mismo puede llevar a cabo el fin natural de su existencia. El hombre ha adquirido su propio *status*. Su *humanitas* consiste precisamente en que se halla en capacidad de reconocer racionalmente los *principia naturalia* y, por tanto, además, la justicia natural que la misma naturaleza ha implantado en la mente humana<sup>39</sup>. Según Tomás, la razón natural funciona independientemente de cualquier revelación o gracia y se halla aparte de la *ratio fide informata*. Todo esto es, en sustancia, consecuencia de una «teología natural» entendida correctamente, que evidentemente se relaciona con la explicación de los fenómenos naturales, consecuencia de la creación divina. El hombre constituye parte de estos. Es patente el abismo entre este pensamiento y la tradición anterior.

Tomás considera que el hombre puede ser considerado desde dos puntos de vista: el natural y el sobrenatural. Dentro de este último la gracia es de importancia suprema. Pero para el funcionamiento de la naturaleza no hace falta ninguna gracia, porque ella sigue sus propias leyes, que no tienen nada que ver con aquella. Esta primera dicotomía entre naturaleza y gracia da origen a una jerarquía del *ordo rerum*. En tanto que anteriormente los efectos milagrosos de la gracia —especialmente a través del bautismo— servían para distinguir al *homo animalis*, para convertirlo en un ser de un orden completamente diferente y llevarlo a ser una «nueva criatura», ahora Tomás no solo puede afirmar que la gracia no destruye la naturaleza, sino



que además insiste en que al superponerse a esta la perfecciona. *Gratia non tollit naturam, sed perficit*. La función de la gracia es, por así decirlo, complementaria: termina un desarrollo que había comenzado sin su intervención y de manera totalmente independiente. Así la conclusión única e inmediata consiste en que deben existir principios diferentes tanto para el orden de cosas natural como para el sobrenatural, y Tomás establece con toda la claridad deseable, que indudablemente hay, un *duplex ordo in rebus*<sup>40</sup>, con lo que adquiere importancia capital el principio de la doble ordenación.

La naturaleza en sí misma, lo natural como tal, ha adquirido un propio *status*, y lo mismo ha sucedido con el hombre. La naturaleza se perfecciona por medio de la gracia y no está en oposición a ella. El *aut-aut* anterior ha venido a convertirse en un *et-et* más realista y flexible. El dualismo de lo natural y lo sobrenatural puede además observarse en un plano diferente: ahora la filosofía (moral y natural, es lo mismo) podía ser considerada como una rama independiente del conocimiento, ya no ocupaba la posición de *ancilla* de la teología; además era posible ver los principios tomistas en acción hasta en asuntos relacionados con ciertas ramificaciones de las doctrinas, como era el caso de las virtudes. Tradicionalmente (desde Macrobio) se había dividido a las virtudes en dos grupos: las cuatro morales (a veces llamadas también políticas) —prudencia, justicia, fortaleza y templanza, y las tres teologales —fe, esperanza y caridad—. Ahora bien, según la doctrina tradicional, las cuatro virtudes cardinales por sí solas no tenían ninguna existencia o validez: desde el punto de vista cristiano, las acciones basadas en ellas eran indiferentes; después de todo los paganos también podían actuar en el sentido prescrito por ellas. De modo que para que una acción tuviera valor tenía que estar inspirada por una de las virtudes teologales. Esta doctrina tradicional se explica completamente, por supuesto, por el predominio del pensamiento agustiniano y neoplatónico. Así, fue Tomás quien, completamente de acuerdo con su fundamental concepción del mundo, corrigió la relación entre las virtudes. Para él, las acciones que acaecen en base a una de las cuatro virtudes cardinales no son indiferentes, sino que poseen valor en sí mismas; serán meritorias si se inspiran en la gracia.

*Actus virtutis politicae non est indifferens, sed est de se bonus, et si sit gratia informatus, erit meritorius*<sup>41</sup>.

Hemos dicho que el principio de la doble ordenación constituye un instrumento de trabajo dentro del pensamiento tomista. Lo natural, la *natura rerum*, persigue objetivos que le son afines, e igual sucede con lo sobrenatural. El *point d'appui* tomista conduce a una distinción más llena de sentido: dentro de lo natural cabe al menos una distinción más, y es la que se refiere al buen hombre y al buen ciudadano. En nuestro esbozo del pensamiento de Aristóteles dirigimos nuestra atención en este sentido, y no debe sorprendernos el hecho de que Tomás hubiera adoptado plenamente esta distinción, cuyos supuestos subyacentes implican la existencia de dos

juegos de normas diferentes a ser aplicados, por una parte, al buen hombre y, por otra, al buen ciudadano.

*Contingit igitur aliquem esse bonum civem qui tamen non habet virtutem secundum quam aliquis est bonus vir... ex hoc sequitur, quod non sit una virtus boni civis et boni viri*<sup>42</sup>.

Estas consideraciones nos capacitan para comprender mejor los principios de gobierno postulados por Tomás. En su esencia, no son más que una aplicación de los conceptos de naturaleza y de los teoremas aristotélicos dentro de un sistema de pensamiento teocéntrico. Y, por supuesto, no es por pura coincidencia que haya sido Tomás quien nos ofreciera lo que correctamente se ha llamado la primera exposición de una teoría del Estado. Como hemos visto, las concepciones anteriores acerca de la naturaleza y, por consiguiente, de la ley natural no se prestaban a ninguna aplicación en el campo de las relaciones sociales humanas. Pero, de hecho, el propio carácter de las premisas aristotélicas naturalistas condujo a que las mismas se aplicasen al problema del gobierno humano, que en sí tenía un origen humano —no divino—. O, mejor dicho, las premisas aristotélicas naturales engendraron su propia integración dentro de la cosmología cristiana, ya que, como decía Tomás frecuentemente, *Deus est auctor, conditor naturae*. La comunidad organizada, la sociedad humana y el Estado venían a existir debido a la eficacia de los institutos naturales del hombre: «*Per instinctum naturae inditum a summo regente, qui est auctor naturae*»<sup>43</sup>. En su comentario sobre la *Política*, Tomás labra con claridad envidiable la tesis ascendente del gobierno y del derecho partiendo de la familia a la aldea, a las ciudades y comunidades superiores hasta su culminación en el Estado. Sobre la base de la teleología de los fenómenos naturales el Estado, siendo un producto de la naturaleza, sigue las leyes naturales. El Estado realiza en la mayor extensión posible la operación del razonamiento humano natural: la «*naturalis ratio suadet*», esta asociación humana, la que, en consecuencia, es producto de la ley natural. Para el funcionamiento del Estado no se necesita ningún elemento sobrenatural o divino; esta sociedad natural humana, el Estado, es uno de los productos de la *naturale iudicativum humanae rationis*<sup>44</sup>, y como en la naturaleza nada queda imperfecto, el Estado viene a ser una comunidad perfecta<sup>45</sup>, más aún, una *communitas perfectissima*<sup>46</sup>.

No necesitamos insistir más en la simplicidad, atractivo e indudable claridad de este razonamiento natural relativo a la *societas humana*, el Estado. El Estado se mantiene unido por los lazos que la misma naturaleza ha creado, y cualesquiera sean las leyes creadas por él, tienen que derivarse de la ley natural. La ley positiva se deriva de la ley natural:

*Lex humanitas posita intantum habet de ratione legis in quantum derivatur a lege naturali*<sup>47</sup>,

y

*Jus positivum nihil aliud est quam determinatio juris naturalis.*

Esta posición se explica fácilmente: como el propio Estado es un producto de la naturaleza, sus leyes deben serlo también; son los canales por medio de los cuales la ley natural llega a expresarse articuladamente. Por el contrario, la ley divina no tiene nada que ver con la ley humana (positiva) porque esta se origina en la razón natural:

*Jus divinum quod est ex gratia non tollit jus humanum, quod est ex naturali ratione* <sup>48</sup>.

Por tanto, el Estado no tiene ninguna relación con otro elemento que no sea la naturaleza misma. Pero, por otra parte, debemos recordar, primero: que no se origina en ningún pacto humano; no ha sido creado artificialmente, y ni en sus orígenes ni en su funcionamiento actual tiene nada que ver con el papado o con cualquier otro organismo eclesiástico. Segundo: el Estado se orienta hacia objetivos derivados de su esencia natural, con lo que la teología de la naturaleza encuentra su realización plena, «ya que sostenemos, con el filósofo, que la naturaleza de una cosa es su fin». Ese fin u objetivo del Estado es su bienestar (*bene vivere*), su autosuficiencia, su independencia <sup>49</sup>, ya que solo con esta orientación puede obtenerse la «felicidad» del Estado y, por supuesto, de sus ciudadanos. En suma, el Estado es autónomo, independiente. Tercero —y quizá lo más importante—: el Estado constituye una asociación humana; no se trata de una cosa abstracta (todavía), sino de una realidad viviente, de un ser en su propio derecho, con sus propias leyes, fines, propósitos y órganos. Por tanto, no puede sorprendernos que el concepto de nación sea también un instrumento de trabajo dentro del sistema tomista: existen las *nationes hominum* <sup>50</sup> y el derecho eclesiástico de ritos «per diversas *nationes* diffunditur» <sup>51</sup>. *Natio*, igual que naturaleza, sostiene Tomás, se deriva etimológicamente de *nasci*, y es desde este momento cuando el concepto comienza a adquirir un significado preciso. Se trata de un concepto que con el correr del tiempo llegará a expresar la identidad natural de un pueblo que, en base a su común ascendencia, lengua, instituciones, etc., constituye o aspira a constituir una unidad natural.

Lo importante es que —al menos teóricamente— ha nacido un cuerpo político humano en el estricto sentido del vocablo. Se trata de una comunidad de hombres que es consecuencia del funcionamiento del instinto natural. La «*civitas est nonnisi congregatio hominum*» <sup>52</sup>. Es una asociación humana de la que nunca habíamos oído hablar en las discusiones teóricas anteriores. Sin duda, este Estado es un *corpus politicum et morale*. No ha sido ni fundado, ni instituido ni creado: ha surgido en virtud del instituto natural de los hombres para convivir. No existe ningún peligro de exagerar la importancia de esta consideración realista de Tomás. Los organismos que existían anteriormente —*corpora*, asociaciones, comunidades, uniones, etcétera—, de una manera o de otra, constituían entidades jurídicas que, como tales, existían porque debían su origen a haber sido instituidas por medio de un acto deliberado e intencional. El ejemplo más patente era la

Iglesia misma, como organismo que debía su fundación a una declaración especial. Pero en el caso de la conformación del cuerpo político humano nos encontramos con una *civitas* que debe su existencia a la propia obra de la naturaleza, dotada de sus propias leyes y operaciones inherentes.

Al ser un fenómeno natural, el Estado constituye esa unión de hombres en la que residen los instrumentos de la razón humana natural <sup>53</sup>, y a la ciencia que trata de estos fenómenos naturales humanos, Tomás la llama *scientia politica*, la cual, a su vez, sigue las normas y criterios del objeto que estudia. No es más que la aplicación de la razón «ad particulare operabile» <sup>54</sup>, pero se trata de una razón orientada por la experiencia, la cual es particularmente notable «en las cosas naturales», así como —añade— «en las cosas morales» <sup>55</sup>. En consecuencia, la ciencia política es una ciencia eminentemente práctica: es *sui ipsius directiva*, por lo que es la principal de todas las ciencias prácticas <sup>56</sup>: la insistencia de Tomás en este carácter de la ciencia política está, por supuesto, llena del espíritu aristotélico, pero sobre todo del punto de vista naturalista. Dentro de este esquema lo que cuenta es la experiencia, pero experiencia humana; lo que importa es la observación, pero observación de los elementos humanos naturales. En resumidas cuentas, no es el elemento especulativo sino la realidad la que da el tono.

La división del intelecto humano en práctico y especulativo no es más que el reflejo de la distinción entre lo natural y lo sobrenatural. Tampoco aquí pueden exagerarse los avances hechos por Tomás en este campo. Cualesquiera que hayan sido los méritos de la concepción cristocéntrica, es indudable que el carácter práctico no era uno de sus fuertes. La base natural y aristotélica, junto con cierto sentido de la realidad, capacitaron a Tomás para dar vida a la ciencia política tal como esta vino a ser entendida, y al mismo tiempo a darle su carácter de ciencia práctica, ya que tal ciencia política es parte de las *humanae scientiae*, las cuales «sunt de rebus a hominibus factis», y, por lo tanto, «*practicae sive operativae secundum imitationem naturae*» <sup>57</sup>. La ciencia política imita a la naturaleza, porque es racional. Este tipo de pensamiento realista es lo que permite que Tomás diga que, a pesar de que el derecho positivo es la expresión del derecho natural, no obstante varía según el tiempo y las condiciones humanas:

*Lex recte mutari potest propter mutationem conditionum hominum, quibus secundum diversas eorum condiciones diversa expediunt* <sup>58</sup>.

Tan pronto como nació la ciencia política, se manifestó su carácter práctico.

Además, como las condiciones humanas varían según el lugar y el tiempo, deben variar también las leyes reguladoras de esas condiciones. Por tanto, la ley humana es variable: no tiene ninguna de las características inmutables que se atribuyen a la ley natural. Como las condiciones humanas cambian, exigen leyes diversas que deben ser especialmente elaboradas: el término «*jus positivum*» muestra claramente el significado que conlleva,

es decir, que la ley es resultado de la voluntad o el poder humanos (*humana potentia* o *voluntas*) que la instituye para regular a la sociedad humana natural, es decir, al Estado. Después de todo, el fin u objetivo de la ley humana es la *utilitas hominum*<sup>59</sup>. La expresión «*ius positivum*», cualquiera que haya sido su origen (y de otros conceptos afines tales como «*legem ponere*», etc.), sirve para designar concretamente la fundación humana deliberada de una sociedad dada. Las conclusiones son evidentes: la ley del Estado, la ley positiva —en contraste con la ley eclesiástica de validez universal— varía según las exigencias humanas<sup>60</sup>. Con estas afirmaciones acerca de la variabilidad de la ley humana, el mismo Tomás estimuló también considerablemente —a pesar de que no lo afirmaba expresamente— la concepción ascendente del gobierno y del derecho, en especial si se considera debidamente su concepción acerca del *regimen politicum* (en contraste con el *regimen regale*). Por otra parte, la ley papal relativa a la Iglesia como *corpus mysticum* posee validez universal precisamente porque las condiciones naturales de los hombres no cuentan para nada en este particular. Tal consideración de la ley humana positiva se corresponde perfectamente con la consideración tomista de la ley como *regula et mensura* de las acciones humanas en sociedad.

Los detalles del pensamiento político de Tomás han sido tratados con bastante frecuencia. Aquí no tenemos necesidad de hacerlo una vez más. Baste decir que, debido a la nueva interpretación de Aristóteles, la atención vino a centrarse en un punto de vista dualista, puesto que ahora parecía existir un organismo natural, el Estado, junto a uno sobrenatural: la Iglesia fundada por Cristo. Ambos no están separados ni divididos en el pensamiento tomista, pero constituyen esferas diferentes cada una regida por sus propias leyes. En efecto, cada vez se veía más a la Iglesia como el *corpus mysticum*, en tanto que el Estado natural complemento de ella era el *corpus politicum et morale*. Además, con el *homo* como punto de referencia, se abrieron nuevas perspectivas hasta entonces desconocidas. Anteriormente no se había prestado atención al hombre, animal racional dotado de todas las facultades características del mundo animal, pero ahora se lo rescataba del olvido y se lo convertía en fenómeno inteligible dentro del universo creado. Tal hombre era el que iba a entrar en el horizonte de los pensadores y escritores, lo que conllevaba la insistencia en lo práctico, en lo posible, en lo probable; en otras palabras, en lo natural afín a la naturaleza humana. La atención humana vino a centrarse una vez más en lo asequible, en el hombre mismo, en su ser natural. El cielo dejó de ser el centro exclusivo: este mundo aspiraba a compartir, tanto como el otro, la atención del hombre.

El cristiano estaba ahora en un plano completamente diferente. Por ser tal, era miembro del *corpus mysticum* y, en consecuencia, se regía por las leyes sobrenaturales inherentes a este *corpus*. Es verdad que Tomás había logrado la reconciliación —si bien basado en una síntesis muy artificiosa— entre el *homo* y el *christianus*, pero precisamente debido a que se trataba de una reunión de elementos dispares, había implícitos gérme-

nes que desde el punto de vista teocrático podían considerarse potencialmente peligrosos. ¿No podían romperse los lazos entre Dios y la naturaleza? ¿No era posible sostener que había una ley natural válida en virtud de su propia razonabilidad, completamente independiente de su supuesto divino? ¿La razón humana no podía, por sí sola, dar nacimiento a una ley natural y a una explicación de los fenómenos naturales haciendo caso omiso, cuando no contradiciendo la ley divina?<sup>61</sup>

El *civis* es el complemento del hombre en sociedad. Lo que el hombre es desde el punto de vista individual, lo es el ciudadano desde el punto de vista colectivo. Aquí también es clara la diferencia entre *civis* y *christianus*. Independientemente de esto, la negación del principio de totalidad expresada en la distinción entre el hombre bueno y el buen ciudadano constituye un paso de mayor importancia en el camino hacia una nueva orientación. Las normas por las que se rige el uno no son necesariamente las del otro. El hombre político, es decir, el ciudadano, responde a una definición diferente a la del simple hombre. Pero una vez dado este paso se abrieron algo más que meras posibilidades de extender la división en cuestión: podía ciertamente preverse el carácter fecundo del principio de división. Pero lo fundamental para esta división era que el hombre pudiera ser considerado bajo diferentes aspectos: además del hombre (en sentido ético) existía el hombre político (ciudadano), así como también, en un horizonte no muy lejano, aparecerían el religioso, el económico, junto con otras normas o postulados capaces de orientar la actividad del individuo. En otras palabras, se negaba tanto la totalidad del hombre como la del cristiano. Comienza a percibirse el espectro de la atomización y la separación de las actividades del hombre, y con ello la sujeción de este a diferentes juegos de normas.

Tomás considera elemento esencial de su doctrina la dependencia del hombre del Estado en la medida en que lleva a cabo la realización de sus potencialidades en sociedad, aun en las que pudiéramos llamar cuestiones «morales». El «buen vivir» —*bene vivere*— en relación tanto con lo corporal como con lo incorporeal está condicionado por el Estado, lo que constituye, sin duda, una consideración realista de las cosas, pero llenas, además, de insospechadas consecuencias. Es indudable que el pensamiento de Tomás acerca de la extensión de cualquier autoridad, inclusive la secular respecto «*non tantum temporaliter, sed etiam spiritualiter propter conscientiam*», constituye un testimonio de su habilidad para aplicar los principios naturalistas y teocéntricos<sup>62</sup>. Como el hombre es el *optimum animalium*, siguiendo sus inclinaciones naturales, puede alcanzar tal situación solo dentro de la sociedad natural, es decir, dentro del Estado. En la disposición ordenada del Estado, la ciencia política es *gubernativa*<sup>63</sup>.

El punto de referencia de esta ciencia política era la convivencia real de la «multitud de hombres» con sus organizaciones y mecanismos, todo lo cual existía con el fin de alcanzar el objetivo del «buen vivir». Pero en ningún caso se trata aquí de una tarea especulativa —es decir, relacionada con la búsqueda de la verdad—, sino eminentemente práctica, re-

lacionada con las actividades que el hombre lleva a cabo dentro de la sociedad, con las funciones que el hombre realiza para obtener sus objetivos. La ciencia política, pues, es esencialmente *operativa*, y no simplemente *cognoscitiva*<sup>64</sup>. Se fundamenta en la razón humana, de la que el hombre ha sido naturalmente dotado, y de la cual se ha hecho el fundamento esencial de la ciencia política. Esto significa, además, la liberación y emancipación de la razón humana, si bien dentro de los términos de referencia de dicha ciencia política. Se trata, pues, de la consideración de la razón humana como autosuficiente —dentro de esta órbita— porque es natural.

Tomás no se contentó con introducir una nueva esfera de conocimientos, sino que además, sobre la misma base, acuñó el nuevo término de *regimen politicum*, cuyo pleno significado se observa cuando se lo compara con el *regimen regale*. Este último se caracteriza por la posesión de poder absoluto en manos del gobernante —*plenaria potestas*, como la llamaba Tomás—, es decir, de un gobernante que no está vinculado a las leyes; tal gobernante, por supuesto, no es otro que el rey medieval situado por encima de la ley, que, en consecuencia, no puede someterse a ella, y de la cual él mismo es origen. El *regimen politicum* es precisamente lo contrario:

*Politicum autem regimen est, quando ille qui praeest, habet potestatem coarctatam secundum aliquas leges civitatis*<sup>65</sup>.

El gobernante que, por así decirlo, está limitado por las leyes del Estado, tiene muy poco en común con el conocido rey teocrático<sup>66</sup>, y de este modo los escritos de Tomás contribuyeron, sin duda, grandemente a favor de la tesis ascendente de gobierno. En relación con la democracia, se refiere al *status popularis*<sup>67</sup>, y su definición no deja nada que desear; la democracia consiste en el poder del pueblo —*potestas populi*—, porque

*ex popularibus possunt eligi principes et ad populum pertinet electio principum*<sup>68</sup>.

Esta posición conduce necesariamente al concepto de representación, debido a que es el gobernante quien «personifica al pueblo»: *eius [scil, populi] personam gerit*<sup>69</sup>, y así podía sostenerse además que «lo que el gobernante de un Estado hace, se dice que lo hace el mismo Estado»<sup>70</sup>. La consideración tomista acerca de la capacidad legislativa del pueblo no difiere materialmente de la expresada en el siglo XIV<sup>71</sup>.

Resulta difícil comprender en el siglo XX la importancia y la repercusión producidas por las doctrinas tomistas en el siglo XIII. Tomás abrió nuevas perspectivas a sus contemporáneos —de entre los cuales algunos lo consideraron tan peligroso que se llegó hasta condenar solemnemente algunas de sus proposiciones doctrinales. Con una ingeniosa síntesis, de la cual resultaba un equilibrio igualmente ingenioso, aunque muy sutil, de-

mostró la tesis de que la naturaleza era una parte integral del orden divino: la naturaleza exigía su propio derecho; dentro de sus propios términos de referencia, la naturaleza era autónoma e independiente, y funcionaba sobre sus propias leyes, premisas y objetivos. Desde este punto de vista, el Estado era producto de ella, pero sin salirse del orden divino. A pesar de su simplicidad y atractivo, la concepción, en cierto modo primitiva, del gobernante laico creado por Dios para reprimir el pecado —consecuencia de la acción del demonio— condujo a la posición más realista, por su naturalidad, del *regimen* que se ocupa de la ordenación y conducción de una sociedad natural: la *civitas* o *civilitas*<sup>72</sup>. Por sus propias características, este régimen actualiza las inclinaciones naturales de aquellos que lo constituyen. El racionalismo natural da su carácter especial a la doctrina tomista: la razón humana está dotada de sus propias facultades para procurar el *bene vivere*. El pensamiento agustiniano anterior que imaginaba al gobernante laico como creado por Dios para un fin determinado, no podía gozar ya del consabido favor. Todo lo contrario: ahora el gobernante laico no era aquella criatura sobre la cual pesaban funciones negativas específicas (dentro de la concepción teocrática), y que por tanto era considerado exclusivamente dentro del plan divino de la salvación —de aquí la importancia extraordinaria del concepto del mal<sup>73</sup> con todas las consecuencias inherentes—, sino que, además, tenía que cumplir funciones muy positivas como son las de lograr la realización de las potencialidades naturales del Estado mismo. El Estado y, por supuesto, su gobierno habían adquirido un valor positivo.

Este dualismo, dado en los órdenes natural y supranatural —el Estado correspondía al primero, la Iglesia al segundo—, implicaba la necesidad de una reorientación del pensamiento. Ahora se contaba con la existencia de algo —al menos en teoría— en donde antes había habido un vacío. El punto de referencia no era ya lo divino operando a través de la intercesión de un vicario que distribuía el poder hacia abajo, sino lo divino operando a través de sí mismo en la naturaleza y en la revelación. Se trata de la contemplación de la obra divina desde la perspectiva más amplia posible, y no de la concepción de una ordenación divina apoyada en el único pilar de su fundación institucional. Ahora la fuente del poder no surgía solo de las palabras de Cristo a San Pedro: el poder reside naturalmente, además, en la comunidad natural de los hombres —cuyo conjunto es el pueblo mismo—, es decir, en el Estado. El Estado es la extensión natural de la unidad natural que es la familia<sup>74</sup>. ¿Cómo podría ser de otra manera, concebidas las cosas desde un punto de vista cristiano? Sin embargo, a pesar de eso, el sistema tomista podía aspirar también a ser considerado desde una perspectiva cósmica —en el estricto sentido del vocablo—, con lo cual sería aplicable a sociedades no cristianas. Si la divinidad constituía el punto de referencia en sus dos manifestaciones —naturaleza y revelación—<sup>75</sup>, la tesis descendente de gobierno, hasta entonces exclusiva, desde el punto de vista conceptual tenía que compartir su puesto con la tesis ascendente, en algunos aspectos. Concretamente: si el criterio naturalista

se convertía en punto central, entonces la significación práctica del papado dentro de este sistema de pensamiento podía reducirse considerablemente. Tomás no tuvo ni oportunidad ni deseo de llevar estos principios al terreno de la aplicación práctica. Sin embargo, legó a sus contemporáneos y a las generaciones posteriores un juego de principios que, precisamente debido a su flexibilidad y elasticidad, podían ser elaborados de manera que no siempre estuvieran en armonía con los propios objetivos del Doctor Angélico. Allí estaban las armas para iniciar un ataque a fondo a los principios descendientes. El naturalismo aristotélico se había hecho ahora perfectamente respetable. El éxito de una doctrina depende mucho de la receptividad y la fertilidad del terreno. A medida que avanzaba el siglo XIII, el carácter hierocrático papal de la concepción teocrática había suscitado la hostilidad de muchas esferas —hostilidad cuyo tono y contenido eran con seguridad bastante diferentes a las del siglo anterior—, a la vez que la concepción ascendente de gobierno encontraba su morada casi permanentemente en las comunidades, asociaciones, guildas, colegios, ciudades, etc., es decir, en muchas corporaciones que, de una manera o de otra, eran prácticamente la puesta en práctica de las teorías tomistas. Con toda razón el siglo XIII ha sido llamado el siglo de las corporaciones. Por otra parte, y también independientemente de Tomás, la idea del naturalismo había penetrado, aunque rudimentariamente, dentro de un ámbito que cada vez iba a tener mayor importancia, es decir, dentro de la propia ciencia natural. Basta pensar en los «naturalistas» de Oxford a mediados del siglo XIII<sup>76</sup>, así como en la aparición de muchas otras escuelas experimentales que brotaban en tantas regiones de Europa. Tomás enseñaba, escribía y hablaba en el momento preciso de los mismos temas que de un modo u otro ya habían ganado el pensamiento de los hombres, y que anunciarían el *humanismo científico*<sup>77</sup>. El terreno estaba preparado para este tipo de pensamiento. Tomás había hecho explícito, en el lenguaje abstracto de la escolástica, aquello que en muchos otros respectos solo estaba implícito. El dirigirse a la naturaleza del hombre, al funcionamiento de la naturaleza, a las inclinaciones naturales, no podía menos que resultar atractivo. Precisamente debido a que, por así decirlo, lo natural había vivido una existencia subterránea por tan largo tiempo, sin tener nunca la posibilidad de hacer valer su propio derecho, era por lo que el propósito de cristianización o, mejor dicho, de divinización de lo natural y de la naturaleza tenía asegurado el éxito. Se abrían las puertas de un nuevo mundo que había sido débilmente percibido por los hombres del siglo XIII. Lo que hasta entonces había constituido, en el mejor de los casos, una excursión clandestina o una escapada ocasional, en este nuevo mundo venía a ser un recorrido legítimo. Sobre todo, Tomás suministraba —cierto que sin proponérselo— suficientes instrumentos, en primer lugar a los anti-hierócratas, y en segundo lugar a todos los que se oponían a cualquier concepción descendente del gobierno y del derecho. La existencia de un Marsilio hubiera sido inconcebible en la época de Tomás. Lo que Juan Buridan o Nicolás de Oresme fueron en el campo de las ciencias naturales, antici-

pándose a Copérnico y Galileo, Marsilio de Padua lo fue en el campo de la *politica scientia*, al emanciparla de las cadenas del pensamiento eclesiástico.

En Dante encontramos la prueba de que Tomás proporcionó argumentos a los antihierocráticos. Su dualismo —adopción del *et-et* y abandono del *aut-aut*— es la aplicación práctica de las tesis tomistas al problema del gobierno de los hombres. Dante no solo adoptó el principio tomista del *duplex ordo* o doble ordenación de los campos natural y sobrenatural<sup>78</sup>, sino que además concebía la *humana civilitas*, la *humana universitas*, la *humanitas* o la *universitas humani generis* como la unidad continente de toda la especie humana, constituida no solo por los cristianos sino también por los paganos, musulmanes, judíos, etc., por una parte, y el cuerpo organizado de la Iglesia, es decir, la *Christianitas* por la otra. Siguiendo el principio del *duplex ordo*, a cada una de estas partes correspondía un juego de leyes, máximas y objetivos diferente: una comunidad, la *humana civilitas* (mejor gobernada por un monarca), posee un origen natural<sup>79</sup> y, por tanto, le corresponden leyes naturales para su funcionamiento; la otra, la Iglesia, no se origina en la naturaleza, y por tanto no se le pueden aplicar las leyes naturales. La Iglesia ha sido fundada, «no es efecto de la naturaleza»<sup>80</sup>, de donde el poder jurisdiccional del Papa no tiene que ver con los asuntos naturales<sup>81</sup>. En vista de que el Papa no tiene nada que ver con el establecimiento de la *humana universitas*, tampoco tiene que ver con el funcionamiento de ella, la cual, junto con su gobierno, es de origen natural: «aquello que se recibe de la naturaleza se recibe de Dios»<sup>82</sup>. El paso dado por Dante conducía a hacer de su Estado universal un producto de la naturaleza, y en consecuencia (junto con la Iglesia) una porción de la totalidad del cosmos. Dios sigue siendo el supremo *agens* en el mundo, pero sus intervenciones se realizan, en parte a través de la naturaleza y de las leyes implantadas en ella, y en parte a través del medio constituido por la revelación y la gracia dentro del ámbito sobrenatural. El sistema de pensamiento de Dante no es particularmente cristiano, sino más bien cósmico. La existencia del Estado humano universal es independiente de la Iglesia cristiana<sup>83</sup>. Pero así como Tomás había declarado que «la gracia no excluye a la naturaleza, sino que la perfecciona», Dante declara en el mismo sentido que en un funcionamiento mejor y más virtuoso la luna obtendrá beneficios de «la luz de la gracia que le infunden las bendiciones del sumo sacerdote»<sup>84</sup>. En resumen, el Estado universal no necesita ningún funcionamiento, jurisdicción o intervención eclesiástica para existir o funcionar correctamente, pero si la gracia ejerciera su influencia, mejor todavía. Y recordemos que lo que Dante tiene presente aquí es el concepto teológico de la gracia, no el poder jurisdiccional. También se postula claramente la idea de los efectos desecularizados del «poder» eclesiástico: como la gracia constituye un elemento sobrenatural, no tiene nada que ver con la ley natural ni con los mecanismos de la *humana civilitas*. Al referirse a la naturaleza como última fuente del Estado universal, Dante no sólo no podía exigir para este nin-

gún carácter autónomo, sino que tenía que restringir los poderes del Papa, reduciéndolos a ser emanaciones de un orden sobrenatural, lo que prácticamente significaba la separación del poder jurisdiccional del Papa del funcionamiento del Estado universal. *Humanitas* y *Christianitas* venían a ser entidades claramente diferenciadas, a pesar de que su origen en Dios era común. Podría hablarse aquí de una cosmología teísta.

La eliminación del papel mediador del Papa —como instrumento que distribuía el poder hacia abajo— ha sido posible gracias a la introducción de las tesis naturalistas. Según Dante, había un vínculo directo establecido por la naturaleza entre el hombre, su sociedad y Dios, lo que constituía indudablemente un aspecto esencial de todas las escuelas de pensamiento que habían adoptado los principios aristotélico-tomistas. La ausencia del elemento natural, concebido como principio autónomo, independiente, auto-suficiente, regido por sus propias leyes, había hecho posible la vigencia de la tesis descendente, según la cual la *gratia* divina originaba *beneficia* a través del ejercicio del gobierno. Pero ahora, en virtud de que la misma naturaleza aparecía como el fundamento, como la fuente de la cual emergía el poder, se marginó el concepto de la gracia divina como depósito del que se desprendían los beneficios del gobierno y el poder. ¿Podrá ser objeto de asombro que —como veremos— Juan de París haya avanzado su concepción mística, desmundanizada, de la Iglesia, pocos años antes de que escribiera Dante? Si ya no se consideraba al gobierno como originado en la gracia, como una concesión de origen divino, no había entonces lugar para la existencia del papel mediador de los sacerdotes: no había nada que transmitir —especialmente en el campo político—, pues todo estaba dado. El gobierno pertenecía a la comunidad natural que era el Estado. En tanto que creador de la naturaleza, Dios la había dotado con sus propias leyes, una de las cuales se refería al establecimiento del Estado y su gobierno. No había quedado nada que se pudiera transmitir, y por eso, sostener que el pueblo era el órgano a través del cual se hacía conocer la voluntad divina, era solo una invención de consuelo: decir que el pueblo o algunos de sus órganos electos eran los transmisores de la voluntad divina no era más que una simple cortesía para con el pensamiento antiguo y tradicional.

El vínculo existente entre Dios y la naturaleza opera por medio del instrumento del razonamiento humano y la libre voluntad del hombre. Esta sociedad, al ser humana, se orienta hacia los fines que le son propios; como es una entidad política, está sujeta a nuestro poder humano, y nosotros los hombres no operamos con especulaciones basadas en principios *a priori*, sino sobre el supuesto de las implicaciones prácticas de los dictados de la razón natural.

Como la presente discusión se relaciona con los asuntos políticos [*materia politica*] y constituye la auténtica fuente y el primer principio de la recta política [*rectarum politiarum*], y dado que todo lo relacionado con los asuntos políticos está sujeto a nuestro poder,

es evidente que la materia que ahora nos ocupa no se refiere principalmente al pensamiento, sino a la acción<sup>85</sup>.

La conducción perfecta del Estado humano está en manos del hombre mismo, a través de lo que Dante llama la *virtus intellectiva*<sup>86</sup>. La característica auténtica<sup>87</sup> del hombre puede ser observada en la actualización de nuestras facultades de razonamiento, acerca de las cuales declara Dante<sup>88</sup>:

La potencia intelectual es, en sí, la guía y norma [*regulatrix et reatrix*] de todas las otras cosas. De lo contrario, el hombre no puede alcanzar sus fines.

De aquí se desprende la insistencia constante de Dante en la posibilidad de que el género humano se asemeje a Dios<sup>89</sup>, así como también la importancia concedida a la libertad humana de libre albedrío, «la cual es el mayor don concedido por Dios a la naturaleza humana»<sup>90</sup>. Este don de la libertad es lo que capacita al hombre para alcanzar su fin: la felicidad humana. Realmente libre es aquel que existe por su propia cuenta y no por el fin o la cuenta de otro<sup>91</sup>. De nuestra voluntad (*virtus volitiva*) depende la manera como arreglemos nuestros propios asuntos según nuestro discernimiento natural<sup>92</sup>. La insistencia de Dante en la voluntad, tan emparentada con la penetración y el razonamiento humano, es consecuencia del *point d'appui* tomista. Dante llama *politizare* a este ejercicio de la voluntad, término que designa la ordenación humana de la sociedad desde el punto de vista práctico, no especulativo<sup>93</sup>, de manera que el hombre existe por su propia cuenta: *ut homines propter se sint*. En consecuencia, el gobierno existe por cuenta de los ciudadanos y, viceversa, el gobierno está al servicio del pueblo. El monarca —el gobierno— es un *minister omnium*<sup>94</sup>. Hay, pues, un largo trecho entre el gobernante como *minister Dei* y como *minister omnium*.

Se ha resaltado, indudablemente con razón, el hecho de que Dante liberó el elemento humano de su consideración específicamente cristiana, pero ello no hubiera sido posible sin la previa preparación y fertilización del terreno llevada a cabo por el tomismo. Es frecuente escuchar a Dante aplaudir y clamar por *il Maestro della vita nostra, Aristotile*, de manera que el reconocimiento no podía ser más espontáneo. El hombre había llegado a su completa emancipación. Tanto en su calidad de *homo* como en la de *civis*, era suyo el buen ordenamiento del Estado: cuando reflexionamos, aunque sea por un corto instante, sobre la energía y el coraje con que habían luchado los antihierócratas anteriores para establecer una forma de gobierno dual, y comparamos sus tentativas con las soluciones propuestas por Dante, nos damos cuenta de los progresos logrados, los cuales fueron posibles gracias a la asimilación de las doctrinas aristotélico-tomistas. En tanto que los anteriores antagonistas del papado trataban de restringir el alcance de la jurisdicción papal argumentando que la comisión petrina no era tan totalizadora como los papas se inclinaban a declarar,



dejaban fuera el elemento único y esencial sobre el que Dante se apoyaba: las órdenes del papa no tienen efecto en las cosas naturales sino únicamente en las sobrenaturales y, por tanto, no tienen nada que ver con los asuntos seculares naturales del Estado humano. Lo que no pudieron lograr ni los partidarios de Enrique, ni los Salios, ni los Staufens, lo logró Dante, porque le habían sido dadas las herramientas naturales para el caso <sup>95</sup>.

Hay un hecho más que muestra la terrenalidad del sistema de Dante. En vista de que la razón humana y la voluntad tienen que tomar en cuenta la actualidad y la realidad de una situación, en tanto que elementos rectores de la sociedad humana, las leyes tienen que variar, en su opinión, según las condiciones del clima y de la geografía, dentro de las cuales van a estar vigentes. Además, en este texto Dante utiliza un término muy poco utilizado, a excepción hecha de Tomás, con el cual demuestra claramente una vez más su tipo de pensamiento naturalista. Se trata del término *natio*, y el empleo hecho de él, precisamente en este período (primera década del siglo XIV) muestra el desarrollo a que se había llegado en este sentido, si se le compara con la noción ambigua de *gens*. La importancia del hecho solo se percibe si se concede el debido reconocimiento al sentido con el cual se lo emplea, para ejemplificar los diferentes sistemas de derecho. Recordemos que, etimológicamente, *natio* no se diferencia mucho de *natura*, y que se deriva de *nasci*.

*Habent namque nationes, regna et civitates inter se proprietates, quas legibus differentibus regulari oportet: est enim lex regula directiva vitae* <sup>96</sup>.

La solución de Dante contenía en sí, ciertamente, muchas imperfecciones, y muy particularmente en lo relacionado con el gobierno monárquico que sugería como solución, pero la importancia de este hecho es mucho menor que la de los elementos individuales de su doctrina, campo dentro del cual decididamente Dante significó un avance, a pesar de que este se armonice mal dentro del conjunto mayor. Sin embargo, esta era quizás la única respuesta posible dentro del plano del imperio-papado. La reorientación de las relaciones entre el Papa y el emperador exigía, no obstante, medidas más radicales que las que la preparación de Dante le hubiera permitido emplear. Pero la utilización de criterios más radicales no hubiera conducido en tales momentos a un simple desagradío o reorientación de las relaciones Papa v. emperador, sino a la abolición conceptual de las mismas tesis medievales. Lo que se necesitaba no era una reparación, sino una reorientación. Y así, una vez más, las herramientas a propósito para la tarea no las iba a proporcionar, indudablemente, el poeta, sino el Doctor Angélico. Ahora es Juan de París, el dominico, quien merece nuestra atención.

El propósito manifiesto de Juan de París era mostrar que el Papa, en su función de tal, no poseía derechos para intervenir en los asuntos de los reinos, con lo cual su objetivo principal consistía en demostrar el carácter autónomo de estos últimos. Sus escritos prueban claramen-

te la naturaleza estimulante del conjunto de principios tomistas, y la receptividad del terreno para su elaboración y aplicación a situaciones concretas. Al escribir dentro de la atmósfera fuertemente cargada por los conflictos entre Felipe IV y Bonifacio VIII, Juan de París comienza su tratado con la exposición aristotélico-tomista acerca del hombre y el Estado, considerando a ambos desde la perspectiva de la naturaleza y de la ley natural <sup>97</sup>. Una vez tomada esta posición, aparecen las consecuencias con respecto a la Iglesia: en Juan de París encontramos una fuerte insistencia en la Iglesia como cuerpo exclusivamente místico, como comunidad que no tiene nada que ver con el cuerpo político natural: la función de sus ministros es exclusivamente sacramental. Su existencia se debe solamente a la administración de los sacramentos <sup>98</sup>.

Una de las entidades es natural; la otra, sobrenatural, y cada una sigue sus propios e inherentes leyes y objetivos. El Estado, a través de su gobierno, persigue los fines correspondientes a su naturaleza que, no obstante Dios, es independiente de la jerarquía eclesiástica <sup>99</sup>. La vida terrenal es esencialmente diferente de la vida ultraterrena, tarea esta última para la cual no está calificado el gobierno real: «perducere ad illum finem non est humani regis, sed divini». Además, ni los hombres ni el Estado tienen ninguna necesidad de lograr este objetivo. Esta división radical entre lo natural y lo sobrenatural proporciona a Juan de París la base para contemplar con sentido realista las diferencias y divergencias entre las dos comunidades y sus respectivos funcionamientos. Al estar por encima de la naturaleza, el fin sobrenatural no toma en cuenta las diferencias naturales entre los diversos países, así como tampoco el clima, la lengua o las condiciones geográficas. Lo natural, por otra parte, posee como característica la relatividad, que no es ni necesita ser compartida por su contrapunto, lo sobrenatural. De aquí que pueda postularse la unidad de la fe, porque eso no tiene nada que ver con la naturaleza. Pero donde esta está presente, y ello sucede exclusivamente en el Estado, debe mantenerse el principio verdadero de que lo que es bueno para una comunidad no es necesariamente bueno para otra.

*Quod virtuosum est in una gente, non est virtuosum in alia* <sup>100</sup>.

Sobre estos supuestos, Juan de París no encuentra dificultad alguna en identificar a lo natural con lo temporal, y lo sobrenatural con lo espiritual. Eran términos ya conocidos, sin duda, pero ¡qué diferencia de significación! Como lo temporal es natural, posee carácter autónomo; vive dentro de sus propias leyes y posee su objetivo o *finis* propio. Cuando comenzó a verse lo temporal desde una perspectiva natural —siempre que presupongamos la posibilidad de trazar una línea de demarcación—, se rechazó decididamente su consideración como simple auxiliar, como instrumento de sustentación de lo espiritual, como medio para obtener un fin y, por tanto, dependiente de su relación con dicho fin. El argumento hierocrático era un «argumentum rude», y ante la reiterada insistencia papal Juan no vacila



en calificar de «frívolo» el argumento que sostenía que la totalidad del poder había sido conferida a Pedro<sup>101</sup>. Con esto nos acercamos mucho a la diferenciación entre derecho y moral, a las reglas de acción coercitivas y no coercitivas. Los sacerdotes, y especialmente el Papa, tienen que orientar en «sentido moral»<sup>102</sup> a los fieles; para ello cuentan simplemente con la administración de los sacramentos; el Papa no es más que un instructor de la fe y de la moral<sup>103</sup>. Pero las disposiciones eclesiásticas no tienen ningún valor en la *politia communis* y, en consecuencia, el Papa no posee jurisdicción alguna sobre la propiedad de los laicos, porque ellos la han adquirido por sus propios esfuerzos, industria y trabajo, que los califica para poseerla; pueden hacer con ella «pro libito», con tal que no resulten afectados los derechos de otros<sup>104</sup>. La propiedad tiene su origen en la ley natural, e intervenir en su administración está más allá de las atribuciones del Papa, que solo debe limitarse a aconsejar acerca de la moral y la fe.

En Juan de París no solo captamos la dicotomía entre derecho y moral —si echamos un vistazo a las tentativas similares que en este sentido hizo Pedro Crasus en el siglo XI nos será posible comprender la medida del progreso— sino, además, la concepción populista pura, desde los supuestos naturalistas. Como el Estado es una creación de la naturaleza, su creador tiene que ser Dios, creador de toda la naturaleza, pero su gobierno, es decir, el del rey, existe no solo por Dios, sino también por el pueblo: el poder real, dice, no deriva del Papa en ningún modo, sino

*a Deo et a populo regem eligente in persona vel in domo*<sup>105</sup>.

Y en otro lugar, Juan declara rotundamente:

*Rex est a populi voluntate*<sup>106</sup>.

Hasta la llamada traslación del imperio viene a originarse en la voluntad popular<sup>107</sup>. De manera que esta posición excluía claramente cualquier intervención mediadora por parte del papado —afirmación que hemos encontrado ya en Dante— y, ciertamente, partiendo de supuestos verdaderamente naturalistas, no podía mantenerse razonablemente ninguna otra posición. No sorprende, pues, que encontremos a Juan de París aplicando este mismo principio naturalista populista con relación a la investidura de oficiales eclesiásticos. Simplemente traslada su punto de vista del gobierno civil a la esfera clerical, estableciendo limpiamente que el poder<sup>108</sup> de los prelados no deriva de Dios *mediante Papa*, sino directamente «et a populo eligente vel consentiente». Así, la concepción populista se adueñaba rápidamente de la propia esfera eclesiástica, emprendiendo una vía que conduciría al movimiento conciliar. Los días de la concepción descendente del gobierno y del derecho estaban visiblemente contados.

Parece imposible exagerar la importancia de estas perspectivas avanzadas por Juan de París. Ya no se trataba de otra forma de la antigua posición episcopalista, sino que se estaba ante una re-orientación radical, ya que precisamente sobre el supuesto de la *potestas jurisdictionis* de los prelados

el Papa podía ejercer y ejercía su gobierno en forma descendente: todos los poderes gubernamentales concentrados en el Papa se distribuían hacia «abajo». Pero ahora se impugnaba severamente este principio de vigencia inmemorial, porque el poder jurisdiccional no se concentraba ya en el Papa, sino en el hombre; tal poder no era ahora una gracia divina, que se distribuía por la mediación del papado, sino que era autógeno en cualquier comunidad, inclusive la eclesiástica. Con respecto a la situación del Papa, Juan distingue netamente entre la *potestas ordinis* y la *potestas jurisdictionis*, sosteniendo con toda razón, y en consonancia con la doctrina tradicional, que la primera confiere carácter indeleble, de modo que entre el Papa y cualquier otro obispo o sacerdote no hay diferencia substancial en este sentido. Pero por su parte, la *potestas jurisdictionis* puede ampliarse, restringirse o modificarse, y aún derogarse. En este último caso, el Papa seguiría poseyendo su *potestas ordinis*, pero no sería ya supremo pontífice<sup>109</sup>. El órgano capaz de privar al Papa de su jurisdicción es el pueblo mismo, debido a que tal poder jurisdiccional lo posee el Papa por consentimiento popular. Este consentimiento pierde validez en caso que se demuestre locura, ineptitud o inutilidad del Papa, o por cualquier razón que cause daño o escándalo entre el pueblo, al que después de todo debe el Papa su existencia<sup>110</sup>. El principio que sustenta estos criterios es algo más que el simple hábito de la concepción populista de gobierno. El poder jurisdiccional se concibe con relación a las cosas naturales y, en consecuencia, tiene su origen en las comunidades naturales, de donde se deriva la imposibilidad de que el Papa intervenga en los asuntos naturales, es decir, temporales. Aquí radica la importancia de este postulado de Juan de París, el cual, como otros suyos, no ha sido aún debidamente apreciado:

*Ea, quae sunt jurisdictionis, non sunt super naturam, et conditionem hominum, quia non est super conditionem hominis, quod homines praesint hominibus, immo naturale est quodammodo... ideo sicut per consensum hominum jurisdictionis datur, ita per consensum contrarium tollitur*<sup>111</sup>.

En fin, la sugerencia de que el poder jurisdiccional del Papa podía ser alterado o restringido, refleja la repulsa de los principios papales tradicionales, según los cuales el Papa era el heredero de la totalidad de los poderes petrinos que ni él mismo podía tocar.

En resumen, como el gobierno papal, por su propia naturaleza, no tenía nada que ver con el Estado natural, el Papa no poseía jurisdicción sobre nadie en el Estado: las leyes de la naturaleza militaban contra ello. Así cuando se daba el caso de delincuencia en un rey era imposible al Papa deponerlo; podía amonestarlo y excomulgarlo, pero nada más. La deposición del rey incumbía al pueblo<sup>112</sup>. Al Papa le estaba vedado el ejercicio de los poderes gubernamentales: sus «disposiciones» no tenían ningún efecto en el Estado. Por el contrario, el rey era el juez cuando se daba el caso de que el Papa interviniera en perjuicio del Estado, porque el príncipe no

en vano se ciñe la espada <sup>113</sup>. Si se garantizara al Papa el ejercicio de la jurisdicción, cosa que va contra la naturaleza, ello significaría la destrucción del Estado, tratárase de un *regimen regale et politicum* o de un *principatus civilis vel politicus*, es decir, una república en la que los propios ciudadanos establezcan la ley <sup>114</sup>.

Entonces, la importancia de este tratado, relativamente corto, de Juan de París radica: 1) en la posición dominante que se da a los principios naturales dentro del campo de la ciencia política; 2) en la reestructuración del concepto de Iglesia y del ejercicio de cualquier actividad mediadora por parte del sacerdocio; 3) en el *populus* como portador del poder jurisdiccional tanto en la esfera civil como en la eclesiástica, y 4) en el resultante despojo de los poderes jurisdiccionales al Papa en los asuntos del Estado. El viejo problema de los *temporalia* y *spiritualia*, que se había resistido a cualquier tipo de solución razonable, se resolvía ahora con la correspondencia entre lo natural y lo temporal, y lo sobrenatural y lo espiritual. Se resolvía sin gran esfuerzo lo que generaciones de escritores no pudieron resolver, con la introducción del siempre atractivo tema naturalista. Una vez más podemos recordar que la mirada del hombre comenzó a dirigirse menos hacia los cielos que hacia su propia naturaleza y el Estado, este último el producto más conspicuo de la naturaleza. El tratado de Juan de París, escrito en los treinta años posteriores a la muerte de Tomás, es en sus postulados básicos precursor de Marsilio de Padua.

Este recorrido por las doctrinas premarsilianas habrá mostrado que, con diferentes grados de insistencia, la *politica scientia* todavía estaba firmemente colocada dentro del horizonte teocéntrico. Era cierto que la concepción populista del gobierno y del derecho había progresado rápidamente —lo cual demuestra claramente la receptividad que había en el ambiente frente a esta manera de pensar—, pero, a pesar de la insistencia en el origen natural del Estado, de la importancia concedida al concepto de naturaleza y, por ende, a la ley natural y de la disminución que teóricamente había sufrido el poder clerical, estas consideraciones de Tomás, Dante y Juan de París eran incapaces de mostrar un auténtico populismo, no podían llegar a la soberanía popular auténtica, precisamente debido a que partían de un origen teocéntrico: mientras tuviera vigencia —al menos conceptualmente— la idea de la naturaleza creada por Dios, mientras se considerara que la inclinación natural del hombre a constituir el Estado poseía una eventual procedencia divina, había que admitir no solamente la ordenación jerárquica y la subordinación de lo natural a lo sobrenatural, sino además, desde el punto de vista político, la posibilidad de intervención eclesiástica, aunque «solo» fuera para la obtención de las virtudes más excelsas, concebidas dentro de los términos de la salvación. Viceversa, el Estado era un producto natural que existía «solo» para obtener una felicidad temporal, terrenal y absolutamente mundana. La «verdadera» felicidad no podía alcanzarse por intermedio del Estado, ya que, en tanto que entidad natural, era incapaz de conducir a los hombres al fin sobrenatural.

Desde el punto de vista de la historia de los principios gubernamentales,

las doctrinas premarsilianas venían a ser una etapa de transición. Podría muy bien decirse que, desde el punto de vista doctrinal, el período entre Alberto Magno y Tomás de Aquino, por una parte, y Marsilio, por otra, constituyó el período de gestación en la medida en que se orientaba el desarrollo hacia una concepción populista auténtica. El sistema de Marsilio no hubiera sido posible sin la preparación doctrinal del tomismo, y en este sentido Tomás trazó, sin saberlo, nuevas rutas que llevarían a la madurez del sistema de Marsilio, quien no solo toma mucho del pensamiento tomista, sino que además hace constantes alusiones a este. No cabe duda de que el de Padua había estudiado muy bien a Tomás, y este conocimiento fue lo que lo capacitó para darse cuenta de las altamente fecundas potencialidades que el sistema de este último ofrecía. En primer lugar, su naturalismo constituía una base segura, y en Marsilio aparece con una significación mucho mayor que la que poseía dentro del sistema tomista. Su tesis culmina con la consideración de que el vínculo entre la divinidad y la naturaleza no rige ya como principio operante en la ciencia política. La naturaleza existe y el teórico político no tiene por qué preguntarse acerca del origen de ella, debido a que el objeto de su interés es ajeno a este hecho: ha de tomar las cosas tal como son, y en este sentido, en su faceta observable y empírica, la naturaleza es susceptible de análisis en sus leyes, lo que constituye el objeto propio del estudio del gobierno humano. Cualquier otra consideración haría impuro lo que (naturalmente) es puro: cualquier especulación que parta de una base extraña a la naturaleza constituye una intrusión del elemento metafísico, y esto no solo no es de ninguna utilidad, sino que además dificulta el reconocimiento de los elementos de la naturaleza. Es lo que él llama la *sophistica opinio* <sup>115</sup> lo que ha impedido una apreciación correcta de las leyes físicas con respecto a la sociedad humana; por otra parte, la *naturalis scientia*, a pesar de que los fines a que aspira son más modestos, constituye, no obstante, la única forma de investigación que capacita al hombre para contemplarse a sí mismo y al Estado, y para seguir adelante desde esta base. Esta es, en resumen, la actitud de Marsilio.

No hay necesidad de entrar de nuevo en detalles acerca del sistema de Marsilio, ya que ha sido, por lo demás, bastante trabajado <sup>116</sup>. Su base la constituye la idea de la ley y su naturaleza: para él la ley es un *preceptum coactivum*, de manera que el carácter coercitivo de la norma es lo que la convierte en ley. Si falta este elemento es imposible hablar de ley en ningún sentido. Este carácter coercitivo, sin embargo, solo puede aplicarse a la ley humana, pues la ley natural —en el sentido antiguo o en el nuevo— no es ley porque no posee este carácter; de la ley divina podría decirse absolutamente lo mismo. Solo puede atribuirse la coercibilidad a aquellas reglas de conducta que emanan de un agente humano relacionado con la realización de los fines y necesidades humanas. El cuerpo capaz de llevarlo a cabo es el Estado. Este Estado marsiliano es una *civitas* o *universitas civium*, la cual define en términos cercanos a Tomás como una

*congregatio perfecta et terminum habens per se sufficientiae* <sup>117</sup>.

Es la consecuencia del deseo de los hombres de vivir juntos y posee todas las posibilidades de alcanzar los fines a que aspira el hombre. Tales fines son de este mundo: lo que suceda en el otro podrá ser muy importante, pero no tiene ninguna implicación en la ordenación de la *universitas civium*, debido a que los miembros constitutivos del Estado son humanos, y tienen ellos mismos que arreglar sus propios asuntos. En razón de la existencia del deseo natural (*appetitus*) de los hombres por una vida plena y de que consecuentemente existe un instinto o impulso natural para vivir dentro del Estado, solo ellos están capacitados y autorizados para elaborar tales leyes conducentes a la obtención de los fines de su propio Estado. La ley es hecha, no concedida, y se origina en la comunidad de ciudadanos <sup>118</sup>.

En la medida en que el Estado incorpora principios más o menos comunes, tales como el culto a Dios, el respeto debido a los padres, la educación de los niños, la repulsa de las injurias, etc., estos se van convirtiendo en derecho natural, pero no —tégase en cuenta— por una validez fundada en una aceptación universal, sino porque han sido convertidos en objeto del derecho por los ciudadanos. La ley, para merecer serlo, debe ser coercitiva, de donde, según Marsilio, la ley natural en realidad es derecho elaborado por los hombres <sup>119</sup>. Además, a pesar de que muchas cosas están de acuerdo con el recto razonamiento, no son aceptadas unánimemente por todos los hombres —«*quae non ab omnibus nationibus concedentur tamquam honesta*» <sup>120</sup>— y, por consiguiente, no constituyen derecho en ningún sentido. Marsilio ha despejado el campo de toda posibilidad de intervención a favor de cualquier consideración ética: una ley se convierte en ley natural al llegar a ser ley humana positiva. Pero esta última es coercible, no por el hecho de ser ley natural, sino porque refleja la voluntad del legislador. Se ha dado la vuelta completa a la doctrina anterior acerca de la ley natural. Podría decirse que Marsilio desnaturaliza la ley natural de la generación anterior <sup>121</sup>.

En la esfera pública el poder se ancla y se localiza firmemente en los seres humanos mismos: el Estado viene a ser *animalem naturam* y, por ende, participa de los impulsos e inclinaciones naturales que se manifiestan en la voluntad del pueblo. Esta voluntad del pueblo (*voluntas populi*) es el elemento esencial: solo ella es capaz de dar a las leyes su carácter coercitivo. Como es natural que el pueblo quiera las leyes mejores, es claro que se ha de orientar por la naturaleza. Sería innatural que el pueblo no deseara las mejores leyes para alcanzar el objetivo del *bene vivere* en su propio Estado. De otro modo sería ir contra la naturaleza misma <sup>122</sup>. La *voluntas populi*, o voluntad popular, es la que mejor conoce lo que debe y lo que no debe hacerse dentro de cualquier compartimiento del Estado.

La designación del pueblo como *legislator humanus* expresa muy claramente la función principal del Estado, es decir, la elaboración de las leyes. Marsilio insiste repetidamente sobre este aspecto. Solo por medio de las leyes puede regularse la ordenación del Estado, así como la vida y las relaciones sociales. Tales leyes son, pues, los instrumentos y los únicos medios a través de los cuales puede alcanzarse el fin pleno de toda la ciu-

dadanía (*universitas civium*). Son los *cives* mismos los interesados en un objetivo particular, que obtienen a través del instrumento de sus leyes. Así la voluntad del pueblo constituye el elemento fundamental de las leyes y el principal aspecto de la doctrina marsiliana. Ella es autógena porque emana de los impulsos y deseos naturales, y, en consecuencia, el pueblo (o *universitas civium*) es el portador ilimitado y único del poder. La sola limitación que puede aceptarse naturalmente acerca de este ejercicio del poder soberano mana de la naturaleza misma, es decir, de los apetitos y deseos naturales. Tal «limitación» constituye, a la vez, la razón por la que no puede haber leyes humanas injustas: las leyes son la voluntad expresa del pueblo, quien al seguir —como sigue— sus deseos naturales no puede elaborar leyes «injustas». El establecimiento de lo justo y de lo injusto corresponde al pueblo en su calidad de legislador. Lo que un pueblo puede considerar justo otro lo puede considerar injusto, y, por tanto, el concepto de justicia ha venido a sufrir una modificación considerable. Por otra parte, el *legislator humanus* no está por debajo de nadie: la comunidad de ciudadanos es el organismo superior mismo, lo que, en otras palabras, se expresa diciendo que la soberanía, o la plenitud de poder —para usar la terminología del tiempo—, a la que Marsilio define como el poder que no está limitado por ninguna ley de ninguna especie, pertenece al pueblo <sup>123</sup>. Su función primaria es la de legislar: la legislación y la «política» están íntimamente unidas, y hasta puede decirse que son una misma cosa. Así lo ilustra el empleo de la palabra (todavía poco utilizada) *politizare* (que ya hemos observado en Dante) dentro de los términos de su discusión acerca de la legislación <sup>124</sup>. El acto de legislar, llevado a cabo por y para el pueblo, constituye el instrumento a través del cual una comunidad de ciudadanos da expresión a su deseo natural de *bene vivere*.

En consecuencia, el alcance de la legislación popular es ilimitado. Cualquier cosa que «discierna» el legislador humano como conducente al *bene vivere* puede entrar dentro del campo de la legislación, y, por ende, el contenido de las leyes es ilimitado. El pueblo actúa como legislador, sin que tenga importancia que los ciudadanos sean o no cristianos. Aquella idea que tan importante papel había jugado desde el siglo v dentro de la concepción descendente del gobierno y del derecho, la de la *auctoritas (sacrata)* de los pontífices, se convierte en *auctoritas humana* en manos de Marsilio: la legislación es emanación de esta «autoridad humana» que pertenece exclusivamente a la comunidad de ciudadanos <sup>125</sup>. Por tanto, a Marsilio no le cuesta mucho darle sentido auténtico al principio de derecho romano, según el cual, «Lo que a todos afecta debe ser aprobado por todos» <sup>126</sup>. Dentro de su sistema, la *auctoritas humana* viene a cumplir el mismo papel que tenía la *auctoritas sacrata* dentro del sistema anterior. Es más, la «autoridad humana» toma aquí también el lugar que en el sistema anterior tenía el principio de ley natural. Si recordamos la concepción tomista acerca del derecho natural —como regulador del derecho positivo humano, y cuya consecuencia era la facilidad de intervención clerical— y la amparamos con la concepción marsiliana de la voluntad del pueblo como *auctoritas humana*

—en tanto que elemento que confiere carácter legal, es decir, coercible al «derecho natural», que en esta forma se separa plenamente de la esfera clerical— podremos comprender la medida del progreso debido al pensamiento de Marsilio. En él no caben ni matices morales, ni apelación a las verdades eternas ni referencia a máximas éticas. Aquí una perspectiva humana limitada; allá la visión de la vida eterna.

De esta concepción fundamentalmente populista se deriva la tesis marsiliana, según la cual no importa el tipo de gobierno que pueda instituir la *universitas civium*. Lo esencial para Marsilio es que el legislador humano actúe por medio de ciertos organismos gubernamentales, sin que importe esencialmente su pertenencia a una monarquía, a una oligarquía o a una república. El poder residual siempre pertenece a la comunidad de ciudadanos. El carácter realista de la concepción de Marsilio es lo que lo lleva a no pronunciarse ni aconsejar ninguna forma particular de gobierno: su mentalidad no podía inclinarse a moralizar o a proponer formas «mejores» de gobierno. Marsilio es más modesto. Con tal que el Estado retenga para sí el control del poder y la voluntad del pueblo siga siendo lo más importante, poco importa la forma de gobierno que la voluntad del pueblo establezca<sup>127</sup>. Como consecuencia el gobierno recibe su poder del pueblo, del legislador humano, de manera que no podía expresarse mejor la concepción ascendente del gobierno y del derecho que en esta afirmación de Marsilio en la que el legislador *concede* el poder al gobierno. En realidad, nos encontramos ante la aplicación de la teoría de la concesión con que ya hemos tropezado en el ámbito de la concepción teocrática del gobierno. Antes habíamos dicho que el monarca es quien concede las leyes debido a que todo el poder se concentra en sus manos, no en las de los súbditos, que no tienen ningún derecho a ello. Con Marsilio, por el contrario, estamos ante la aplicación correcta y exquisita del mismo principio de la concesión, pero, por supuesto, en un orden inverso. Dado que la suma total del poder está en el pueblo, este lo concede al gobierno, *pars principans*, a través de ciertas funciones y poderes, variables según la constitución, o lo que Marsilio denomina *forma*. El gobierno pertenece a los oficios instrumentales o ejecutivos dentro del Estado. Así como el legislador es la causa primera del funcionamiento del Estado, llamamos, dice, causa secundaria, instrumental o ejecutiva del funcionamiento del Estado al gobernante, debido a que le ha sido concedida la autoridad<sup>128</sup>. Trasladando su pensamiento a la terminología moderna, podemos decir que el gobierno del Estado tiene su origen en una ley constitucional —la *forma*—, a través de la cual el legislador pone en manos del gobierno la organización efectiva de los asuntos civiles. En resumen, el gobierno es la parte «instrumental» del Estado y, por ende, del legislador, y debido a que esta *forma* constituye una ley, el orden constitucional es coercible por el pueblo creador de dicha ley constitucional. Así, dentro del marco populista, el principio de concesión expresa exactamente la misma doctrina que en la concepción descendente: únicamente el poseedor de la totalidad del poder puede hacer concesiones<sup>129</sup>.

Es evidente la insistencia de Marsilio en el principio de elección. Solo

la elección del gobierno puede asegurar que al gobernante le ha sido concedida legítimamente la facultad de gobernar<sup>130</sup>. Aquí encontramos de nuevo otro principio, ya conocido cuando tratamos de la tesis descendente. Entonces habíamos dicho que para gobernar no solo se necesitaba *scientia*, sino que también hacía falta *potestas*. Ahora también encontramos esta doble fundamentación del gobierno, ya que Marsilio insiste igualmente en la necesidad de un elemento —además del conocimiento excepcional (o la excelencia moral)— que se base en la autorización específica recibida por el gobernante del pueblo<sup>131</sup>. Debido a que la elección implica el principio de consentimiento, según Marsilio, ningún gobierno que no provenga de la elección popular tiene validez<sup>132</sup>. Solo es legítimo el gobierno que implique la sumisión voluntaria por parte de los ciudadanos. De este principio se deriva también la ajustabilidad, variabilidad, flexibilidad y revocabilidad de la autoridad gubernamental en vista de su origen humano. La elección de la *pars principans* puede referirse a uno o más individuos: el carácter de ella puede ser de por vida o incluir a la descendencia, o puede ser limitada en el tiempo, todo lo cual depende de la voluntad del pueblo, del legislador humano y de la *forma* que él mismo escoja<sup>133</sup>. De donde se deriva también el derecho de deposición del gobierno, cosa a la que solo se puede llegar por la voluntad del pueblo<sup>134</sup>. La *raison d'être* del gobierno es la ejecución de las leyes elaboradas por el legislador, y así el gobierno solo tiene acción dentro de estos límites fijados por las leyes. Por ende, las acciones del gobierno son mensurables en la medida en que lo establezca la ley que concede el poder.

El gobierno [dice] puede ser medido por cualquiera que posea autoridad para medirlo o regularlo, a él o a las acciones ilícitas que cometa, de acuerdo con la ley<sup>135</sup>.

De lo contrario se corre el riesgo de que el gobierno se vuelva despótico y los ciudadanos esclavos. Difícilmente puede expresarse mejor y con mayor claridad el principio de responsabilidad gubernamental. El gobierno está limitado por la voluntad del pueblo, la cual se manifiesta en la ley. Un gobierno que esté por encima de la ley no es tal, según Marsilio. La ley —independientemente de cualquier agente divino y concebida únicamente como la expresión de la voluntad del pueblo— es la única garantía de la convivencia ordenada y pacífica dentro del Estado<sup>136</sup>. Dicho de otro modo, no es el *arbitrium judicantis* lo que cuenta, sino la ley, ya que «de lo contrario el gobierno no respondería a los fines propios del Estado», dentro del cual funciona. El gobierno se expone al castigo o a la deposición, no por la trasgresión de algún precepto divino o «ley natural», sino por la trasgresión de la ley humana positiva, que es la única medida.

Quizá en ningún otro lugar se muestran mejor la consistencia y la lógica estricta de Marsilio que en lo riguroso de estas consideraciones. Los tomistas ya habían afirmado suficientemente la existencia de diferentes tipos de gobierno, pero dentro de sus sistemas estos coexistían, por así decirlo,

un poco incómodamente. No se observa ninguna tentativa de reducir estos tipos de gobierno a una fórmula común por el simple hecho de que esta no podía ser la misma para un gobierno teocrático que para uno republicano. Tomás probablemente entrevió la dificultad y declaró su preferencia por un gobierno «mixto». Es indudable que la originalidad de Marsilio no radicaba en sus razonamientos acerca de las tesis populistas, sino en negar, desde su punto de vista populista, legitimidad a cualquier tipo de gobierno que no se sometiera a las leyes elaboradas por los hombres. Marsilio llegó a esta conclusión al concebir a la ley como una regla coercible —*preceptum coactivum*—, lo cual se lograba por la intervención humana. Ni la ley divina, ni la ley natural, ni la ley moral, etc., tenían nada que ver con el asunto. La base del pensamiento de Marsilio la constituye, pues, la idea de la ley como regla dotada de sanción, de manera que los derechos y deberes obligan ante un tribunal de derecho humano. Como ninguna otra ley, a excepción de la elaborada por los hombres, responde a esta descripción, se concluye lógicamente la ilegitimidad de cualquier gobierno que no esté colocado bajo la ley.

En la medida en que Marsilio basa en la ley sus reflexiones acerca de la ciencia del gobierno, se mueve completamente dentro del cuadro medieval tradicional. No obstante, en la medida en que atribuye la capacidad de elaboración de dicha ley exclusivamente al pueblo y la ordenación efectiva del Estado a su gobierno, parece distinguir entre la ley y el gobierno en el sentido de que este es solo el «instrumento» a través del que aquella opera. Al tomar el concepto de ley con la exclusiva significación de norma coercible hecha por el hombre, rompe definitivamente con la tradición. Pudiera decirse que Marsilio, como sus antagonistas hierocráticos, se concentró en el análisis de la ley, pero —y aquí radica la diferencia esencial— la ley con la que trabaja Marsilio no es la misma que dio origen al derecho canónico hierocrático, emanación de la *sedes justitiae*, del monarca papal que tiene todas las leyes en su pecho. La ley marsiliana no tiene este origen tan distinguido; Marsilio no puede referirse a una ley de fundamento divino ni puede reforzarla refiriéndola a una gloria ultraterrena; su ley es coercitiva, no por estas razones, sino porque se orienta hacia la satisfacción de los deseos, aspiraciones, impulsos y fines humanos, y porque la voluntad del pueblo es la que satisface dichos fines y objetivos por medio de las leyes, equipándolas con medios externos y humanos de coercibilidad. Sin duda, hay un buen trecho de la concepción de la ley como *donum Dei* a la tesis marsiliana de la ley como *oculus ex multis oculis*<sup>137</sup>. A pesar de la fundamental diferencia entre las concepciones ascendentes y descendentes del derecho, casi pidiéramos caer en la tentación de transferir el término de *sedes justitiae* aplicado en la primera al pueblo, en cuyo seno se hallan todas las leyes. Una tesis es el reverso de la otra. Solo puede comprenderse el sistema de Marsilio desde la perspectiva de su relación con la ley y el origen y carácter vinculatorio de esta. Lo que hizo, en resumidas cuentas, fue «desmoralizar» y humanizar la ley, y en este sentido fue lo más cercano a una *reine Rechtslehre* que la Edad Media conoció. La ley es la

*regula actuum humanorum*<sup>138</sup>, medida de todos los actos humanos civiles<sup>139</sup>, porque por medio de ella todos los ciudadanos obtienen su situación y puesto dentro del Estado<sup>140</sup>.

Si recordamos bien todos estos principios marsilianos será más fácil comprender sus consideraciones acerca de la Iglesia. Para comenzar, desde su punto de vista, le resulta imposible adherirse a ningún concepto de Iglesia en cualquiera de los sentidos tradicionales: siempre se había sostenido que ella era la unión visible, corporativa y jurídica de todos los cristianos. Era un cuerpo —*corpus*— que debía su fundación a Cristo y, por ende, poseía sus propios instrumentos de gobierno. Pero, en la medida en que el concepto de Iglesia se había ido diluyendo y desecularizando dentro de la doctrina inmediatamente anterior, se había convertido en un simple cuerpo místico, cuerpo aún, pero que por definición era de origen extranatural, orientado a la consecución de objetivos igual y finalmente extranaturales. Esto es precisamente lo importante para Marsilio, quien, situado sobre sus propias concepciones, no está en posición de aceptar ni siquiera el concepto diluido de la Iglesia. Para él no constituye ni un cuerpo, ni una sociedad ni una unión organizada, en virtud de que sus leyes no se originan en la voluntad del pueblo. Por definición la «ley» de la Iglesia, repetimos, no tienen un origen popular, ya que la Iglesia existe como resultado de una fundación divina específica, y, en consecuencia, no persigue fines en este mundo, sino en el otro. Su definición de la Iglesia es, pues, puramente formal: es la hermandad de aquellos que fielmente creen en Cristo e invocan su nombre<sup>141</sup>. A esta hermandad o confraternidad no puede considerársela como corporación o sociedad<sup>142</sup>. La atribución de carácter corporativo a esta confraternidad debe provenir únicamente de la *universitas civium fidelium*, única poseedora de poder para elaborar la ley y, por tanto, para dotar de carácter corporativo y jurídico a la simple hermandad. Lo principal son los *cives*, quienes además son *fideles*<sup>143</sup>.

Desde estos supuestos básicos, Marsilio llega lógicamente a sus consideraciones acerca del concilio general (que no nos interesan aquí de manera inmediata), así como a la sustanciosa afirmación de que el legislador humano es quien debe nombrar a los oficiales eclesiásticos. Volvemos a ver entonces cómo el Estado mismo, entendiéndolo por él el cuerpo político de los ciudadanos creyentes, es quien expresa sus deseos y voluntad al organismo eclesiástico, a los oficiales, etc., eligiendo los obispos, sacerdotes, etcétera<sup>144</sup>; de modo similar es el Estado quien establece el número de oficiales eclesiásticos y el alcance de su control territorial<sup>145</sup>; además es quien elige el «obispo principal»<sup>146</sup>. El nombramiento de los oficiales eclesiásticos está en manos del pueblo, y, en consecuencia, en esas mismas manos está el poder para destituirlos. Los «ciudadanos creyentes» (*fideles cives*) son los que ejercen el control y, consecuentemente, los oficiales eclesiásticos son responsables ante el mismo cuerpo de ciudadanos. Y sobre todo las decisiones y pronunciamientos jurisdiccionales de dichos oficiales carecen de efecto alguno en la esfera civil (política) del Estado, a menos que se fundamenten en la ley. En otras palabras, los veredictos de los oficiales eclesiásticos no son de ningún

modo vinculatorios por la sola razón de emanar de ellos en su capacidad de portadores de oficios eclesiásticos: no tienen ningún valor si antes los clérigos no han obtenido el poder correspondiente, el cual no puede provenir más que del pueblo. Así nos encontramos una vez más ante la diferencia radical entre la ley como regla coercitiva (*preceptum coactivum*) y la simple moral, carente de coercibilidad, poseedora de un simple carácter de advertencia o de fuerza de persuasión<sup>147</sup>. Tanto los sacerdotes como los obispos son ciudadanos, y como tales toman parte en el funcionamiento del Estado solo en la medida que la ley se los permite. Y la ley se origina en la voluntad del pueblo. En resumen, las decisiones de los sacerdotes pueden muy bien desplegar sus efectos en el otro mundo, pero por el solo hecho de serlo no tienen ningún efecto en la vida presente. No obstante, esta es la única que cuenta para el Estado, limitado como está por el factor ineludible del tiempo<sup>148</sup>.

La doctrina de Marsilio constituye el ejemplo medieval más completo y acabado de la concepción populista del gobierno y del derecho. A pesar de que gran parte de la exposición de Marsilio tiene el defecto de la falta de adecuación de los términos empleados y de la influencia de la terminología tradicional, no cabe la menor duda de que su idea principal la constituye la localización del poder residual en el pueblo. No resulta exagerado decir que este sistema se derivó del tomista y completó el sistema de Tomás, si bien no en el sentido que el doctor angélico hubiera deseado. Pero esta observación puede aplicarse también a Juan de París y a tantos otros que se nutrieron del sistema tomista. La rapidez con la que los dogmas aristotélicos y tomistas ganaban terreno<sup>149</sup> demuestra, en efecto, la fertilidad de este para tal tipo de pensamiento populista. No se trataba solo de que las numerosas comunas, comunidades, guildas, asociaciones, etc., pudieran encuadrarse perfecta y satisfactoriamente dentro del esquema natural, sino que, además, la ciencia natural, en el estricto sentido de la palabra<sup>150</sup>, había preparado el terreno para la aceptación del naturalismo aristotélico en la esfera social. Paradójicamente, la especulación teórica y la experimentación podían invocar una misma raíz: la naturaleza y el elemento temporal tal como aquella lo definía. Así, en la medida en que se cuestionaba el pensamiento político o social, era inevitable la restricción creciente del concepto de ley hasta limitarlo a una regla de acción coercitiva en virtud de medios externos, cuyos efectos se referían exclusivamente a la *vita mundana*. Pero, asimismo, esta reducción de la ley a medida coercitiva concreta condujo a una percepción más real, a una ciencia del derecho que no se complicaba con consideraciones que estuvieran fuera del alcance de la propia ley.

## Notas

<sup>1</sup> En relación con los cambios en el «pensamiento político», H. Mitteis (en *HZ.*, clxiii (1941), p. 281); insistía en que ellos reflejaban «eine Aenderung des Weltbildes durch das Eindringen aristotelischer und nacharistotelischer Gedanken, deren ganzen Umfang zu ermessen, wir heute noch gar nicht in der Lage sind».

<sup>2</sup> Ver especialmente *Politica*, i. 2, 11-12.

<sup>3</sup> *Pol.*, i. 2, 15-16.

<sup>4</sup> *Pol.*, iii. II, según la traducción de Jowett. Hace muchos años W. Oncken, en *Die Staatslehre d. Aristoteles* (Leipzig, 1870), ii. 165 comentaba lo siguiente acerca de este pasaje: «In der ganzen politischen Literatur der Griechen ist dies die einzige Stelle, wo von dem Stimmrecht des Volksgewissens aus inneren Gründen, nicht aus Rücksichten der Zweckmässigkeit, mit Achtung nicht bloss, sondern mit Ueberzeugung gesprochen wird.» Cf. Además, M. Pohlenz, *Staatsgedanke u. Staatslehre der Griechen* (Leipzig, 1923); B. Knauss, *Staat u. Mensch in Hellas* (Berlín, 1940).

<sup>5</sup> Cf. además, *Pol.*, iii. II, 8-9.

<sup>6</sup> *Pol.*, iii. I, 12: «El que tiene poder para tomar parte en las deliberaciones o en la administración de justicia de cualquier Estado, es llamado por nosotros ciudadano del Estado, y en términos generales, un Estado es un cuerpo de ciudadanos que satisface las necesidades de la vida.»

<sup>7</sup> *Pol.*, iii. 4-4.

<sup>8</sup> *Pol.*, vii. 12, 2 en conclusión.

<sup>9</sup> A este respecto, ver especialmente M. Grabham, *I divieti di Aristotile sotto Innocenzo III e Gregorio IX* (Misc. Hist. Pont., vol. v, 1941). Cf. además F. van Steenberghen, *The Philosophic Movement in the 13th Century* (London, 1955).

<sup>10</sup> A menudo se ha pasado por alto el hecho de que esta misma relación entre la teología y la filosofía ya la había postulado, antes de San Anselmo, Pedro Damianián (utilizando también el término de *ancilla*) en su *De divina omnipotentia*, en *P. L.*, cxlv. 603. Igual había hecho Manegold de Lautenbach en su *Opusc. contra Wolfelmum*, en *P. D.*, clv. 155.

<sup>11</sup> Ver M. Grabmann, *Mittelalterl. Geistesleben* (Munich, 1926), i. 67-68.

<sup>12</sup> *Etymol.*, v. 4. Respecto al derecho natural en el derecho romano clásico, ver F. Schulz, *History of Roman Legal Science* (Oxford, 1946), pp. 136-7; cf. también Nota o. p. 337.

<sup>13</sup> Defina el contenido del «jus naturale» en los mismos términos que Isidoro, *Dist.*, i., c. 7. La cita del texto es *D. a. Dist.* v. Respecto al concepto de derecho natural en Graciano, cf. también M. Villey, «Le droit naturel chez Gratien», en *Studia Gratiana* (Bologna, 1955), iii. 85 y ss. Cf. p. 98: «Si comme la plupart des juristes, nous entendons sous le nom de droit naturel certains principes dont on pourrait déduire l'ordre actuel de la société, Gratien n'est pas un adepte du droit naturel. Il n'a traité, suivant la leçon patristique, que de la loi naturelle du royaume de Dieu, celle qui mène l'homme au salut...»

<sup>14</sup> De aquí se desprende también la pretensión del papado a que su derecho



se aplicara a los no cristianos, únicamente en virtud del hecho de que el hombre era la creación de la divinidad.

<sup>15</sup> Cf. Pedro Lombardo, *Collect. in Epp. D. Pauli*, en *P. L.*, cxc. 1345 C: «Hoc enim agit spiritus gratias, ut imaginem Dei in qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis. Vitium quippe contra naturam est quod utique sanat gratia ... proinde vitio sanato per gratiam naturaliter fiunt ea quae legis sunt.»

<sup>16</sup> Entre los trabajos más recientes al respecto, ver F. Flückiger, *Gesch. d. Naturrechts* (Zürich, 1954).

<sup>17</sup> *De civ. Dei*, xii. I. 3: «Omne autem vitium naturae nocet, ac per hoc contra naturam est.» Cf. además, *De natura boni* (en *P. L.*, xlii. 553): «Malum nihil aliud est quam corruptio ... ordinis naturalis.» Por el contrario, «natura est in qua nullum malum est vel etiam in qua nullum potest esse malum», *De civ. Dei*, xix. 13. 2.

<sup>18</sup> *Ibid.*, xiii. 15, en conclusión. Cf. además Sap. i. 13: «Deus mortem non fecit.»  
<sup>19</sup> Cf. también *Contra Faustum*, xxii. 27 (*P. L.*, xlii. 418): «Lex vero eterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbare vetans»; además, *De div. quaest.*, liii. 2 (*P. L.*, xl. 36): «Quasi transcripta est lex naturalis in animam rationalem.»

Debe recordarse, de paso, que la Biblia no contiene, y pienso que por excelentes razones, ningún criterio que diferencie al derecho natural del derecho divino. Lo que se consideraba a veces como derecho natural bíblico —*Rom.* ii. 14—, no puede tomarse desde esta perspectiva. Por ejemplo, San Agustín considera que el pasaje se refiere a la gracia renovadora de la verdadera naturaleza, y en consecuencia, los «gentiles» del pasaje son paganos bautizados (*De spiritu et litera*, cap. 26, en *P. L.*, xlv. 227). Cf. además, Pedro Lombardo, en *P. L.*, cit., col. 1345: «Proinde non videtur hic alios significasse sub nomine gentium quam eos, qui ad evangelium pertinent.»

<sup>20</sup> Exceptuando este punto de vista teórico, el concepto de naturaleza fue utilizado, no obstante, en su sentido original, por los ingenuos. Cf., e. g., la oposición de los clérigos a la legislación de Gregorio VII con respecto al celibato: era una ofensa a las inclinaciones naturales, haría que los clérigos vivieran como ángeles, y abría las puertas a la fornicación y a la promiscuidad. Ver Lamberto de Hersfeld, *Ann.*, en *MGH. SS. RR. GG.*, pp. 199-200: «homines vivere cogeret ritu angelorum, et dum consuetum cursus naturae negaret, fornicationi et inmundiciis frena laxaret.»

<sup>21</sup> La obra de Juan de Salisbury muestra esto claramente; cf. su *Metalog.*, i. I. Acerca de la posibilidad de que Stephen Langton hubiera escrito sobre el derecho natural, cf. Grabmann, i. 68. Acerca de los criterios de los romanistas del siglo XII, ver W. Onclin, en *Misc. Moralia A. Jansen* (Louvain, 1948), ii. 329 y ss. Acerca de la utilización de Aristóteles en el siglo XII, ver Grabmann, en *Medieval Studies*, xii (1950), pp. 123-62.

<sup>22</sup> El primero que llamó la atención sobre la importancia de Guillermo en este respecto fue Grabmann, i. 71 y ss. Ver, además, las afirmaciones de O. Lotin, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles* (Louvain, 1946), ii. 74-75.

<sup>23</sup> Guil. Altissiodorensis, *Aurea explanatio* (París, 1510), ii. tr. 27, fol. 97v. Este pasaje surge con motivo de la discusión acerca de la imposibilidad de someter a juicio las cosas naturales: «Propter naturalia non est homo vituperabilis neque laudabilis, igitur propter peccatum originale non est vituperabilis...»

<sup>24</sup> Flückiger, *op. cit.*, p. 423, al comentar este pasaje señala: «Der empirische Mensch ist zum Mass des Natürlichen gemacht, zumeist der empirische Mensch als Vernunftwesen.»

<sup>25</sup> Ver *op. cit.*, iii, tr. 7, proem., fol. 169va: «Hoc jus non est virtus vel vitium.»

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*, ii, tr. 10, fol. 66rb.

<sup>28</sup> No es el hecho menos significativo el que su contemporáneo y colega en París, Praepositinus de Cremona, trabajase también sobre las líneas de Aristóteles, y aparentemente influyera de modo considerable en Guillermo; cf. Flückiger, *op. cit.*, p. 420.

<sup>29</sup> Tal como Grabmann ha señalado (i. 308 y s.), ni antes ni después del si-

glo XIII hubo quien estudiara a Aristóteles más a fondo que Santo Tomás. Para una excelente y madura exposición de algunos principios tomistas básicos, cf. M. Wilks, *op. cit.* (*supra*, p. 185, n. 102), esp. pp. 124 y ss., y 210 y ss.

<sup>30</sup> Cf. Grabmann, p. 308. Para una exposición excelente y madura de algunos principios básicos de Tomás, cf. M. Wilks, *op. cit.* (*supra*, p. 185, esp. pp. 124 y ss., 210 y ss.

<sup>31</sup> A. Krempel, en *Münchener Theol. Z.*, x (1959), pp. 114 y ss.

<sup>32</sup> *S. theol.*, III, qu. 2, art. I. Para examinar la dependencia de *natura de nasci* en Ulpiano, ver *supra*, p. 244.

<sup>33</sup> *S. theol.*, III, qu. 2, art. I.

<sup>34</sup> *Ibid.*, I-ii, qu. 10, art. I. Lo natural puede usarse también en diversos sentidos: existe un actio naturalis, equitas naturalis, conceptio naturalis, defectus naturalis, desiderium naturale, effectus naturalis, facultas naturalis, instinctus naturalis, unitas naturalis, etc.

<sup>35</sup> La calificación adicional «et sociale» quizá venga de Macrobio. Ver *infra*, n. 41.

<sup>36</sup> El término se había utilizado siempre con respecto a la *humanitas* de Cristo. El derecho romano tuvo también conocimiento de él, pero tomándolo con un sentido que recuerda el de Santo Tomás; ver *Cod. Just.*, V. xvi. 27 (I). En el siglo XIII el canonista Rufino empleaba el término *humanitas* de una manera especial: «Haec humanitas ad nutriendam pacem necessaria est inter reges et populos, prelatos et subditos, ut a rege prebeatut populo tuitio et a populo regi civium functionum...» *De bono pacis*, ii. 9 (*P. L.*, cl. 1617). Respecto a la utilización del término *humanitas* en conexión con la definición filosófica del concepto de persona en Hugo de Saint Victor, cf. H. R. Schlette, en *Misc. M. Grabmann* (Munich, 1959), pp. 55 y ss. y pp. 60 y s. En relación con el uso del vocablo en cuestión por Federico II, en las Constituciones de Melfi, ver Thea Buyken, *Das röm. Recht in den Konstitutionem von Melfi* (Cologne, 1960), p. 11.

<sup>37</sup> Cf. *S. Theol.*, I, qu. 93, art. 5, obj. 3.

<sup>38</sup> *S. Theol.*, I-ii, qu. 94, art. 4, ad. 3.

<sup>39</sup> Cf. e.g., *V Eth.*, lect. 12. Ver además G. Manser, *Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung* (Freiburg, 1944), p. 74.

<sup>40</sup> *S. Theol.*, I, qu. 21, art. I, ad. 3. Cf. además *I Eth.*, lect. I. Para algunas observaciones, cf. además mi contribución a *L'homme et son destin d'après les penseurs du M. A.* (Louvain 1960), pp. 145 ss., y mi Aquinas Lecture, *The Medieval Papacy, St. Thomas and Beyond* (London, 1960).

<sup>41</sup> O. Lottin fue el primero en señalar la importancia de este importante pasaje: «Les vertues morales acquises, sont-elles de vrais vertues?», en *Rech. de théol. ancienne et méd.*, xx (1953), p. 36; cf., además, E. Kantorowicz, *op. cit.*, p. 468. La *virtus politica* tuvo su origen en Plotino y fue transmitida por Macrobio a la Edad Media (*Com. in Somnium Scipionis*, ed. cit., i. 8, pp. 50-51), quien enumera y discute acerca de las cuatro virtudes políticas. Ve la esencia de la virtud política de esta manera (p. 50): «Sunt politicae [scil. virtutes] hominis, qua *sociale animal* est. His boni viri reipublicae consulunt, urbes tuentur; his parentes venerantur, liberos amant, proximos diligunt; his civium salutem gubernant; his socios circumspicere providentia protegent, justa liberalitate devinciunt: «hisque sui memores alios fecere merendo». Durante el siglo XI, Manegol de Lautenbach operaba con la soberanía del pueblo (*LdL.*, i. 365) y con el concepto de virtud política, en su *Opusc.* arriba citado, p. 236, cap. 22, col. 170. La aplicación correcta del concepto «político» constituía un elemento que podía ser base de la tesis ascendente. Cf., además, *supra*, parte 1, cap. 4, n. 42. Sobre la abrumadora influencia de Macrobio, ver M. Schedler, *Die Philosophie d. Macrobius und ihr Einfluss auf d. Wissenschaft des M. A.* (Münster, 1916). Es interesante observar que la «Paraphrase» del derecho anglosajón de comienzos del siglo XI (*circa* 1008) también opera con las cuatro virtudes cardinales; ver Liebermann, i. 247; sucede lo mismo con el *Quadripartitus* anglonormando de comienzos del siglo XII, *ibid.*, p. 530. Cf., además, G. Bullet,



*Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon S. Thomas d'Aquin (Studia Friburgensia, xxiii (1958).*

<sup>42</sup> Com. ad. III Pol., lect. 3. En el comienzo de este pasaje se lee: «Non esse idem bonum civem et bonum virum, cum is bonus civis sit qui et apte parere et imperare commodè sciat, bonus autem vir absolute dicatur.»

<sup>43</sup> *De reg. princ.*, i. 12. Cf., además, I Pol., lect. I («naturalis impetus ad communitatem civitatis»). Cf., además, San Agustín, *De civ. Dei*, xix. 12: «homo fertur quoddammodo naturae suae legibus ad ineundam societatem».

<sup>44</sup> *S. Theol.*, I-ii, qu. 71, 6 y 4.

<sup>45</sup> *Ibid.*, qu. 90, art. I.

<sup>46</sup> I Pol., lect. I. Los avanzados criterios de Santo Tomás deben compararse con los que un siglo antes había expuesto Juan de Salisbury, el cual llamaba *fraternitas* a la «humana societas» («filiorum naturae unica et singularis fraternitas»), en *Metalog.*, i. I.

<sup>47</sup> *S. Theol.*, I-ii, qu. 95, art. 2.

<sup>48</sup> *Ibid.*, II-ii, qu. 95, art. 2. Para más detalles, cf. además P. M. Owerbeke, «La loi naturelle et le droit naturel selon s. Thomas», en *Rev. Thomiste*, lvii (1957), pp. 53-78; 450-95.

<sup>49</sup> Cf. su Com. ad. Pol., lect. 7.

<sup>50</sup> *S. Theol.*, II-ii, qu. 85, art. I.

<sup>51</sup> *S. Theol.*, Suppl. III, qu. 40, art. 6, ad 2.

<sup>52</sup> I Pol., lect. I.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> VI Eth., lect. 7.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> I Pol., lect. I: «Si igitur principalior scientia est, quae est de nobiliori et perfectiori, necesse est politicam inter omnes scientias practicas principalissimam et architectonicam omnium aliarum, utpote considerans ultimum et perfectum bonum in rebus humanis.»

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> *S. Theol.*, I-ii, qu. 97, art. I, ad I. Justiniano había señalado claramente el camino. Cf. sus *Nov.*, vii. 2, donde se expresa que el derecho toma en cuenta la *varietas humanae naturae*.

<sup>59</sup> *S. Theol.*, I-ii, qu. 95, art. 3 cf. además II-ii, qu. 57, art. 2, ad 2. El término «derecho / ley / positivo» se encuentra en X: I, iv. II. Cf. también mis observaciones en *Rev. d'hist. du droit*, XXIX (1961).

<sup>60</sup> *Ibid.*, I-ii, qu. 95, art. 2, ad 3 («diversitas legis positivae» se deben a la gran variedad de «rerum humanarum»). La inmutabilidad de la ley natural, así como la mutabilidad del derecho positivo, fueron señaladas por Justiniano en sus *Inst.*, I. ii. I.

<sup>61</sup> Cf. las muy pertinentes observaciones de Otto Brunner, *Land & Herrschaft*, 3.ª ed. (Viena, 1943), p. 153: allí surgieron «seit der Spätscholastik eine Lehre von einem nicht gottgebundenen, sondern aus der menschlichen Vernunft zu deduzierenden Naturrecht, das die These vertritt, das dieses Naturrecht kraft Vernunftseinsicht auch dann gelten würde, wenn es keinen Gott gäbe.»

<sup>62</sup> II Sent., xlv. 2.2.

<sup>63</sup> VI Eth., lect. 6.

<sup>64</sup> I Pol., lect. I; además, *S. Theol.*, I, qu. 79, art. 11; asimismo, I-ii, qu. 94, art. 4.

<sup>65</sup> I Pol., lect. I.

<sup>66</sup> Además agrega: «Quando enim ipse homo praest simpliciter et secundum omnia, dicitur regimen regale.» El *regimen politicum* se logra si el gobernante «secundum leges positas per disciplinam politicam [praesidet]».

<sup>67</sup> III Pol., lect. 5 y 6.

<sup>68</sup> *S. Theol.*, I-ii, qu. 105, art. I, añadiendo: «et hoc fuit institutum secundum legem divinam». Ver además la importancia del pasaje de Wilks, *op. cit.*, p. 511, n. 5.

<sup>69</sup> *Ibid.*, II-ii, qu. 67, art. 2, ad I.

<sup>70</sup> *Ibid.*, I, qu. 75, art. 4, ad I. El propio Santo Tomás era partidario de una combinación de gobierno político y regio.

<sup>71</sup> Cf. además *S. Theol.*, I-ii, qu. 90, art. 3: «Condere legem vel pertinet ad totam multitudinem vel pertinet ad personam publicam, quae totius multitudinis habet curam».

<sup>72</sup> III Pol., lect. 7. Generalmente no se toma en cuenta que ya Juan de Salisbury había utilizado el término de *civilitas*. Ver su *Policrat.*, viii. 9. Con respecto a Dante, ver *infra*, p. 257.

<sup>73</sup> La existencia de contradicciones dentro del sistema tomista ha sido suficientemente reconocida. Por ejemplo, aparte de los muchos ejemplos que contienen verdaderos elementos hierocráticos, existe además la tesis suya tan conocida, que luego fue incorporada en *Nam Sanctam* como frase final, como también su consideración acerca de que el Papa puede retirar a los infieles la autoridad para gobernar. Con respecto a la *petitio principii* contenida en la doctrina del derecho natural, cf. lo que señala H. Welzel, *Naturrecht & Materiale Gerechtigkeit*, 3.ª ed. (Göttingen, 1960), p. 61; cf. además, p. 110: «So kommt es zu der typisch naturrechtlichen petitio principii: was man zuvor als gut empfunden hat, wird als das 'Naturgemässe' hingestellt und dann als Erkenntnisgrund des Guten verwandt.» Ciertamente puede hacerse un balance similar de la doctrina tomista teológica de la gracia; Cf. F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengesch.*, 6.ª ed. por K. Aland (Tübingen, 1959), p. 453, quien llama a esta doctrina de la gracia «ein Doppelgesicht».

<sup>74</sup> Ver esp. I Pol., lect. I.

<sup>75</sup> Cf. además, la proposición de Tomás en *Quaestiones Quodlibetales*, VII, vi. 15 (resp.): «Veritas autem, quam sacra scriptura per figuras rerum tradit, ad duo ordinatur, scil. ad recte credendum et ad recte operandum.»

<sup>76</sup> Por ejemplo, Roger Bacon, Roberto Grosseteste, Adam Marsh, insisten todos en el fundamento matemático de la física. La experimentación en la ciencia natural fue defendida por Pedro de Maricourt, llamado por Bacon *dominus experimentorum*. No sorprende que un hombre de su talla mental llamara despreciativamente mentecatos a la generalidad de los teólogos. La nota clave era la observación y la experimentación; de aquí la insistencia en la *experientia*, en el empirismo y en la aversión a la «autoritas» que operaba *credulitatem* simplemente: «credimus enim auctoritati, sed non propter eam intelligimus». Otros naturalistas del siglo XIII fueron Enrique de Malinas y Witelo (íntimos amigos entre sí) y el traductor de Aristóteles, Guillermo de Moerbeke. En este círculo de naturalistas, se anticipaba claramente el sistema de Copérnico: en la Summa de Francisco de Mayronis se lee: «Dicit tamen quidem doctor, quod si terra moveretur et coelum quiesceret quod hic esset melior dispositivo», cit. por Ueberweg-Geyer, *Grund. d. Gesch. d. Philosophie* (11 ed., Basilea, 1951, p. 478. Cf. además, *infra*, n. 150).

<sup>77</sup> Las razones por las que no prosperó el «humanismo» de comienzos del siglo XIII (Marbod de Rennes, Hildeberto de Lavardin, Juan de Salisbury, etc.) parecen deberse a que lo que atraía más talentos eran las ramas «objetivas» del conocimiento, tales como el derecho, la teología, la lógica, etc. Cf. también G. Misch, «Johann v. Salisbury und das Problem des ma. Humanismus», en *Nachr. d. Akad. d. Wiss. Göttingen*, núm. 6 (1960), pp. 231 y ss.

<sup>78</sup> *Monarchia*, i. 6. Además, cf. iii. 16. Véase además, Wilks, *op. cit.*, p. 144 y ss.

<sup>79</sup> Lleva la tesis naturalista hasta el punto de afirmar que el pueblo romano fue notable por naturaleza (ii. 6). Para la *civilitas* de Juan de Salisbury, cf. *supra*, n. 72, y para ciertas observaciones estimulantes, ver A. Pézard en *Romania*, lxx (1949), pp. 1-36; 163-191.

<sup>80</sup> iii, 14.

<sup>81</sup> iii, 7: «Porque sabemos ciertamente que, en relación con las operaciones naturales, el sucesor de Pedro no tiene poder equivalente al de la autoridad divina.»

<sup>82</sup> iii, 14.

<sup>83</sup> Es la tesis de iii. 4 (que la luna posee su propio *motor*).

<sup>84</sup> *Ibid.* Es la misma tesis que al final del trozo.

- <sup>85</sup> Mon. i. 2.  
<sup>86</sup> *Ibid.*  
<sup>87</sup> i. 4.  
<sup>88</sup> i. 5.  
<sup>89</sup> i. 8. Cf. con el *Cod. Just.*, V. xvi. 27.  
<sup>90</sup> i. 12.  
<sup>91</sup> *Ibid.*  
<sup>92</sup> i. 15.  
<sup>93</sup> i. 12. El término *politizare* parece haber sido acuñado por Guillermo de Moerbeke, traduciendo el *politeuesthai*, en *Pol.* vii. 14 (15); ver F. Susemihl, *Arist. Polit. Libri Octo*, Leipzig, 1872, p. 307, línea 12.  
<sup>94</sup> *Ibid.*  
<sup>95</sup> El dualismo propugnado por Dante violaba, por razones que no necesitan mayor explicación, un principio básico del papado. El texto fue incluido en el Índice, donde permaneció hasta 1908.  
<sup>96</sup> i. 14, seguido de la discusión acerca de la necesidad de diferentes derechos para los diferentes climas.  
<sup>97</sup> *De potestate regia et papali*, ed. J. Leclercq, París, 1942, c. I, p. 177: «Hoc enim regimen [i. e. regnum] derivatur a jure naturali, eo scilicet quod homo est naturaliter animal civile seu politicum et sociale.»  
<sup>98</sup> c. 2, p. 179.  
<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 178.  
<sup>100</sup> c. 3, p. 181 («diversi modi vivendi» y «diversae politiae»). De aquí también la conclusión de que «facilius enim est extendere verbum quam manum». Es una enérgica reminiscencia de la respuesta de Pedro de Flotte al Papa; cf. *E. H. R.*, lxi (1946), p. 181: «Vestra potestas verbalis, nostra autem realis.»  
<sup>101</sup> c. 19, p. 234, ad 32.  
<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 235.  
<sup>103</sup> c. 7, p. 189 («informatior fidei et morum»).  
<sup>104</sup> c. 7, p. 189. Para la antigua doctrina de la propiedad como emanación de la gracia, ver *supra*, pp. 76 y s.  
<sup>105</sup> c. 10, p. 199.  
<sup>106</sup> c. 19, p. 235.  
<sup>107</sup> Cf. c. 15, p. 222 («populo acclamante et faciente»). Ahora se comprende la invocación del principio romano de que *Exercitus facit imperatorem*, el cual, después de mucho tiempo, vuelve a llenarse de sentido.  
<sup>108</sup> c. 10, p. 199.  
<sup>109</sup> c. 25, p. 258.  
<sup>110</sup> c. 24, p. 254: «efficacior est consensus populi in hoc casu ad deponendum eum (papam) etiam invitum»; cf. además c. 25, p. 258.  
<sup>111</sup> c. 25, p. 259. Cf. además, *ibidem*, p. 255: «Licet igitur papatus sit in se a Deo solo, tamen in hac persona vel illa est per *co-operationem humanam*, scil. per consensum electi et eligentium et secundum hoc per consensum humanum potest desinere esse in isto vel in illo, sicut cum anima rationalis sit a solo Deo per creationem, quod sit in isto corpore, co-operatur natura disponendo et organizando; et ideo per *operationem naturae potest desinere anima rationalis* esse in isto corpore, quia scilicet calor naturalis in tantum consumpsit humidum quod corpus sit ineptum pro anima rationali.»  
<sup>112</sup> c. 13, p. 214.  
<sup>113</sup> c. 20, p. 239: «Est enim licitum principii *abusum gladii spiritualis* repellere eo modo quo potest, etiam per gladium materiale, precipue ubi *abusus gladii spiritualis* vergit in malum reipublicae, cuius cura regi incumbit: aliter enim sine causa gladium portaret.»  
<sup>114</sup> c. 17, p. 228.  
<sup>115</sup> *Defensor Pacis*, i. I. 3.  
<sup>116</sup> Ver, entre las exposiciones más recientes, A. Gewirth, *Marsilius of Padua, The Defender of Peace*, 2 vols. (New York, 1951-1957); Wilks, pp. 107, 109 y ss.;

- 190 y ss. La extensión del artículo de E. Lewis, «The 'Positivism' of Marsiglio», en *Speculum*, xxxviii (1963), pp. 541-82, está en proporción inversa a sus aciertos.  
<sup>117</sup> i. 4. 5: i. 3. 4 y 5.  
<sup>118</sup> i. 12. 7.  
<sup>119</sup> ii. 12. 7: «Quae licet sint ab *humana institutione pendencia*, transumptive jura dicuntur naturalia.»  
<sup>120</sup> ii. 12. 8.  
<sup>121</sup> M. Grabmann («Studien über den Einfluss des aristotelischen Philosophie», en S. B. Munich, 1934, fasc. 2, p. 55) señala lo siguiente: «Wenn die Gesetze auf einer ethischen und naturrechtlichen Grundlage beruhen, dann war der Kampf, den Marsiglio für die Unabhängigkeit und Vormacht der weltlichen Gewalt gegen die geistliche führte, von vorneherein aussichtslos. Denn die Verteidiger der geistlichen Gewalt konnten immer behaupten, dass die Gesetze, die sie verfochten, in der ewigen Wahrheit verankert und gesichert sind.» Cf. además Gewirth, i. 154-6.  
<sup>122</sup> i. 13. 2.  
<sup>123</sup> ii. 23. 3: «quae nulla sit determinata lege».  
<sup>124</sup> i. 13. 2.  
<sup>125</sup> i. 12. 5.  
<sup>126</sup> *Ibid.*, 7.  
<sup>127</sup> A Gewirth (i. 173) ha dirigido certeramente su atención hacia este hecho cuando afirma: «The distinction between legislator and government was thus forced upon Marsiglio by his failure to accept the doctrine of a higher law.»  
<sup>128</sup> i. 15. 4. Cf. además, *ibid.*, 3: «Cum igitur ad civium universitatem pertineat *generare formam*, secundum quam civiles actus regulari debent, *legem* videlicet, eiusdem universitatis esse videbitur *huius formae* determinare *materiam* seu subiectum, cuius, secundum hanc *formam*, est disponere civiles actus hominum...» También cf. ii. 15. I y ii. 16. I.  
<sup>129</sup> Estos principios todavía se observan en la constitución de la Universidad de Cambridge. La Universidad —regida sobre principios ascendentes— no solo concede, en consecuencia, gracias, proporcionando una legislación especial y exenciones a las leyes universitarias, sino que también emplea el propio término *concedere* al conferir los cargos. Así, en el «Instrument of Election» de R. A. Butler al cargo de *High Steward* en la Universidad leemos: «Sciatis nos prefatos cancellarium et magistris et scholares *dedisse et concessisse* Honoratissimo Viro Ricardo Augustino Butler... *officium* summi seneschalli Universitatis nostrae predictae» (*Reporter*, 10 de dic. 1958, p. 485).  
<sup>130</sup> i. 15. I y 2.  
<sup>131</sup> i. 15. I y 2.  
<sup>132</sup> i. 9. 5.  
<sup>133</sup> i. 9. 5 y 10.  
<sup>134</sup> i. 15. 2 y i. 18. 3.  
<sup>135</sup> i. 18. 3, en la traducción de Gewirth.  
<sup>136</sup> Ver, por ejemplo, i. 10. I; i. 11. 6; i. 15. 7, etc.  
<sup>137</sup> i. 11. 3: «Cum igitur lex sit oculus ex multis oculis, id est, comprehensio examinata ex multis comprehensoribus ad errorem evitandum circa civilia iudicia...» Para insistir en la importancia de lo anterior, debe comparárselo con la tesis del cardenal Humberto relativa a la esencia de la concepción hierocrática, según la cual los sacerdotes eran los *oculi* de la Iglesia. Cf. P. G., p. 268. Por otra parte, E. Lewis (cf. p. 565), no obstante lo cual, uno no puede menos que estar de acuerdo con el juicio del autor (nota 98) en referencia a la combinación que hace Marsiglio del principio de la mayoría cuantitativa y cualitativa; realmente, uno no «know what Marsiglio mean to imply by 'with due consideration of quantity and quality of persons'».  
<sup>138</sup> iii. 3.  
<sup>139</sup> i. 12. 2: «Mensura humanorum actuum civilium.»  
<sup>140</sup> i. 12. 8: «Lege debent *omnes cives* mensurari secundum proportionem debitam.»

<sup>141</sup> ii. 2. 3.

<sup>142</sup> En contraste con Gewirth (i. 260 y ss.), G. de Lagarde (*Marsile de Padoue*, París, 1948, p. 241) ha entendido correctamente este criterio de Marsilio: «L'église ne constitue donc pas une société distincte, même au sens mystique où l'entendra Luther... l'église n'est que la désignation générique des hommes qui partagent la foi chrétienne. Mais elle ne constitue pas une société.»

<sup>143</sup> Es posible que el concepto de «*anerkannte Religionsgesellschaft*» de muchas constituciones modernas sea consecuencia —no reconocida— de la influencia de Marsilio: las corporaciones religiosas no poseen personalidad jurídica, a menos que el Estado lo reconozca expresamente en su constitución. La denominación de la orden benedictina en los EE. UU. como *The Order of St. Benedict Inc.* es igualmente ilustrativa al respecto.

<sup>144</sup> ii. 17. 11.

<sup>145</sup> iii. 2. 22.

<sup>146</sup> ii. 22. 11.

<sup>147</sup> Tal es el significado de su larga discusión acerca del perito y el juez, en ii. 7. 3-4; cf. además ii. 6. 12; ii. 17. 14.

<sup>148</sup> ii. 2. 4, con una referencia a la *Física* de Aristóteles, iv. 12.

<sup>149</sup> Ver además el libro de M. J. Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Later M. A.* (Cambridge, 1963.)

<sup>150</sup> Este no es el lugar para tratar al detalle acerca de la ciencia natural de fines del siglo XIII y comienzos del XIV. El rápido surgimiento de la escuela naturalista, tanto en París como en Oxford, constituye un auténtico corolario de las concepciones populistas dentro del pensamiento político. Juan Buridan expone una teoría de la mecánica celeste que quizá es más que la simple anticipación de Copérnico: no es necesario —dice— creer que los cuerpos celestes son movidos por Dios, o que necesitan de alguna fuerza externa que los impulse; se mueven por sí mismos, siguiendo sus propias leyes. Ver Ueberweg-Geyer, cit. p. 598; Juan Buridan y su escuela, y no Copérnico y Galileo, fueron los fundadores de la física y de la astronomía moderna. Alberto de Sajonia escribió acerca del movimiento de la tierra (la tesis copernicana posterior del *motus terrae* y el *quies coeli*). Al concepto del tiempo se le dio particular atención, por ejemplo, en la obra de Ricardo Swineshead, discípulo de Buridan. Cf. M. Clagett, *The Science of Mechanics in the M. A.* (Oxford, 1959); véase además, como introducción a la materia y para una útil bibliografía, J. A. Weisheipl, *The Development of Physical Theory in the M. A.* (Londres, 1959.) La ciencia de la medicina también avanza a grandes pasos: París, Montpellier, Bolonia y Padua se comparten equitativamente los laureles. Teodorico de Lucca, en Bolonia, da los primeros pasos hacia la antisepsia y la anestesia; en París, Lanfranc hace grandes avances en el tratamiento de la hemorragia; Pietro d'Abano, en Padua, insiste en la observación de los datos empíricos, y Gentile da Foligno, también en Padua, recoge los casos médicos en sus *Concilia*; etc. Para más detalles, véase A. Castiglioni, *Hist. of Medicine* (trad. ingl. de E. B. Krumbhaar, 2.ª ed. Londres, 1947, pp. 330 y ss.); D. Guthrie, *Hist. of Medicine* (2.ª ed., Londres, 1958, pp. 111 y ss.) con más literatura anexa.

## La soberanía legislativa del pueblo

El sistema marsiliano debe ser considerado como una filosofía política, con especial acento en la naturaleza de la ley. Pero un sistema tal era algo nuevo para la Edad Media: las consideraciones acerca del gobierno se habían desarrollado completamente dentro del campo del derecho, del saber jurídico, en virtud de que el elemento principal era el de la jurisdicción. He aquí por qué, pues, la ciencia del gobierno en esta época era, en gran medida, prerrogativa de los juristas, quienes principal, si no exclusivamente, examinaban, analizaban y resolvían las cuestiones propias del gobierno, ya que se trataba de problemas jurídicos. Pero como las obras mejor escritas y más a mano eran las que trataban, primero, del derecho romano y, luego, del canónico, y como ambos sistemas contenían o estaban inclinados a contener un punto de vista puramente descendente, la doctrina resultante, tanto de los romanistas como de los canonistas, era abrumadoramente del mismo cariz. Tampoco debemos olvidar que existía un círculo continuo de causa y efecto: muchos de los que se graduaban, especialmente en Bolonia, escalaban posiciones altas, tanto al servicio del imperio como del papado, llegando a veces hasta la misma cima de la carrera, con la consecuencia de que la mecánica gubernamental caía ampliamente en sus manos, dando como resultado la puesta en práctica de las doctrinas que otrora conocieran siendo estudiantes. A su vez, la ley que se elaboraba de este modo venía a ser, a su vez, objeto de estudio en las universidades, cerrando el círculo del que no parecía haber escapatoria posible. Con seguridad no es un azar que Marsilio no mencione ni a un solo romanista, a pesar de que en tanto que laicos podían emparentarse con él espiritual e intelectualmente. Pero su doctrina, desde el punto de vista de los objetivos de Marsilio, no solo venía a ser inútil, sino positivamente peligrosa. ¿Qué pudiera haberlo inducido a citar a los romanistas? De hecho, la doctrina de estos era absolutamente lo contrario de lo que él pretendía postular. Además, los romanistas no habían sido ni rozados por el nuevo Aristóteles: el deber de un abogado es explicar la ley y resolver las cuestiones de carácter general que surgen de los problemas inherentes a la misma ley. Pero el punto de vista aristotélico era teóricamente un *aliud*, y

cuando el saber aristotélico se filtraba por las salas de lectura de los romanistas se le mencionaba con una cierta reserva.

Sin embargo, una exposición del derecho romano basada en los principios propios e inherentes de este, libre de las trabas del criterio cristocéntrico que prevalecía, hubiera prestado apoyo considerable a una concepción propiamente populista, como veremos cuando tratemos acerca de la *lex regia*. Lo que decimos se aplica más al Digesto, naturalmente, que al Código de Justiniano. El Digesto contenía multitud de párrafos que hubieran podido ser utilizados para sustentar los criterios ascendentes. Uno de ellos —e incidentalmente este no se limita al Digesto— era el referido al derecho consuetudinario. El derecho consuetudinario en todos los tiempos ha sido reconocido como derecho válido y, ciertamente, coercitivo. El análisis del mismo muestra, sin embargo, que su carácter vinculatorio no deriva de la voluntad del príncipe, rey o emperador, sino de la voluntad de aquellos que han actuado a su manera durante un tiempo más o menos amplio. El carácter vinculatorio del derecho consuetudinario deriva, pues, del consentimiento y la voluntad del pueblo o de la comunidad. Por definición, tal derecho es derecho no escrito, en tanto que el derecho legislado, *lex* o estatuto, es derecho escrito. Sin embargo, la diferencia entre estos dos tipos de derecho no es puramente de naturaleza formal: la diferencia radica en la fuente o el origen de ambos. En tanto que el derecho consuetudinario deriva su carácter vinculatorio y su vigencia efectiva de la voluntad del pueblo, el derecho legislado incorpora la voluntad del legislador, el cual, dentro del marco de la tesis descendente, no podía ser otro que un «rey por la gracia de Dios», el Papa o el emperador, de modo que, desde el punto de vista descendente, la existencia de un derecho consuetudinario venía a recordar muy seriamente la existencia de una fuente de derecho que no tenía nada que ver con la *voluntas principis*.

Pero el derecho romano estaba perfectamente familiarizado con el concepto de derecho consuetudinario; especialmente el Digesto contenía largas citas de los juristas romanos clásicos en lo referente a dicho derecho y sus requisitos. Si en cualquier sentido del término el derecho consuetudinario era reconocido como tal derecho, surge automáticamente el problema, no solo de la dualidad de ambas fuentes de derecho —la *voluntas principis* y la *voluntas populi*—, sino también el de la relación entre los dos tipos de derecho. Constantino había captado intuitivamente la dificultad del asunto negando al derecho consuetudinario la fuerza para derogar el derecho escrito, las *leges* (C. VIII. 52. 2). Era perfectamente lógico: de haberse dotado al derecho consuetudinario con poderes derogatorios se hubieran abierto todas las puertas a la eliminación gradual de la totalidad del derecho legislado, dando como resultado una concepción ascendente del orden jurídico y, por consiguiente, del gobierno. La existencia generalizada del derecho consuetudinario en la Edad Media, sin embargo, planteó un serio dilema a los comentaristas del derecho romano, ya que si reconocían a aquel como derecho, por la sola razón de derivar de la voluntad del pueblo, era evidente que su tesis descendente iba a hallar a su más serio

competidor en la tesis contraria contenida en el mismo cuerpo jurídico. Llegaron, por tanto, a la conclusión de que el derecho consuetudinario era válido, no porque respondiera a la voluntad popular, sino porque el príncipe no le había hecho ninguna objeción, de modo que, en última instancia, el carácter vinculatorio del derecho consuetudinario venía a derivar así de la voluntad del príncipe. En cuanto respecta al gobierno papal, el problema era particularmente serio, y tanto los canonistas como los papas estuvieron alertas ante el problema, y postularon así el reconocimiento implícito o expreso del derecho consuetudinario por parte del papado. El adagio, tomado del derecho romano, de que el príncipe conoce de todas las leyes tuvo en este caso particular aplicación con respecto al derecho consuetudinario<sup>1</sup>.

Cuando se prestó la debida atención al funcionamiento de las ciudades del norte de Italia, se llegó a la perturbadora conclusión de que establecían sus propias leyes, sus propios estatutos, y ello sin referencia alguna al Papa o al emperador. Desde todo punto de vista, se ha reconocido que sus actos legislativos eran de elevada calidad, y entonces la dicotomía era obvia: por una parte, estaba el tan ponderado *monarcha totius mundi*, origen de todo el derecho, y, por otra, estaban estas comunas italianas legislando por sí mismas y procediendo como si tal *monarcha* no existiera. Una vez más no concordaban la teoría y la realidad. Lo que Marsilio, ayudado por Aristóteles, había logrado ideológicamente respecto a la soberanía política del pueblo lo logró su contemporáneo Bartolo con la ayuda del derecho romano respecto a la soberanía legislativa del pueblo. Bartolo era la verdadera antítesis de Marsilio: con completa independencia uno del otro, llegaron a los mismos resultados por vías completamente diversas. Bartolo encontró la clave para la solución del problema planteado por las ciudades italianas en la doctrina del derecho consuetudinario. De todos los postglosadores fue Bartolo quien no solo se contentó con elaborar la doctrina más coherente acerca del derecho consuetudinario, sino que insistió además en la comparación constante de este con el derecho escrito. Bartolo proporcionó la justificación teórica de las ciudades italianas, y al hacerlo provocó el surgimiento de la doctrina de la soberanía legislativa del pueblo. La comparación que hizo entre el derecho escrito y el no escrito lo capacitó para elaborar su tesis acerca de la *civitas sibi princeps*, es decir, del Estado que no reconoce superior. Su doctrina es la exposición jurídica clásica de la concepción ascendente.

Bartolo contemplaba la realidad con ojos de jurista. El elemento esencial del derecho consuetudinario era el consentimiento del pueblo. Este *tacitus consensus populi* no es más que el antiguo *tacita conventio civium* del derecho romano. Ningún emperador, rey ni Papa tenía ninguna ingerencia en los usos y costumbres propios del pueblo, pero una vez tomada conciencia de este elemento de consentimiento popular el paso siguiente surgía automáticamente: si los ciudadanos —y recalamos aquí la significativa denominación de los miembros del pueblo como ciudadanos y no como meros súbditos— por consentimiento tácito podían crear el derecho no escrito, ¿por qué razones no podía adscribirseles la misma capacidad

para crear el derecho escrito? En consecuencia, lo que Bartolo captó claramente fue lo ilógico e inconsistente de dotar al pueblo de capacidad para elaborar el derecho consuetudinario, pero no para crear el derecho legislado. El gran avance que introdujo radica, pues, en que transfirió el elemento del consentimiento popular al derecho escrito. En este sentido estipulaba que si el consentimiento tácito del pueblo daba lugar al derecho consuetudinario, su consentimiento explícito podía dar lugar al derecho escrito. Más aún, ambos tipos de consentimiento poseen igual fuerza:

*Tacitus et expressus consensus aequiparantur et sunt paris potentiae* <sup>2</sup>.

En otras palabras, la tarea jurídica que llevó a cabo Bartolo consistió en extender el principio del derecho consuetudinario al derecho escrito sobre la base del consentimiento popular, el cual era así resultado del ejercicio de la voluntad del pueblo. De aquí que Bartolo insistiera reiteradamente en que la diferencia entre ambos tipos de derecho radicaba únicamente en la manera en que hallaba su expresión la voluntad popular: en un caso era tácita y en el otro expresa. La ciudadanía que funcionaba sobre su propia voluntad era un pueblo libre, un *populus liber* <sup>3</sup>, y siendo tal no reconocía ningún superior: escogía su propia forma de vida y no colocaba su voluntad bajo la autoridad de ningún otro cuerpo u organismo. La ciudadanía que no reconocía superior se caracterizaba, por tanto, por ser un *regimen ad populum*, es decir, un gobierno que se sustentaba en el pueblo mismo. En resumidas cuentas, Bartolo hacía ver en el no reconocimiento de un superior la consecuencia del consentimiento popular. A través de la voluntad del pueblo no se reconocía la superioridad de nadie, y ella, en consecuencia, era la que podía regular todos los aspectos relacionados con la ciudadanía.

Tal entidad, que rehusaba reconocer ningún superior —o soberano—, se convirtió en su propio superior y soberano, llegando a ser lo que Bartolo designaba una *civitas sibi princeps*: «el Estado es su propio príncipe». Entonces ese Estado puede legislar «a su antojo» (*prout sibi placet*) sobre cualquier materia que afecte al bien público. El «pueblo libre» posee una soberanía legislativa perfectamente entendida y todas las capacidades para crear la ley; actúa a través de la asamblea popular llamada Gran Consejo o Parlamento. Dicha asamblea comprende la totalidad del poder (legislativo), y su primera tarea es la de elegir el cuerpo gobernante o Consejo. Este cuerpo gubernamental, a su vez, nombra los funcionarios del gobierno. La característica esencial de esta doctrina bartolista la constituye el carácter representativo del cuerpo gubernamental —que podría considerarse como anticipación del *conseil d'état* o *Staatsrat*— porque

*Concilium totam civitatem repraesentat*

o, mejor aún,

*Concilium repraesentat mentem populi.*

Quizá nada muestre mejor el avance hecho por Bartolo que esta conexión entre el carácter representativo del cuerpo gubernamental y la «mentalidad del pueblo». A pesar de que los consejeros gobiernan el Estado —«per quos civitas regitur»—, derivan del pueblo su poder y su autoridad, «a quo ipsi auctoritatem habent» <sup>4</sup>. En efecto, del Consejo emanan las leyes «relativas a aquellas cosas que se relacionan principalmente con la *publica utilitas*». Los oficiales nombrados por el Consejo se dividen en tres categorías diferentes: judiciales, administrativos y económicos. La votación se lleva a efecto según el principio de la simple mayoría numérica. Como el Consejo representa la «mentalidad del pueblo», tiene tanto poder legislativo como el pueblo le ha otorgado. Los consejeros existen únicamente por la voluntad del pueblo, que es quien confiere a aquellos lo que Bartolo llama el *arbitrium regendi* <sup>5</sup>. Pero en todo momento el pueblo conserva para sí el control y la supervisión del Consejo. El pueblo confía el gobierno «secundum vices et secundum circulum aliquibus per tempus». Aquí nos encontramos nuevamente con el mismo principio —dentro de la concepción populista— de la concesión que antes ha ocupado nuestra atención.

Al demostrar que «el pueblo libre» es el último portador de la competencia legislativa y equipararlo al *princeps*, Bartolo encuentra libre la vía para establecer la soberanía del pueblo. De este modo ya no había lugar para ningún superior o soberano situado fuera y por encima del pueblo; en todo momento el Consejo bartoliano era responsable ante el pueblo, es decir, ante la asamblea popular. La *civitas sibi princeps* es su propio superior o, como afirma en otro lugar:

Un pueblo libre no está sujeto a nadie.

Dentro de este cuadro conceptual no hay súbditos, sino ciudadanos. En todos los aspectos vitales, esta *civitas* constituye el Estado completamente acabado y basado sobre la voluntad popular. Como el pueblo es el mismo soberano, pueden transferirse a él todas las máximas y principios que antes se atribuían al *princeps* <sup>6</sup>. Las leyes elaboradas en el Consejo en nombre del pueblo exigen la misma obediencia que las antes elaboradas por el príncipe. Y mientras anteriormente el crimen de *lese majesté* no podía cometerse sino contra este, ahora puede serlo también contra aquellas entidades que no reconocen ningún superior: en consecuencia, el Estado se ha convertido en objeto de traición <sup>7</sup>. Pareciera como si sobre unos fundamentos estrictamente jurídicos Bartolo hubiera podido establecer la soberanía legislativa del pueblo con menor esfuerzo que su mejor conocido contemporáneo Marsilio. Pero antes de comparar brevemente las concepciones bartolianas y marsilianas, parece conveniente que prestemos aten-

ción a una consecuencia de la doctrina de Bartolo que todavía no ha sido debidamente apreciada.

El propio Bartolo no llevó sus concepciones hasta sus últimas consecuencias. Pero la fecundidad de sus principios puede ser juzgada por sus discípulos y por los numerosos pensadores que siguieron las líneas trazadas por el gran maestro. Los *Bartolistae*, en efecto, dominaron el horizonte jurídico hasta el siglo XVI. Fueron ellos quienes percibieron las potencialidades jurídicas de las tesis bartolistas, así como su idea del «pueblo libre». Consecuencia de su influencia fue la elaboración jurídica del concepto de *civilitas* —que hemos tropezado en Dante y Marsilio—, que en manos de Baldo, el discípulo más notable de Bartolo, vino a significar nada menos ni nada más que «ciudadanía», *cittadinanza*, *Staatsbürgerschaft*. Estamos ahora ante una *civilitas originalis* y una *civilitas acquisita*: se podía poseer la ciudadanía, bien fuera en virtud del nacimiento dentro de cierta comunidad (natural) o en virtud de la satisfacción de ciertas condiciones estipuladas por el Estado (adquirida); por ejemplo, el matrimonio podía muy bien constituir un medio legal de obtener la ciudadanía<sup>8</sup>. La distinción entre ciudadano y extranjero (extraño), entre *Staatsbürger* y *Ausländer* es una importante consecuencia de este pensamiento. Es el Estado, en virtud de su origen natural, quien establece la manera de pertenecer a él. En todos estos aspectos hay algo más que un simple hábito de los tiempos modernos.

Quizá resulte provechoso comparar brevemente las doctrinas de Marsilio y Bartolo. Este último es un jurista puro; nunca emplea argumentos aristotélicos, y hasta en un lugar llega a menospreciar a Aristóteles declarando que el lenguaje de aquel no se aviene con la calidad de jurista; llega a sus conclusiones únicamente a través del derecho, bien sea romano o canónico; de aquí que su terminología sea exclusivamente jurídica e igual su doctrina. Cada una de sus afirmaciones, dentro de una auténtica tradición jurídica, tiene que estar respaldada por el derecho. Marsilio, por el contrario, es un ideólogo y un escritor político, y Aristóteles —comprendido o no correctamente por él— es quien le suministra el instrumental ideológico; muy pocas veces hace una que otra alusión al derecho romano, pero sin referirse —como ya hemos dicho— a ningún romanista; su lenguaje es extrajurídico y, en consecuencia, se presta a más de una interpretación. Y a pesar de todo, en el fondo, ambas doctrinas muestran un extraordinario parentesco: ambas insisten en la voluntad popular como razón de la validez del derecho; según ambos, esta voluntad es la que imparte a la regla de acción su carácter vinculatorio y coercible. Entre ambos sistemas, sin embargo, hay una diferencia real, ya que Marsilio considera al suyo dentro de una escala universal, en tanto que Bartolo aplica su sistema a comunidades limitadas, Estados pequeños en los que le parece posible la existencia de una «democracia» práctica. Para Bartolo todavía existe el dominio *de jure* del emperador —¿es que podía ser otra cosa para un romanista que a la vez era postglosador?—. Sin embargo, al observar la realidad quedaba bastante poco de este mero señorío *de jure*, que constituye poco más que una teoría jurídica y no una realidad constitucional.

Mucho más fundamental es la diferencia entre ambos, en lo que respecta a la composición del *populus*, y, consecuentemente, al tipo de leyes que este es capaz de elaborar. Para Marsilio el legislador humano comprende a todos aquellos que responden a la definición del ciudadano, y por tanto excluye a los niños, esclavos, extranjeros y mujeres, a pesar de que incluye al clero dentro de la ciudadanía. Su *legislator* abarca a todos. Bartolo excluye también a las mujeres, extranjeros, niños, etc., porque los considera incapaces de un *habilis consensus*, pero además excluye al clero de su *populus*. Esta exclusión del clero del *populus* puede reflejar una vez más la influencia de la proximidad de Roma y el papado sobre Bartolo, pero, cualquiera que fuera la razón de ello, el autor considera a clérigos y laicos como dos *populi* (no estamentos) separados, lo que considera demostrado en la existencia de tipos diferentes de leyes y tribunales. El clero no está ligado por las decisiones y leyes de los laicos. Ciertamente, Bartolo se sentía demasiado ligado a la ley como para demoler esta barrera. En este sentido, la base ideológica de Marsilio hizo posible a este la construcción de una *Staatslehre* más satisfactoria que la de Bartolo, netamente jurídica.

## Notas

<sup>1</sup> Para más detalles, cf. mi contribución al *Quinto Congreso de la Academia de Derecho Comparado*, Bruselas, agosto de 1958, pp. 45 y ss. Cf. además, *supra*, p. 75. Una de las razones que se exponen sostenía que, dado que todo derecho debía llevar en sí la idea (cristiana) de *justitia*, y dado que se sostenía que la Iglesia romana era la *sedes justitiae*, era necesario el control por el Papa, por aprobación (explícita o implícita) del derecho consuetudinario. El pueblo no podía saber, justificablemente, el contenido de la *justitia*.

<sup>2</sup> Para más detalles, cf. mi contribución a los próximos *Commemoration Essays* en honor de Bartolo (Perugia, 1961). Ver al respecto *Bartolo da Sassoferrato: Studi e Documenti per il VI Centenario* (Milán, 1962), ii. 705-35; ver además la instructiva contribución de F. Crosara, «Dante e Bartolo: Politica e Diritto nell'Italia del Trecento», *ibid.*, ii. 107-98.

<sup>3</sup> Es difícil asegurar que Bartolo haya conocido a Tomás de Aquino, pero la doctrina de este último anunciaba claramente la de Bartolo. Cf. *S. theol.*, I-ii, qu. 97, art. 3 ad. 3.

<sup>4</sup> Es de señalar la semejanza de Bartolo con algunas antiguas concepciones romanas. «Cum imperio est, dicebatur apud antiquos, cui nominatim a populo dabatur imperium», C. G. Brans, *Fontes*, cit. p. 6; cf. también p. 24.

<sup>5</sup> Puede considerarse paralelo a la *forma* (ley constitucional) marsiliana.

<sup>6</sup> Alemania proporciona algunos ejemplos del cambio de criterios. Mientras el emperador Enrique VII, a comienzos del siglo XIV había sido ofendido gravemente cuando los ciudadanos de Estrasburgo se referían al consejo de su ciudad como su «señor», Carlos IV, tan solo dos generaciones más tarde, se dirigía al concejo de Lübeck diciendo: «Ustedes son los señores.» Ver *Kaiser, Volk und Avignon*, ed. O. Berthold y otros (Darmstadt, 1960), p. 8.

<sup>7</sup> Tal era, según nos informa Julius Clarus, la doctrina y la práctica en la Baja Edad Media: *Sententiarum Liber Quintus* (Frankfurt, 1580), p. 74, núm. 2.

<sup>8</sup> Para todos estos detalles, cf. *art. cit.* El *Concilium* de Franciscus Albergottus distinguía entre una «civilitas, quae non potest induci nisi per naturam, ut civilitas originalis», y una «civilitas, quae potest induci per constitutionem humanam». Su contemporáneo, Johannes ab Imola era conciso: se podía ser ciudadano *ex origine* y *ex privilegio*; ver su *Consilium* 35, núm. 11.

## Aplicaciones e implicaciones del populismo

El pensamiento de Marsilio y el de Bartolo podían complementarse mutuamente sin dificultad: en muchos sentidos se emparejaban perfectamente, en una especie de matrimonio en el que se combinaban elementos jurídicos y filosóficos. Lo que faltaba al uno lo tenía el otro. La aplicación práctica de esta combinación se ejemplifica bien en las tesis conciliares, fundamentadas en que la suma total de poder se localiza en el *populus christianus*, cuyo órgano representativo es el concilio general, y de la que las concepciones de Marsilio y Bartolo constituyen sus raíces gemelas. La característica de las tesis conciliares radica en la negación de la transmisión del poder desde arriba hacia abajo a través de los sacerdotes como agentes mediadores. La aplicación de los criterios marsilianos y bartolistas en la esfera eclesiástica, a pesar de que este ámbito parecía inmune a la influencia del populismo, trajo como consecuencia la inversión de la tesis descendente y su enérgica sustitución por la tesis ascendente. No había escritor que en un sentido o en otro no hubiera abrazado los criterios conciliares, lo que puede explicarse por la influencia que una o ambas de las raíces mencionadas (Marsilio y Bartolo) ejercieron antes y durante el período de Constanza. Si se trataba de un jurista, la concepción bartolista ejercía su atractivo sobre él —independientemente de que fuera romanista o canonista—, no solo por el aspecto eminentemente práctico de su doctrina, sino además porque muchas de las teorías corporativas existentes desde hacía tiempo parecían apoyar la esencial corrección de los criterios del gran maestro. En cuanto se refiere particularmente a las doctrinas de los canonistas acerca de las corporaciones, cabían dentro del esquema sin esfuerzo<sup>1</sup>. El Movimiento Conciliar constituyó un movimiento jurídico en el que el tema del *populus* fue capaz de hallar su habitat jurídico dentro del campo eclesiológico. Siempre se ha reconocido que los grandes conciliaristas eran juristas eminentes; el ejemplo más brillante de su influencia lo constituye quizás el decreto de Constanza, que solo pudo haber sido redactado por un jurista. La declaración del saber europeo reunido entonces en Constanza, de que el concilio general representaba la totalidad de la Iglesia Católica, ¿no venía a ser la repercusión de la tesis de Bar-



tolo, según la cual «*Concilium representat totam civitatem*»? No puede sorprender, pues, la re-aparición del otro postulado de la tesis ascendente, es decir, la responsabilidad de los elegidos ante sus electores: cualquier oficial o funcionario —inclusive el Papa— de cualquier dignidad o *status*, era responsable ante el concilio general como el organismo representativo de la totalidad de la Iglesia Católica. La concepción ascendente había ganado una victoria indiscutible en la esfera del gobierno eclesiástico<sup>2</sup>. El Papa, señor que poseía la suma total del poder, se convirtió en el servidor y oficial de la Iglesia.

Pero el movimiento conciliar no fue un simple movimiento jurídico: fue además un movimiento que trajo como consecuencia la revisión del concepto de Iglesia, de su *raison d'être*, de su función, en síntesis, de cuestiones básicas, y es precisamente en este sentido, con respecto a estos aspectos extrajurídicos donde tienen importancia los escritores no juristas. Los teólogos o filósofos se interesaban menos por el derecho que por la naturaleza de la Iglesia, y el que la Universidad de París hubiera estado tan a la vanguardia en cuanto se refiere a la sustancia y los ingredientes del movimiento conciliar, no es ciertamente una coincidencia. Uno pudiera muy bien preguntarse la razón de por qué precisamente esta Universidad y no otra fuera la que tuviera más influencia. Para decirlo con otras palabras, ¿por qué las universidades italianas, ciudadelas del estudio del derecho se interesaron relativamente poco en la exposición de las ideas conciliares? ¿Por qué provenían de París los portadores de las ideas más avanzadas en el Concilio de Constanza?

Estos interrogantes suscitan otros. ¿No es significativo que el *Defensor Pacis* hubiera sido escrito en París, y por un profesor de la Universidad de París? ¿No podríamos preguntarnos lo mismo acerca de Juan de París? ¿Por qué razón fueron justamente los profesores de dicha Universidad quienes escribieron tantos y tan buenos tratados, si bien anónimos, a comienzos del siglo XIV? Tomás de Aquino, ¿no desplegó su doctrina principalmente en París? Por el contrario, ¿no es significativo que Bartolo fuera el primero de los juristas italianos en concebir una tesis populista jurídicamente satisfactoria?, y además, ¿no era Bartolo discípulo de Cynus, que a su vez se había formado bajo juristas franceses como Jacques de Revigny y Pierre de Belleperche? Y este mismo Cynus, cuyos trabajos eran tan diferentes de los anteriores escritos jurídicos, ¿no fue quien introdujo el sentido de la realidad, emancipándose de las limitaciones tradicionales de las escuelas italianas, dominadas entonces por la Glosa accursiana? En síntesis, ¿por qué se originaban en Francia, especialmente en París, estos estudios teóricos y se incrementaban a medida que avanzaba el siglo XIV?

En efecto, parece que había razones de peso para explicar el auge de la Universidad de París en el siglo XIV. Es cierto que las universidades italianas predominantemente jurídicas constituían un depósito virtualmente inagotable para los tipos de gobierno que funcionaban basados en el derecho que allí se estudiaba, concretamente, para los gobiernos papal e im-

perial. Por razones comprensibles, el derecho romano y el canónico estaban en primer plano. Estas escuelas de derecho, pues, adquirieron gran importancia debido a que sus estudios estaban directamente relacionados con los gobiernos que se fundamentaban sobre dichos derechos. Así, la importancia y la influencia de las escuelas italianas no estribaba tanto en sus estudios de derecho romano o canónico, sino en el hecho de que sus estudios se relacionaban con los gobiernos que aplicaban tales tipos de concepciones jurídicas. En otras palabras, el estudio del derecho era una ciencia muy práctica con consecuencias prácticas e inmediatas.

Si tornamos a París nuestra mirada, el panorama es algo diferente. En ningún momento de su existencia la Universidad de París se había mostrado a la vanguardia de la ciencia jurídica: Había brillado en cuanto centro europeo de filosofía y teología, ramas en las que precisamente no sobresalían las escuelas de derecho italianas. Cuando se planteaban las cuestiones, digamos en Bolonia o en Perugia, se respondía a ellas en términos jurídicos, es decir, en el sentido de que la acción estuviera o no en consonancia con la ley, de su justicia o injusticia, de su legalidad o ilegalidad. Cuando lo mismo sucedía en París, las respuestas no se daban en términos jurídicos, sino filosóficos o teológicos: el interés de París no se centraba en la legalidad o ilegalidad, justicia o injusticia de tal o cual acción, sino en la veracidad o falsedad, validez o invalidez de tal o cual afirmación. De manera que las consideraciones ante un mismo problema eran diferentes o, mejor dicho, variaban los criterios a aplicarse. En un caso, era el derecho el que suministraba la norma según la cual podía medirse la legalidad o ilegalidad; en el otro, el axioma teológico o filosófico era el que servía para el caso. A primera impresión, la especulación filosófica o teológica pudiera parecer remota desde el punto de vista de las exigencias prácticas de la vida social, pero, a pesar de su apariencia abstrusa, en última instancia tenía influencia sobre la realidad social. Por ejemplo, el surgimiento del realismo o del nominalismo puede interpretarse como un malabarismo de conceptos filosóficos, pero si vamos más allá de esta apariencia superficial, tanto el nominalismo como el realismo nos ofrecen visiones definidas y específicas del mundo. Esto puede aplicarse, indudablemente, a todas las doctrinas «puramente» filosóficas. Pero lo que diferenciaba a París de otros centros académicos —con la posible excepción de Oxford— era la concentración en los estudios relacionados con la aclaración de conceptos, ideas y términos relativos al universo. A primera vista, estos estudios no tenían nada que ver con la vida social y el gobierno, pero un análisis más profundo conduce a afirmar que constituían un depósito inagotable de *Weltanschauung* y, después de todo, esta visión del mundo es la que, en último análisis, conforma efectivamente la realidad social.

Cabe una consideración más. Para ser tal, y para vivir de acuerdo a su vocación, el jurista ha de descubrir la idea de justicia sobre la que se fundamenta el derecho, pero el punto de partida lo constituye la ley, tal como es; el filósofo también tiene que ver con la idea de justicia, pero

la ley es más bien su última etapa, y no su punto de partida. En efecto, parte de una concepción filosófica de la justicia. Lo que para el uno es el punto de partida, para el otro es el punto de llegada. Pero tanto para el filósofo como para el jurista, la idea de justicia constituye uno de los accesos a su profesión: el uno la encuentra en la primera ley del primer libro del Digesto; el otro encuentra que es una de las virtudes políticas o morales. A pesar de la extraordinaria importancia de la idea de justicia, su definición y fijación precisas fueron consecuencia de dos modalidades de investigación completamente diferentes: la una operando desde la ley, y la otra operando hacia la ley. Una funciona sobre la base de la *lex lata*, la otra sobre la de la *lex ferenda*.

Las investigaciones filosóficas de París eran fundamentalmente mucho más libres que las jurídicas que se llevaban a cabo en las escuelas de derecho, debido a que no se basaban en la ley propiamente dicha, sino en la especulación extra-jurídica. La vida académica parisina se caracterizaba por su discusión de los axiomas básicos y por la investigación de las cuestiones universales, y precisamente esta orientación de la investigación metafísica hacia las «últimas» cuestiones, hacia la verdad cósmica—válida era lo que condicionaba los estudios de París, y hacía a su actividad académica tan receptiva de cualquiera de las nuevas ideas que pudieran probar su utilidad en la búsqueda de la verdad última. Aun cuando Aristóteles se había convertido en propiedad común de escritores y pensadores, todavía encontraba difícil hacerse oír en las facultades de leyes, lo cual no es sorprendente, debido a que la posibilidad real para el ejercicio de su influencia dependía de la preparación del terreno a ser fertilizado por él. En París existía esta posibilidad como resultado del predominio de los estudios filosóficos.

Ahora puede comprenderse sin ningún esfuerzo por qué las nuevas doctrinas relacionadas con la ciencia política (incluso el pensamiento conciliar) tuvieron un origen tan predominantemente parisino. A pesar de la enorme influencia que esta Universidad ejerció a todo lo largo del siglo xiv, su grandeza no se debió a privilegios papales o reales conferidos a ella en dicho siglo, como tampoco a la consideración utilitaria de que el poseer un grado de París constituyera un signo de preferencia. Su influencia se debió al carácter de los estudios que allí se seguían, relacionados como estaban con los principios fundamentales, con los conceptos fundamentales de un orden cósmico, y no con los problemas limitados, prácticos y volcados sobre sí mismos del derecho, la jurisdicción y el gobierno. Sin embargo, a la larga, los principios fundamentales encuentran la manera de mostrar aplicaciones concretas a casos muy concretos. Es más que elocuente el hecho de que la corriente aristotélica se hiciera sentir primera y principalmente en los pasillos y aulas de París: aunque podría sostenerse que el patrón de pensamiento aristotélico tenía un interés más teórico que práctico, las deducciones derivadas del aristotelismo fueron las que imprimieron su carácter en la ciencia política. En las salas de clase de Bolonia, Perugia, Pavia, etc., no se había renovado mucho el aire: la lectura

cuidadosa de textos legales contemporáneos, bien fuera de derecho romano o canónico, venía a ser, en muchos sentidos, una experiencia anquilosante: había mucho de cosa sabida; mucho caminar por los mismos senderos más o menos bien definidos; mucho de compilación, y no de pensamiento original. Precisamente aquella brisa fresca era lo que mantenía bien aireadas a las aulas de París, y a la penetración de Aristóteles se debía grandemente que allí se diera este aire puro y vigorizador. ¿Qué iban a hacer con él los técnicos de derecho de las Universidades? En París, el terreno estaba preparado, en efecto, para el florecimiento de las tesis aristotélicas, debido a que el carácter de los estudios parisinos tenía una orientación completamente filosófica. De modo que no había mayor inconveniente en traer al filósofo antiguo a este terreno preparado de antemano.

El tipo de literatura que venía de París, y que estaba tan intensamente imbuido de pensamiento aristotélico, tenía además un valor práctico. Se evidenciaban nuevos problemas, a la vez que nuevos medios para solucionarlos; se lograban nuevas perspectivas altamente originales que se presentaban con un vigor renovado. En cuanto se refería a la ciencia política, el campo de acción pertenecía más bien al estudioso formado en París o inspirado en aquellas ideas que al jurista. Aquel abordaba los problemas de su tiempo desde un punto de vista universal y de un nivel filosófico, y no en base a los argumentos rígidos, empolvados y caducos que suministraba el derecho. Cabe preguntarse si el derecho que se explicaba en las escuelas italianas durante el siglo xiv poseía las mismas aspiraciones de universalidad que tenía en el siglo xii. Y la respuesta surge por sí misma si profundizamos en el concepto de *Nación-Estado*. Por su propia naturaleza, el derecho es conservador y se orienta hacia el pasado, en tanto que la filosofía —o más bien la visión del mundo basada en la filosofía— posibilita la captación de las cosas desde una perspectiva infinitamente más amplia que la que el derecho pudiera permitirse jamás.

Esta importancia relativa de las escuelas de derecho y de las facultades especulativas es, no obstante, solamente un síntoma de un hecho de mucha mayor significación, el cual se refiere, nada menos ni nada más, que a la idea de justicia. Para el saber jurídico tradicional, la justicia era la que daba origen al derecho, pero solo se la podía deducir del derecho mismo. Ahora bien, si observamos al escritor de inspiración parisina y a su obra, encontramos que como el concepto de justicia era de primerísima importancia dentro de los estudios superiores recibía, como resultado de los métodos de investigación natural, un tratamiento infinitamente más amplio, rico y sobre todo más flexible que la concepción rígida de justicia que proponía el jurista. Sin embargo, todavía se aceptaba el criterio según el cual la justicia significaba dar a cada uno lo que le es debido, pero ello constituía una simple fórmula o una concepción, a la que había que dotar del contenido apropiado, el cual, ahora, se consideraba variable según las exigencias de la sociedad puramente humana representada en el Estado. Además, tal contenido variará según las diferentes condiciones

climáticas y geográficas —recordemos a Juan de París—, y según las diferencias de las naciones —recordemos a Marsilio—. En efecto, en la *Política* de Aristóteles es constante la alusión a la relatividad de las constituciones, lo que en último término viene a ser también relatividad de la justicia. Para decirlo de otra manera, lo justo o lo injusto es el resultado del razonamiento humano natural, tomando en cuenta la realidad dada de una condición social. La reflexión del pueblo sobre lo que considera justo constituye la característica de la nueva manera de pensar. La justicia es el supuesto abstracto para el *bene vivere*, pero de hecho, la satisfacción de las exigencias de bienestar depende de la reflexión humana sobre las necesidades y deseos del pueblo mismo, y de la apreciación de ellos. La identificación marsiliana de *bene vivere* con la justicia, así como la consideración de Juan de París de que la *justitia Christi* no era necesaria para que el Estado alcanzara su fin y propósito, constituyen síntomas claros de esta nueva orientación del pensamiento.

Es claro que a esta nueva concepción de justicia tenía que corresponder una nueva idea de derecho. Desde el punto de vista intelectual, la concepción ascendente de gobierno implica, por una parte, el surgimiento de una nueva idea del derecho, de una nueva *Rechtsidee*, y por otra, una particular relación entre la ciencia jurídica y la ciencia política propiamente dicha. El nuevo compartimiento de la ciencia política designa también un objeto nuevo, y se refiere a la rama del saber que trata de todas las implicaciones, problemas, cuestiones y principios originados dentro del campo estatal: se refiere a los medios para obtener el fin del Estado. La ciencia política postula principios referentes a un Estado al que se ha llegado a través de un proceso de experiencia y observación; la ciencia del derecho se refiere a la coercibilidad de las reglas que controlan la conducta social, las cuales se basan a su vez en los principios postulados por la ciencia política. El cambio de la concepción del derecho y la ley de un patrón rígido y fijo a un concepto más elástico y flexible se debía, precisamente, a que Aristóteles había abierto nuevas perspectivas. ¿No es significativo que a fines del siglo XIV los juristas más eminentes de la época invocaron, no el concepto de justicia deducible de la ley, sino el concepto aristotélico de *epieikeia*?<sup>4</sup>

Contemplada desde otra perspectiva, la influencia decreciente de las Universidades jurídicas encuentra también explicación en la «ley del rendimiento decreciente». La decadencia del propio imperio, paralela a la debilitación del papado, instituciones ambas en cuya estructura se veía con más claridad la fundamentación romana, implicaba la consecuente decadencia de la importancia práctica de las Universidades jurídicas. ¿No resulta revelador el hecho de que no solo no se incorporaron decretos imperiales al Código de Justiniano después del siglo XIII, sino que, además, no se hubiera promulgado ningún libro de derecho canónico después de Juan XXII, a comienzos del siglo XIV? ¿No son estos testimonios elocuentes que revelan por sí mismos el estado cambiante de las cosas? Ya el derecho, la jurisprudencia, la filosofía jurídica explicados en las facul-

tades de leyes, no tenían mucho valor práctico: lo que realmente poseía utilidad práctica era el derecho de los reinos, al que no sería desacertado llamar derecho nacional. Una vez más, y por una vía diferente, llegamos a la consideración de la creciente importancia teórica y práctica del concepto de *natio*, en tanto que entidad que establecía una *civilitas originalis* para sus miembros. Y si, además, observamos un poco el contenido de las obras que emanaban de las escuelas de derecho italianas —en las cuales la cualidad y la cantidad se hallaban en completa desproporción—, comprenderemos la falta de novedad que había en ellas. Todo estaba cubierto por un halo de irrealidad, y esta observación vale tanto para los escritos civiles como para los canónicos. Pero, no obstante, donde los «nuevos criterios» habían pasado a formar parte del instrumental de conocimiento académico, como es el caso de Baldo, los escritos presentaban características que, indudablemente, no eran comunes al simple jurista. Junto a este retroceso del pensamiento jurídico, iba el aumento del número de escritores dedicados a los asuntos políticos o relacionados con el tema. Ni Tomás, ni Juan de París, ni Marsilio eran juristas, como tampoco lo eran muchos de los que esgrimieron la pluma con propósitos similares.

Pero la incorporación del instrumental de trabajo de Aristóteles a los sistemas era una constante en todos los escritores, con independencia de que se orientaran hacia la tesis hierocrática o hacia la populista. Es notable la agudeza con que se hacían coincidir algunos aspectos aristotélicos con la concepción descendente, pero lo verdaderamente importante era el hecho de que el Filósofo estaba allí y no se podía desconocer su influencia. Ningún escritor hubiera podido trabajar sin contar con él. En segundo lugar, en orden de importancia, lo que más llama la atención es el despliegue de autores que comenzaron a ocuparse de asuntos políticos. Si bien anteriormente el tratamiento de estas cuestiones caía dentro del campo de trabajo del simple jurista, desde los siglos XIV y XV ya no puede afirmarse lo mismo. No hay necesidad de entrar en detalles en relación con los numerosos escritores no juristas del período conciliar, por ejemplo —Langenstein, Gelnhausens, Gersons, d'Aillys, Niems, etc.—, o con los muchos teólogos puros que hubo durante todos los siglos XIV y XV, principalmente dentro del campo de los frailes, tales como Hervaeus Natalis, Guido Vernani, Alvarus Pelagius, Richard Fitz Ralph, Petrus de Palude, Juan de Ragusa, Juan de Segovia, Juan de Torquemada, Gaspar de Perusio, Rodrigo Sánchez de Arévalo, Petrus de Monte, Bernard de Rosergio, etc. Los juristas, pues, habían perdido el monopolio. Además, dentro de la esfera eclesiológica los juristas eran abrumadoramente partidarios y seguidores de Marsilio o de Bartolo. Este cambio tan radical, tanto en lo que se refiere a los escritos como a los autores, parece exigir una explicación, y parte de ella estaría dada por el ensanchamiento sin paralelo que sufrió el horizonte intelectual como resultado de la absorción de los teoremas de Aristóteles y, más concretamente, por la reorientación de los conceptos de derecho y entuerto, justo e injusto. El cuestionamiento y la duda se habían entronizado donde anteriormente había estado la certeza de la fe.

Tal liberación de las facultades críticas del hombre llevaba consigo, además, y necesariamente, la disección anatómica del mismo hombre. Es decir, que entra en escena el individuo en cuanto tal, el hombre como criatura racional, no necesariamente por ser cristiano sino simplemente por ser humano. Un hecho que generalmente pasa desapercibido es que la literatura de los siglos XIV y XV realza notablemente ya no al *laicus*, sino al *homo* o el *civis*. No se trata, con seguridad, de una simple coincidencia o de una mera metamorfosis: por definición, el *laicus* es un término relativo, ya que se origina por la relación con la Iglesia, de la cual es miembro, constituyendo dentro de ella la contrapartida del *clericus*. Ambos, clérigos y laicos, constituyen la Iglesia. Hacer referencia al *laicus* es admitir implícita y lógicamente el corolario en la figura del *clericus*. Ambos, por lo tanto, son conceptos relativos que no poseen una fundamentación propia y que solo poseen significado en relación con la Iglesia. Por el contrario, el *civis* no presenta tales matices; por definición, no posee corolario ni complemento; no hay nadie situado frente a él; se encuentra solo y sobre sus propios fundamentos.

El *civis* no viene a ser otra cosa que el *homo* contemplado desde el ángulo del Estado: en su calidad de ciudadano, el hombre tiene el derecho (y el deber) de participar en los asuntos de la sociedad de la que por naturaleza es miembro. Sobre la base de la concepción descendente del gobierno y del derecho, era imposible la elaboración de ninguna concepción de los derechos humanos básicos. Los súbditos —no los ciudadanos— eran quienes recibían sus derechos como emanación de la voluntad del príncipe, como una gracia o una concesión. Los conceptos de súbdito y concesión son inseparables. Pero con el reconocimiento del *civis* como elemento constitutivo de la *civitas (humana)*, la voluntad de los ciudadanos se convirtió en el elemento decisivo<sup>5</sup>. Una vez dado este paso, el surgimiento de la idea de derechos humanos básicos, de derechos cívicos, de *bürgerliche Grundrechte* era simplemente cuestión de tiempo y de circunstancias favorables. Una vez más, el concepto de naturaleza sería el que se invocaría para fundamentar las aspiraciones a la libertad civil. La teoría de los derechos fundamentales —aquellos con los cuales nace el hombre— fue elaborada después de la Edad Media, pero, no obstante, estaba implícita en la doctrina del *civis* y la concepción populista resultante de la Baja Edad Media. El concepto de *civitas originalis* (o *naturalis*) constituía un poderoso avance hacia la idea de los derechos del ciudadano<sup>6</sup>.

Paradójicamente, dos corrientes independientes de pensamiento concurren a la formación de la idea de los derechos del ciudadano. Por una parte, el derecho romano con su *lex regia*: era imposible pasar por alto la clara redacción de la *lex regia*, según la cual el pueblo romano había conferido su poder al emperador. Considerada correctamente, la *lex regia* es el intento de dar razón del origen del poder imperial romano. En tanto que la doctrina eclesiástica posterior se refería a la pregunta «¿por qué, después de todo, existe un emperador?», haciendo así hincapié en los propósitos o *finis* del emperador, los juristas romanos se referían al origen

del poder imperial: como no tenían a mano una respuesta tan fácil como la que poseían los escritores eclesiásticos, encontraban la solución en el poder del propio pueblo romano. Lo que se discutía en la Edad Media era si esta concesión del pueblo era revocable o irrevocable. La mayoría opinaba que era irrevocable, pero lo que realmente importaba era que según la *lex regia* el pueblo romano había poseído alguna vez poder para conferir al emperador la totalidad del poder. Una de las conclusiones más significativas derivada de este reconocimiento, la cual fomentaba la concepción ascendente, era el hecho de que numerosas *signorie* italianas se fundamentaban precisamente en esta *lex regia*<sup>7</sup>. Además, ¿no muestran las tentativas de Arnolfo de Brescia, y particularmente de Cola di Rienzi en el siglo XIV la medida en que la concepción ficcional de la *lex regia* era capaz de aplicación práctica? Por otra parte, la coronación de Luis de Baviera, ¿no constituye otro avance en la misma dirección?, y la afirmación de Cynus, maestro de Bartolo de que «imperium est a Deo, *imperator a populo*», ¿no venía a ser un reconocimiento aún más implícito de la práctica de la *lex regia*? ¿No era Juan de París de la misma opinión?; la doctrina de Altusio, ¿no se deriva prácticamente de la *lex regia*? Y el mismo derecho romano que contenía a dicha ley estaba además perfectamente familiarizado con el concepto de ciudadano: el *populus (romanus)* ¿no era el conjunto de los *cives (romani)*? En consecuencia, tanto la concepción descendente del gobierno como la ascendente, podían derivarse doctrinalmente del derecho romano.

Por otra parte, donde la realeza feudal había logrado la supremacía estaba perfectamente preparado el terreno para la aceptación de las concepciones populistas. Hemos visto que particularmente en la Inglaterra del siglo XIV las teorías populistas habían logrado entrar sin tropiezos. En la práctica los resultados llevaron a la sustitución del *populus* por la comunidad feudal. Sobre este terreno, estéril a primera vista, aunque en realidad tan fecundo, fue donde se originó la costumbre de atribuir ciertos derechos a los miembros de la comunidad feudal, los cuales se poseían, no en virtud de una concesión u otorgamiento por parte del rey, sino por el simple hecho de la pertenencia a dicha comunidad. En época posterior no fue necesario meditar mucho para considerar estos derechos de los señores feudales como derechos naturales adscritos al individuo desde su nacimiento. Todo conduce a preguntarnos si el desarrollo<sup>8</sup> de la teoría de los derechos civiles básicos en Inglaterra —y consecuentemente en América— no habrá sido una simple coincidencia o un condicionamiento histórico. La respuesta parece sugerirse por sí misma. Una vez emancipado el tercer estado, el concepto de ciudadano parece haber alcanzado su aplicación práctica y concreta. Difícilmente puede exagerarse la fecundidad de este concepto, que suplantó sin esfuerzo las anteriores denominaciones feudales. Su entrada dentro del vocabulario de escritores y pensadores señala el fin del punto de vista descendente y, más que nada, el fin de las formas eclesiásticas de pensamiento. Lo decisivo era, no la posesión del orden sacerdotal o no, sino la de la ciudadanía<sup>9</sup>. Solo el ciudadano, en tanto

que miembro natural del Estado es ahora el portador absoluto de todos los derechos y deberes. No es, como antes, el objeto del poder público, sino el sujeto de este. La voluntad del Estado es la voluntad del pueblo, es decir, la de la comunidad de ciudadanos. Sobre estos fundamentos se construyó posteriormente la teoría del contrato social<sup>10</sup>.

Esta liberación del hombre como ciudadano en la propia esfera política fue paralela a la concentración en el hombre desde las perspectivas no políticas. Podemos preguntarnos, con razón, por qué antes de esta época existían tan pocas representaciones pictóricas del hombre mismo. ¿Puede deducirse algo que nos sugiera el aspecto normal del hombre de entonces de los retratos estereotipados, casi petrificados, de los reyes, emperadores, papas, etc.? Además de que no existen casi representaciones de los numerosos gobernantes que intervinieron decisivamente en la historia, y por tanto le dieron una orientación, las pocas que hay no nos muestran características individuales. Tomemos un ejemplo de otro campo para mostrar la falta de descripción de las características distintivas individuales. ¿Por qué en las *belles-lettres*, tal como las encontramos en la Alta Edad Media, no existe ninguna muestra de alguno de los aspectos que claramente podríamos considerar como de los más esenciales a cualquier novela, tales como las pasiones, el heroísmo, las debilidades humanas, en fin, todos aquellos aspectos en los que se manifiesta la humanidad? Cualquier cosa que aspirase a formar parte de la literatura se idealizaba y petrificaba tanto como la escultura y la pintura del tiempo, y mostraba poco parecido con lo que pudiera considerarse humanidad, experiencia humana o realidad humana. Tal tema, la humanidad misma como objeto de investigación y análisis, o cuando menos, de descripción, no era considerado como digno de interés. Lo que lo despertaba era lo objetivado, lo trascendental, la norma establecida, y no la apreciación personal de la humanidad en su desarrollo y en su propio ser.

En relación con la historiografía medieval caben observaciones similares. Para empezar, las *Vitae* no dejan de ser abundantes, pero si observamos su contenido, veremos que no es corriente encontrar la descripción de las características individuales del sujeto de dicha *Vita*. Además, son muy escasas las biografías de individuos que hayan desempeñado papeles decisivos en el proceso histórico. ¿Cuántas biografías de papas han llegado hasta nosotros? La de Gregorio VII se escribió más de una generación después de su muerte, y su valor histórico, según generalmente se ha admitido, no es particularmente profundo. Inocencio III tuvo que dictar su propia biografía alrededor de 1208-9<sup>11</sup>. El panorama no varía sustancialmente en cuanto se refiere a biografías de reyes o emperadores. Einhardo tuvo que tomar de Suetonio el modelo para la suya, y reprodujo largas partes de ella; Otto de Freising insertó afirmaciones directas de boca de Federico I en latín, con citas textualmente tomadas de Cicerón, Boethius, etc., a pesar de que Federico desconocía virtualmente esta lengua; Rahewin llega a superar a Otto en este sentido, poniendo en boca del emperador citas del derecho romano y el canónico, así como también,

en tres discursos del mismo, hay largos párrafos tomados de la Guerra Judía de Josefo<sup>12</sup>. Y así podríamos citar otros ejemplos, cuya característica principal consiste en el escaso valor asignado a las *Vitae* o a otras obras similares dedicadas a presentar al hombre y sus hazañas en cuanto se refiere al reconocimiento de las particularidades individuales. Por el contrario, es abundante el número de obras literarias del tipo de las *Gestae* (*regum, pontificum, imperatorum, etc.*) que, como implica su nombre, se ocupan de los simples hechos externos.

El caso de las *Vidas* de santos es tanto peor, pues allí la estereotipación llega a su punto culminante: la hagiografía domina por completo, y no deja lugar a la consideración de la personalidad humana. No hay que olvidar, sin embargo, que hubo escritores tales como Rather de Verona, Adán de Bremen, William de Malmesbury, Tomás de Celano que, evidentemente, no estaban satisfechos con este procedimiento tradicional y cuyas obras son de lectura mucho más agradable que la de las biografías corrientes superficiales. Pero constituyen una pequeña minoría. Hacía muchísima falta un sentido agudo de observación, comprensión y afinidad con el sujeto, elementos sin los cuales es imposible trazar una descripción valledera del carácter. Cuando uno de aquellos escritores pretende hacer un esbozo del carácter, ¿qué es lo que hace? Simplemente describe al sujeto como pío o impío, orgulloso o humilde, generoso o tacaño, prudente y justo, etc., tal como si ante el biógrafo estuviera siempre presente un catálogo de virtudes y vicios en base al cual construir la personalidad del biografiado<sup>13</sup>. Lo mismo puede aplicarse a los numerosos *Specula regum* que, por así decirlo, constituyen una especie de prehistoria del rey, concebida también en base al patrón mental del catálogo de virtudes y vicios. En síntesis, estaba ausente el análisis psicológico del hombre en tanto que objeto de interés. Por el contrario, también en este caso lo que servía para medirlo era la norma objetiva. La individualidad del hombre, en otras palabras, la humanidad auténtica del propio hombre, su verdadera naturaleza, no aparecían ante la imaginación del lector<sup>14</sup>. Pero posiblemente una de las razones de la ausencia tanto del análisis psicológico del carácter como de los aspectos individuales y de la evaluación crítica podía ser, indudablemente, el influjo ineludible que sobre los autores de entonces ejercía la norma de la virtud y el vicio, y no, seguramente, su incapacidad para llevar a cabo tal análisis. Esta correspondencia o inadecuación con respecto a la norma es lo que estampa la personalidad en la imaginación del escritor e impide el surgimiento de la individualidad en la imagen mental del lector<sup>15</sup>.

Con respecto a las bellas artes, especialmente la pintura, parece que tropezamos con las mismas características. ¿No es altamente revelador el hecho de que en la Edad Media a nadie se le hubiera ocurrido pintar un paisaje? ¿Es que este tema no era relevante para el pintor? ¿No es igualmente sintomático que, a pesar del incuestionable talento, a nadie se le hubiera ocurrido pintar una naturaleza muerta, tema también relevante, por lo demás? Con seguridad, no puede sostenerse seriamente que la razón



de la inexistencia de producciones artísticas semejantes radique en la incapacidad de los pintores medievales, pues toda duda al respecto desaparece en seguida si se observan las pinturas de la época, aún superficialmente. La respuesta parece ser muy semejante a la dada en el caso de las obras literarias: no se trataba de incapacidad sino de falta de interés en la cosa tal vez más natural entre las cosas naturales: el escenario natural. No era asunto que se considerase digno de ser descrito a todo color.

Las anteriores observaciones pueden ser la base para comprender mejor el cambio que se manifestaba desde la segunda mitad del siglo XIII. Cuando observamos algunas obras notables de este y del siguiente período encontramos aspectos que preludian una desviación de las manifestaciones estilísticas del período anterior. Por ejemplo, las estatuas y figuras de la catedral de Naumburg son expresión de este cambio. Se nota una aproximación a la vida, una viveza y una apreciación de los aspectos individuales, que señalan un agudo contraste con la estilización y estereotipación de las creaciones del período anterior<sup>16</sup>. Se nota una captación realista, artística, no sentimental, de todas las posibles expresiones del rostro: resolución, esperanza, resignación, dignidad, somnolencia, temor, voluntad de poder, timidez y encanto femenino, intelectualismo y concentración masculinas; igualmente notable es la atención al detalle más nimio y realista, la cual es señal de la enorme capacidad de observación del artista. Contemplar estas obras de Naumburg —que después de todo son solo una muestra del arte de fines del siglo XIII— es percibir una *Weltanschauung* completamente diferente de la del período precedente. El artista, literalmente hablando, contempla al mundo que lo rodea y no mira al que dejó atrás: observa las diferencias de las expresiones del rostro y las plasma en un molde permanente. La «alteridad» del individuo es lo que lo distingue de sus semejantes. Más aún, cuando ese mismo artista reproduce escenas tradicionales como la Última Cena, no busca tipos contemporáneos de ella, sino que adopta el mismo tono realista-naturalista: sitúa dicha escena en los alrededores campestres de alguna propiedad rural de mediados del siglo XIII, y las figuras presentan tal naturalidad, que bien pudiera tratarse del guardabosques curtido por las inclemencias del tiempo, o del tosco herrero, del baile testarudo o de cualquier rústico de los que animaban las fincas medievales. Pero estos realismo y naturalismo, que tan refrescante y atrayentemente se manifiestan en la obra, constituyen simplemente el signo del cambio que se opera en las concepciones de la vocación del artista<sup>17</sup>. Es un fenómeno paralelo al de los cambios en el ámbito intelectual y en el campo de las ciencias naturales.

Si nos permitimos echar un vistazo al panorama literario y artístico de los siglos XIV y XV, hallamos un rápido desarrollo de los temas estudiados, en profundidad y amplitud. Podría decirse que dichos temas, en su mayoría, estaban todos relacionados con el descubrimiento de la verdadera naturaleza humana. No sin razón se ha aplicado la etiqueta de «naturalismo» a este género de producciones artísticas. Además, uno se pregunta por qué la poesía del siglo XIV es tan fundamentalmente distinta de la

que fue característica de la Edad Media. Esta poesía del siglo XIV resulta tan atractiva, precisamente, porque hace vivir poéticamente los sentimientos, las pasiones y los sufrimientos humanos. ¡Qué mundo tan auténtico el de las obras de Boccaccio o de Petrarca! ¡Qué retratos literarios tan magníficos traza Dante en su Divina Comedia! Petrarca fue, indudablemente, el que acuñó el término Renacimiento, y nada más expresivo y convincente que este término, contrapuesto a aquel de la *renovatio* que se efectuaba a través del bautismo. El descubrimiento del hombre implicaba, paradójicamente, su renacimiento. La *vía moderna* centró su atención en el hombre, en el *homo* producto de la naturaleza y en su *humanitas*: de aquí que paralelamente comience a surgir el término de *humanista* como contrapuesto al trasnochado de *artista*<sup>18</sup>. Humanismo y renacimiento vienen así a ser una y la misma cosa, pero desde ángulos diferentes: concentración en el hombre, quien re-nacía del largo olvido a que había estado relegado. Pero esta nueva perspectiva del mundo traía consigo necesariamente una fuerte reacción contra el escolasticismo medieval, debido a sus excrecencias ajenas a la realidad, extrañas a cualquier fundamentación en el mundo natural tal como este era en realidad, como se lo concebía o como se creía que debía ser concebido. Por eso vino como reacción el naturalismo, a veces crudo y exagerado pero consustancial con la nueva actitud.

Este redescubrimiento del hombre<sup>19</sup> puso su sello virtualmente sobre todas las creaciones humanas, no solo sobre la literatura, sino también sobre las bellas artes. Mirar las obras de un Juan Van Eyck, de un Piero della Francesca, de un Konrad Witz o un Donatello, etc., es desvelar al hombre con su auténtica naturaleza. Allí vemos la individualidad, la «alteridad» del hombre con respecto a su prójimo. Allí está el renacimiento natural de la verdadera personalidad. ¿No es significativo el hecho de que tanto en la literatura como en el arte encuentre su realización plena la exigencia aristotélica de que «el arte es imitador de la naturaleza»?<sup>20</sup>. Además, ¿no es todavía más significativo que dicha exigencia se orientara persistentemente al libre, independiente y desencadenado despliegue de la personalidad humana<sup>21</sup>, a esa personalidad con la que surge en claro relieve el *vere humanum*, la verdadera esencia de la humanidad del hombre? No hay sino que pensar en los escritos y discursos de, por ejemplo, Coluccio Salutati o Leonardo Bruni, Vittorino da Feltre o Poggio y muchos otros, por no salir de Italia, y en su repercusión inmediata, para darse cuenta de la diferencia tan radical de instrumental y perspectiva. La conciencia de la «alteridad» dentro de la esfera individual halla su complemento en el rápido desarrollo de la literatura vernácula desde fines del siglo XIII en adelante. Chaucer es un mero síntoma de la fecundidad de las producciones vernáculas<sup>22</sup>. ¿No resulta también significativo que ahora se escriban libros completos acerca de la excelencia y la dignidad del hombre? Gianozzo Manetti escribió su *De dignitate et excellentia hominis* casi al mismo tiempo que Pico della Mirandola escribía su *De hominis dignitate*. Tales ejemplos podrían multiplicarse docenas de veces; siempre serán testimonio del rápido cambio de atmósfera en todas las formas de

creatividad, en exacto paralelo con lo que sucedía en el campo de la ciencia política.

Ya no constituyen punto de partida ni de llegada la norma universal, objetiva, impersonal, fija e inflexible; la norma otorgada por un ser superior, ni el catálogo despersonalizado de virtudes y vicios, sino más bien comienza a dominar lo individual, lo personal. Lo extra-humano, lo a-natural, lo objetivo, cedía el paso a lo muy humano y natural, a lo subjetivo. Mientras anteriormente la distinción entre el oficio y la persona que lo detentaba servía para poner de relieve la importancia del oficio, hasta el punto de que la persona casi se perdía de vista, ahora sucede completamente lo contrario en esta relación: el hombre, su personalidad, su individualidad, se colocan ahora en primer plano, al tiempo que la naturaleza del oficio pasa a ocupar el lugar que antes ocupaba la persona<sup>23</sup>. Como, evidentemente, han sido desplazadas la norma y la institución objetivas, en una palabra, el patrón objetivo, solo quedan la valoración, el juicio y la evaluación subjetivas. Lo transpersonal cede su puesto a lo personalísimo: la norma o el patrón universalmente válidos han sido suplantados por el criterio individual y subjetivo. El tipo mensurable objetivamente, por la infinita variedad de medidas individuales. Este énfasis en el carácter de la personalidad del hombre constituye la nota clave de las creaciones de fines del medioevo y comienzos de la modernidad, no menos que el surgimiento de la propia ciencia política y de sus manifestaciones. Podemos señalar las mismas diferencias por otra vía: las argumentaciones propias del periodo medieval, con su insistencia en el oficio, seguían las leyes del razonamiento lógico; la insistencia en la personalidad y en el carácter del portador del oficio sigue las leyes del razonamiento humano. Cada conjunto es válido sobre sus propias premisas: es lo correcto que las leyes del razonamiento lógico se concentren en el oficio, valorable y mensurable objetivamente, y que de allí se deduzcan la eficacia y validez de las acciones que emanan de dicho oficio: igualmente, no puede haber objeción al empleo de las leyes del razonamiento humano natural. Parecería, sin embargo, que estas últimas, al tomar en cuenta la comúnmente arraigada inclinación humana a juzgar al hombre, y no al oficio, no podían faltar en el intento de disputar a las primeras su carácter de exclusividad, especialmente cuando toda la concepción naturalista se elevaba al nivel de principio operacional.

Todo esto significaba la auténtica reversión del orden tradicional de las cosas. Por una parte, la negación —de por sí evidente— de la totalidad del hombre, conducía a la atomización de sus actividades en categorías religiosas, morales, políticas, etc. Por otra, el marcado viraje naturalista conducía a la observación, al experimento, al examen de las cosas que constituían el mundo natural. En otras palabras, se es testigo de un desarrollo idéntico en todas las ramas de la actividad humana intelectual y creadora. Aparece, indudablemente, un notable paralelismo: la aceptación de una norma o de un patrón establecidos *a priori* conduce necesariamente al método deductivo de razonamiento y, por ende, a la exclusión

del experimento, la observación o la exploración de los datos individuales, con la consecuencia lógica de que no puede surgir ninguna ciencia natural (en el sentido aceptado del término). El insistente naturalismo que se observa desde la segunda mitad del siglo XIII en adelante conduce a la utilización del método inductivo de razonamiento, y concretamente en el campo de las ciencias naturales, a la observación y al análisis de los datos obtenidos del mundo natural<sup>24</sup>. En el ámbito de los principios gubernamentales, lo primero se refleja en la concepción descendente del gobierno y del derecho; lo segundo, en su contrapartida ascendente. Una posición parte de un conjunto dado de principios generales, y deduce de ellos las ramificaciones, aplicaciones y elementos estructurales particulares; la otra, parte del individuo y trata de encontrar los principios generales que sustentan las manifestaciones individuales. La esencia de la una la constituye la autoridad (*auctoritas*), fenómeno que no ocurre en la otra. Podría muy bien decirse que el desarrollo siguió la vía que conduce de la indiferencia hacia la naturaleza a su imitación, y desde aquí a su conquista (moderna) a través de la ciencia natural. Pero, ¿es realmente la conquista de la naturaleza por la moderna ciencia natural tan radicalmente diferente de aquellas concepciones del bautismo como medio para conquistar el *homo carnis*, el hombre natural? En ambos casos se trataba de conquistar lo natural. Lo que ha variado son los medios de lograrlo.



## Notas

<sup>1</sup> Ver esp. B. Tierney, *Foundations of Conciliar Theory* (Cambridge, 1955).

<sup>2</sup> La esencia del conciliarismo consistía en que el Papa se incorporaba a la Iglesia, siendo, por tanto, un oficial encargado de deberes específicos, siempre responsable ante todo el pueblo cristiano representado en su concilio general. Así se manifiesta de nuevo la fuerza persuasiva de la antigua invocación de que «lo que a todos afecta debe ser aprobado por todos». El Papa, lejos de estar afuera y por encima de la Iglesia, se había convertido en un miembro de ella: en vez de distribuir el poder hacia «abajo», lo recibía él mismo desde allí. Anteriormente, el simbolismo de la alegoría de la «cabeza y los miembros» había reforzado poderosamente la tesis papal de la función directiva de la cabeza (el Papa), pero ahora, la misma alegoría servía al conciliarismo para declarar que, como la cabeza pertenecía al cuerpo, el Papa debía incorporarse a este. Las alegorías de la Edad Media eran, sin duda peligrosas; eran armas de dos filos.

Haciendo excepción de su aplicación temporal en el Concilio de Constanza (1417), el conciliarismo continuó siendo teoría pura, y aún así, por poco tiempo, lo cual se explica por el temor que se tenía a las implicaciones de la misma doctrina. Sin embargo, había muchos elementos que hubieran podido explotarse prontamente a favor del conciliarismo: el ambiente intelectual era absolutamente favorable; había crecido el sector de la población formado académicamente, especialmente a costa de los laicos y del bajo clero; se habían fundado numerosas universidades, colegios y escuelas durante el siglo XV; las nuevas concepciones ascendentes constituían objeto específico de lecciones y estudios; disminuía la repercusión y la fuerza de la fe institucionalizada —auténtico sostén de gran parte del pensamiento gubernamental de la Edad Media— para dar paso a un radicalismo intelectual que frecuentemente se cuidaba poco de sus consecuencias. Y sin embargo, allí está el hecho incólume de que en menos de tres décadas, el Papa había vuelto a su antigua posición: volvía a oírse el sonido de las mismas cuerdas, y el mismo tema de la plenitud de poder del Papa volvía a hallar eco en las leyes, cartas y decretos pontificios.

La mejor explicación posible de este proceso consiste en que ni los conciliaristas más radicales habían hecho el más mínimo esfuerzo para cambiar la constitución de la Iglesia, a pesar de que sostenían enérgicamente el criterio de que el poder original residía en la comunidad de todo el pueblo cristiano, incluyendo dentro de él, por supuesto, a los laicos. Pero no se había hecho ningún intento para transformar el *status* del laico, de simple espectador pasivo que recibía órdenes de «arriba» en miembro participante y activo de la Iglesia: lo que sucedía era todo lo contrario; el laico continuaba en el papel receptivo que le había asignado la doctrina tradicional. Existía, sin duda, un elemento laico educado, y para saberlo basta echar un vistazo a los registros universitarios del tiempo. Pero pudiera muy bien hablarse aquí de un sistema precursor de lo que se conoce como *Obrigkeitsstaat*, donde la principal obligación del súbdito es obedecer la ley otorgada por el *Obrigkeits*, en cuya formación no ha participado. Los laicos podían, es cierto, presentar memoranda, reportar, hacer dis-

curios y tomar parte en los debates conciliares, pero no les estaba permitido votar a menos que fueran delegados de reyes que no fueran, por supuesto, simples laicos; en esta forma, se volvía a aplicar el antiguo punto de vista teocrático descendente. Lo que hicieron los conciliaristas fue reacicalar el viejo sistema episcopalista con una capa de movimiento progresista: si lo desvestimos de sus adornos accesorios, el conciliarismo fue un renacimiento tardío del episcopalismo (\*).

Todo lo dicho sería simple erudición, de no ser por las consecuencias —fácilmente previsibles— que tuvo la relegación de los laicos: la responsabilidad de los conciliaristas en el cataclismo subsiguiente —tanto político como religioso— fue sin duda grande. Los laicos educados y el bajo clero habían estado —por así decirlo— llamando a las puertas, y se les había rehusado entrar. Y fue a estos dos sectores de la Iglesia que acudieron con tanto éxito los reformadores del siglo XVI. En resumen, los conciliaristas se habían atemorizado por las implicaciones y consecuencias de su propio programa —temían a la multitud amorfa— y se fueron retirando uno a uno a la plaza fuerte de la monarquía papal, vinculándose al «*establishment*» donde esperaban encontrar un baluarte suficientemente seguro contra las aguas crecidas de las fuerzas populares. Al mismo tiempo, el papado encontraba —por las mismísimas razones— aliados voluntarios en los reyes teocráticos que, al igual que el Papa, se veían amenazados por las mismas fuerzas populares. En más de un aspecto, el siglo XV prefigura el conflicto de las fuerzas establecidas con el tercer estado, el cual no iba a finalizar sino bien entrado el siglo XIX.

<sup>3</sup> Para algunas observaciones excelentes sobre este tópico, cf. A. Giuliani, «L'élément juridique dans la logique médiévale», en *Logique et Analyse*, vi (1963), 540 y ss.; *idem*, «Abelardo e il Diritto», en *Riv. Trim. di Diritto e Procedura Civile* (1964), pp. 1-35.

<sup>4</sup> Para este concepto aristotélico, cf. M. Hamburger, *Morals and Law: the Growth of Aristotle's Legal Theory* (New Haven, 1951), pp. 99 y ss. Acerca de la cuestión del humanismo y los estudios jurídicos ver el estimulante trabajo de D. Maffei, *Gli inizi dell'umanesimo giuridico* (Milán, 1956), esp. pp. 147 y ss. Para un ejemplo práctico de la aplicación de *epieikeia* en la Baja Edad Media cf. Ullmann, *The Origins of the Great Schism* (London, 1948), pp. 198 y ss.

<sup>5</sup> Esto explica también por qué el principio de la mayoría numérica desplazó al medieval de la mayoría cualitativa (*pars sanior*, etc.). El decreto papal electoral de 1179 (X: I. vi. 6) constituía una excepción: en él operaba una mayoría numérica (dos tercios) para elegir válidamente a un Papa, debido a que los electores (los cardenales) eran iguales en relación con su oficio y, en consecuencia, solo quedaba contar por cabeza. Como no podía hacerse ninguna distinción en relación con los ciudadanos, había que adoptar el mismo principio numérico. Cf., en el siglo XIII el Espejo de Sajonia, *supra*, parte III, cap. 1, n. 2. El principio de la mayoría de dos tercios debe haber derivado del derecho romano, ver *Dig.* 50.9.3. (Ulpiano.)

<sup>6</sup> Quizá debamos recordar, en relación con estos principios fundamentales, que la Revolución francesa transformó al súbdito en *citoyen*, quedando vinculado al nombre mismo. Recientemente, también, los súbditos británicos se han convertido en ciudadanos del Reino Unido. A este fenómeno de la Revolución francesa —en la que el nombre seguía a continuación de «ciudadano»...— debe añadirse el hecho de que en la Revolución rusa de 1917 sucedió igual, y los antiguos súbditos del Zar se convirtieron en ciudadanos, cuyo nombre estaba precedido del término «Ciudadano». Desde el punto de vista del desarrollo histórico parece imposible pasar por alto el profundo significado de estas características adiciones a los nombres.

<sup>7</sup> Cf. W. Goetz, *Translatio Imperii* (Tübingen, 1958), Excursus III, p. 389, con más literatura incluida.

<sup>8</sup> Esta sugerencia tentativa ha encontrado considerable apoyo en: *Zur Geschichte*

(\*) En dos libros recientes de dos eminentes conciliaristas surge claramente la defensa de esta antigua tesis episcopalista: imposible librarse del peso de la tradición y del peso acumulado, cuando no opresivo, del conservatismo jurídico. P. E. Sigmund, *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought* (Cambridge, Mass., 1963); K. W. Nörr, *Kirche und Konzil bei Nicholas von Tudeschis (Panormitanus)* (Colonia, 1964).

der Erklärung der Menschenrechte, ed. R. Schnur (Darmstadt, 1964), especialmente en los ensayos de O. Vossler (pp. 166 y ss.) y J. Bohatec (pp. 267 y ss.). Los aspectos tratados en el texto constituyen el contenido de mis lecciones en la Johns Hopkins University: *The Individual and Society in the Middle Ages*, a publicarse en la Johns Hopkins University Press.

<sup>9</sup> El desarrollo posterior de este fenómeno pertenece al período moderno. La libertad natural de conciencia es solo un rasgo más del hombre liberado. Dotado con poderes naturales de razonamiento, puede aspirar a ser juez incluso en materia de fe, etc. La exigencia de una *religion civile* por Rousseau, inevitable resultado de esta teoría, es la contrapartida exacta de la anterior *religion royale*. Ver *supra*, p. 203.

<sup>10</sup> Cf. e. g., Hooker, *Laws of eccles. polity*, i. 10 (ed., 1723, pp. 17-18).

<sup>11</sup> Cf. las excelentes observaciones sobre los retratos literarios de los papas de H. Schmidinger, «Das Papstbildnis in d. Geschichtsschreibung des späteren M. A.», en *Röm. Histori Mitteilungen*, i (1958), pp. 106 y ss., donde señala (p. 108) que la identificación de la personalidad con su fisonomía específica se había perdido desde la época de Constantino. «Wie das bildliche richtet sich auch das literarische Papstporträt hauptsächlich nach einem Idealbild des Menschen oder bietet einen Topos» (p. 110). El cambio iba a venir en el último período medieval, en la era del «individualismo naciente» (p. 112); ver esp. pp. 114 y ss. donde hay ejemplos de esta nueva orientación (Ptolomeo de Lucca, etc.).

<sup>12</sup> P. Kirn, *Das Bild des Menschen in d. Geschichtsschreibung* (Göttingen, 1955), p. 140.

<sup>13</sup> Esto ha sido muy bien establecido recientemente por C. H. Lawrence, *St. Edmund of Abingdon* (Oxford, 1960), p. 2, quien dice, en las *Lives* de San Edmundo: «In the place of a portrait they offer us an ascetical programme.»

<sup>14</sup> Sobre estos aspectos, aparte de los numerosos trabajos de W. Goetz, cf. R. Teuffel *Individuelle Persönlichkeitsschilderung in d. deutschen Geschichtswerken* (Berlín, 1914), pp. 121 y ss.; Hilde Vogt, *Die literarische Personenschilderung des frühen M. A.* (Leipzig, 1934), pp. 68 y ss.; O. Köhler, *Das Bild d. geistlichen Fürsten* (Berlín, 1935), pp. 135 y ss.; Paul Kirn, *op. cit.*, pp. 164 y ss. Cf. también G. Misch, *ubi supra*, p. 258, n. 1, núm. 5 (1954); núm. 7 (1956); núm. 4 (1957), y P. Lehmann, *Erforschung des M. A.* (Stuttgart, 1960), iii, 225 y ss., esp. 231 y ss.

<sup>15</sup> Lo mismo puede decirse, «mutatis mutandis», de las representaciones pictóricas. Cf., por ejemplo, el retrato del emperador Enrique II, donde se le ve contra un fondo donde están personalizadas la Sabiduría, la Prudencia, la Justicia, la Piedad, etc., con la paloma del Espíritu Santo en la parte superior. En A. Goldschmidt, *Die deutsche Buchmalerei* (Munich, 1928), vol. ii, fig. 78. Le agradezco mucho al bibliotecario del Trinity College haberme llamado la atención sobre este ejemplo.

<sup>16</sup> Lo mismo puede afirmarse en la catedral de Estrasburgo.

<sup>17</sup> Muy justificadamente, R. Hamann (*Gesch. d. Kunst*, Berlín, 1933, p. 310) se refiere, en relación con esto, a la «mittelalterlich-protestantische Kirche».

<sup>18</sup> Lo atrayente del concepto de *humanitas* puede comprobarse al ver su infiltración en asuntos tan seculares como los estatutos de los Colegios, por ejemplo, el Magdalen College de Oxford que estatuye que se tomen provisiones para las *artes humanitatis*; ver H. Rashdall (*Universities*, 2.ª ed. (Oxford, 1936), iii, 230, n. 2), quien correctamente hace notar este «whiff of the Renaissance».

<sup>19</sup> Este redescubrimiento del hombre iba acompañado por su exploración física. Los comienzos de una verdadera ciencia de la anatomía constituyen otro aspecto del despertar naturalista. Hasta entonces, toda la enseñanza de la anatomía se basaba en los libros, por ejemplo, de Galeno; pero con Mundinus, en Bolonia, comienza la era de la anatomía científica. Su obra *Anatomia*, escrita en 1316 es el primer manual práctico de anatomía. Sin ella, hubiera sido imposible la cirugía, y es ciertamente interesante que durante el siglo XIV se llevaron a cabo operaciones que, según se dice, no diferían radicalmente de las intervenciones quirúrgicas modernas. Gui de Chauliac (*ob.*, 1367) operó con éxito una catarata y trató tumores cancerosos en Montpellier. Cf. D. Guthrie, *op. cit.*, pp. 122 y ss.; Rashdall-Powicke, i. 224-5; ii. 136, n. 5; acerca de Bolonia, cf. además A. Sorbelli, *Storia della Università di Bologna* (Bologna, 1944,

pp. 124 y ss.); acerca de Perugia, G. Ermini, *Storia della Univ. di Perugia* (Bologna, 1947, pp. 152 y ss.) esp. acerca de Gentile da Foligno y los progresos de la anatomía. La intervención anatómica de los cadáveres constituyó el principal punto de partida: la oposición de las autoridades eclesiásticas para ello era comprensiblemente fuerte. Muchos estatutos universitarios de los siglos XIV y XV establecían que se realizaría, al menos una disección anual en público, para beneficio de los estudiantes de medicina. Hubo, sin embargo, mucha resistencia para abrir un cráneo, antes del siglo XVI.

<sup>20</sup> *Física*, 194 a 20.

<sup>21</sup> El postulado del siglo XIV de que «la libertad consiste en hacer el hombre lo que le pida su naturaleza» refleja, con mucho realismo, el cambio de clima. (Cit. de Hauck, *Kirchengesch.*, v-I, p. 414, n. 1).

<sup>22</sup> Respecto a la influencia de Dante en Chaucer, ver Ch. Dédèyan, en *Lettres Romanes*, xii (1958), pp. 367 y ss.; xiii (1959), pp. 45 y ss.

<sup>23</sup> Cf. también *supra*, p. 105. Los mismos fenómenos personal-subjetivos surgen con toda la claridad deseada en la literatura eclesiástica del siglo XIV; cf. la presentación clásica de Hauck, v-I, pp. 438 y ss.

<sup>24</sup> En relación con esto recuerda uno la expresión de Hunter: «Why think? Why not try?»

## Índice de nombres

- Accession Council*, 204.  
Accursio, 290.  
Acuñaación de moneda, 81, 223.  
Adán de Bremen, 26 y ss., 299; ver también p. 85 n. 27.  
Adam Marsh, p. 277 n. 76.  
*Aemtergrundsatz*, 68.  
Aethebaldo, 137 nn. 8 y 9.  
Agato, papa, 87, n. 53.  
Agilulfo, rey de Normandía, 122.  
Agoberto de Lyon, 241.  
Agustín, San, 25, 144 n. 10, 108, 150, 242 y ss., 248, 255, 276 n. 43.  
Ala-shehr, 87 n. 64.  
Alberto Magno, 265.  
Alberto de Sajonia, 280 n. 150.  
Alberto de Wittelsbach, 86 n. 47.  
Alcalde de la aldea, 222.  
Alcuino, 137 n. 17.  
Alejandro III, papa, 86 n. 48, 191 n. 43, 305 n. 5.  
Alejandro IV, 84 n. 9, 87 n. 62, 88 nn. 74 y 78.  
Alejandro VI, 86 n. 44.  
Argumento alegórico, 54 y s., 96 y s., 106, 232; ver también *potestas gladii*.  
Alfonso, rey, 84 n. 9, 85 n. 27, 81.  
Althusio, 297.  
Alvarus Pelagius, 295.  
Ambrosio, San, 58 n. 24, 115 n. 22.  
Anacleto, papa, 47.  
Anatomía medieval, 306 n. 19.  
*Ancien Régime*, 198, 210.  
Ancona, 88 n. 79.  
Andreas, rey de Hungría, 87 n. 69.  
Angers, 201.  
Anglosajones, reyes, leyes, 122, 137 n. 18, 138 n. 23, 138 n. 31, 128, 141 n. 73, 275 n. 41.  
Anjou, 201.  
Anillo, episcopal, real, 146 y s., 178 y s.  
*Anima y Corpus*, 95 y ss.  
*Anonimale Chronicle*, 195 n. 101.  
Anselmo, San, 240.  
Antisepsis, 280 n. 150.  
*Apostolica sedes*, 56, 103 n. 1, 146; ver también *sedes justitiae*.  
*Apostolicus*, 44.  
*Appel comme d'abus*, 203, 278 n. 113.  
Archivos papales, 33 y ss.  
Arecopagita, de Atenas, 49.  
Aristóteles, 94, 100, 106, 186, 209, 235 y ss., 245 y ss., 258 y s., 280 n. 148, 280, 283, 293 y ss., 301.  
Armenia, rey de, 87 nn. 64 y 69.  
Arnoldo de Brescia, 226, 297.  
Arnulfo de Lisieux, 55.  
Arte medieval, 298 y ss.  
Artículos de los Barones, 166, 173.  
*Articuli super caritas*, 191 n. 45.  
*Artista*, 301.  
Artois, 197.  
Asesinato, 77.  
Ascendente, concepción, 24 y ss., 102, 119, 127, 133, 185, 195 n. 107, 223, 249, 294, 297, 303; ver también Bartolo, Juan de París, Marsilio, Tomás de Aquino; *Voluntas populi*.  
Asambleas populares, 24, 222, 237, 284 y s.; ver también Estados Generales.  
*Auctoritas*, 61 y s., 84 n. 15; 66 y s., 68, 85 n. 34, 97, 103, 134, 175, 267, 303; ver además 277 n. 76.  
*Autokrator*, 111.  
Automatismo petrino (atar y desatar), 40 y s., 52 y s., 96.  
Auvergne, 201.  
Avellana, colección, 58 n. 22.  
Azo, 171, 201.  
Bailes reales, 199.  
de la ciudad, 224.  
Baldo de Ubaldis, 286, 295.

- Barones (día), 23, 155 y s., 157 y ss., 160, 163 y s., 166 y ss., 172, 193 n. 63, 173, 177, 179 y s.  
Francia, 198, 206, 208, 214 n. 45.  
Bartolo de Sassoferrato, 283 y ss., 289 y s.; 295, 297.  
Bautismo, 37 y s., 95, 98, 301, 303.  
Beaumont, Felipe de, 206.  
Becket, Santo Tomás, 23, 188 n. 8, 213 n. 29.  
Beghardos, 79.  
*Belles-lettres*, medievales, 298.  
*Bene vivere*, principio del 250, 253, 266 y ss., 294.  
Benedicto XII, papa, 74, 84 n. 9, 87 n. 64.  
Benedictina, orden, en los EE. UU., 280 n. 143.  
*Beneficium*, de gobierno, 61 y ss., 64 y s., 68, 123, 125, 258.  
Benevolencia, del rey, 161 y s.; ver también gracia.  
Bernardo de Clairvaux, San, 74, 108.  
Bernardo de Rosergio, 295.  
Bertoldo de Rorbach, 115 n. 30.  
Biblioteca papal, 49.  
Biografías medievales, 299.  
Bizancio, 25 y s., 51, 87 n. 64, 114 n. 12, 98, 101, 108 y ss., 121; ver también emperador de Oriente.  
Blasfemia, 97.  
Boccaccio, 301.  
Boethius, 298.  
Bohemia, rey de, 58 n. 29.  
Bologna, Universidad de, 162, 171, 202, 231 y s., 280 n. 150, 281, 291 y s., 306 n. 19.  
Bonifacio I, papa, 58 n. 21.  
Bonifacio VIII, 55, 84 n. 9, 86 n. 38, 79, 103, 205, 214 nn. 39 y 42, 209, 261, 278 n. 100.  
Bosnia, duque de, 86 n. 42.  
Bouvines, batalla de, 163.  
Bracton, 156, 189 n. 14, 171, 174 y ss., 194 n. 94, 184, 186, 206.  
Bright Waltham, *manor* de, 233 n. 1.  
Bruni, Leonardo, 301.  
Buenaventura, San, 246.  
Bula de Oro, 116 n. 36.  
Bulgaria, rey de, 80.  
n. 36, 214 n. 42, 305 n. 5; ver también 57 n. 9.  
Carlomagno, 117 n. 41, 122, 137 nn. 10 y 17, 221.  
Carlos IV, emperador, 288 n. 6.  
Carlos V, rey de Francia, 179.  
Carlos de Anjou, 88 n. 79.  
Cartas decretos, 53, 66 y s., 70 y ss., 97 y ss., 108, 191 n. 43, 184; ver también derecho canónico.  
Carta Magna, 82, 165, 166 y ss., 176, 181 y s.  
*Cas royaux*, 202.  
Cashel, arzobispo de, 88 n. 85.  
Caspar de Perusio, 295.  
Cataros, herejía de los, 213 n. 16.  
Catholicon de Armenia, 83 n. 6.  
Cathwulf, 138 n. 29.  
Ceadwalla, rey, 137 n. 8.  
Celestino I, papa, 134.  
Celestino III, 85 n. 27, 86 n. 51, 87 n. 66.  
Cetro real, 131.  
Cicerón, 97, 135, 157, 298.  
Ciencia humana, 251; ver ciencia natural.  
Ciencia médica, 280 n. 150, 306 n. 19, 307 n. 24.  
Ciencia natural, 256 y ss., 265, 272, 300, 303.  
Cisma, gran, 116 n. 32.  
Oriente-Occidente, 117 n. 41.  
*Ciudadinanza*, 286.  
Ciudadano, concepto de, 25, 28, 112, 237 y ss., 250, 266 y s., 271, 284, 286, 305 nn. 5 y 6, 297 y s.  
y cristiano, 38, 253 y s., 266 y s., 271 y s.  
y clérigos, 271 y s., 286 y s., 296.  
y extranjeros, 286.  
y hombre, 238 y s., 249, 253.  
Ciudades, 209, 221 y ss., 228 y ss., 236, 249, 256.  
Ciudad, bíblica, 65.  
Ciudades-estado, 285; ver republicanism; ciudades.  
*Civilitas*, 255, 277, n. 72, 257, 258, 286.  
*Civilitas acquisita, originalis*, 286, 295 y s.  
*Civitas*, 251 y s., 255, 265 y ss., 283, 289 y s., 296.  
*sibi princeps* (Bartolo), 283 y ss.; ver también Comunidades, Grupo, Estado.  
Clarendon, Sesión [*Assize*] de, 160.  
Constituciones de, 129.  
*Claves juris*, 41.  
Clemente I, papa, 41, 85 n. 26; ver también Pseudo-Clemente.  
Clemente III, 86 n. 49.  
Clemente IV, 65, 88 n. 82, 171, 202, Clemente V, 84 n. 9.

- Clemente VI, 83 n. 6, 80.  
Clérigos, 28, 91, 125, 129, 143 y s., 146 y s., 150 y s., 158, 188 n. 8, 162, 191 n. 43, 200, 203, 205, 228, 274 n. 20, 261 y s., 264, 267 y s., 271, 287, 306 n. 19.  
Cleto, papa, 47.  
Clovis, 203.  
Cluny, 84 n. 14, 140 n. 52.  
*Coherencia*, principio de, 68.  
Coke, Sir Edward, 139 n. 47.  
Cola di Rienzi, 297.  
Comercio, 81, 89 n. 90.  
*Comminatio*, 64.  
*Common law*, 167 y ss., 171 y ss., 177, 180 y s., 184, 195 n. 104, 209.  
*Commune*, 223.  
*Communis politia*, 262.  
Comunidades, 209, 220 y ss., 238, 249, 256, 258, 261 y s., 272, 297; ver también *Civitas*; sociedad humana; *Universitas civium*.  
Comunidad natural: ver Estado.  
Comunidad del reino, 192 n. 54, 174, 176 y ss., 180 y ss., 185, 200, 206, 209 y ss.  
Concejo, de la ciudad, 223.  
Concesión, principio de, 55 y s., 62, 84 n. 21, 68, 75 y ss., 113 n. 5, 124 y s., 127, 131, 145, 152 n. 6, 173 y s., 182, 223, 268 y s., 279 n. 129, 269, 297.  
Conciliarismo, 162, 271, 281 y ss.  
Concilio, general, 71, 93, 115 n. 23, 271, 284, 290; ver también Constanza; Letrán; Nicea.  
provincial, 72.  
y gobernante secular, 129, 143.  
Concubinato, 225, 274 n. 20.  
Confesor del papa, 52.  
Confirmación papal, 86 n. 51, 87 n. 66, 81; ver también coronación del emperador.  
Confiscación, 79, 81, 159, 162.  
*Congregatio fidelium*, 37, 50, 70, 150, 220; ver además Iglesia, concepto; Clérigos; Laicos.  
*Congregatio hominum*, 250, 253, 265; ver también Estado.  
*Conjuratio*, 221, 223.  
Conrado II, rey de Alemania, 140 n. 52, 165 y ss., 225.  
Conrado de Gelnhausen, 295.  
Conradino, rey, 65, 88 n. 82.  
Conciencia, 106 y ss.  
Consagración, 44 y s., 98, 146, 150 y s., 225; ver también Ungimiento episcopal.  
*Conseil d'Etat*, 284.  
Consentimiento, principio de, 97, 108, 126 y s., 157 y s., 169, 174 y ss., 181 y s., 184, 186, 198, 204, 206, 219, 224, 227, 230, 263, 282.  
en el gobierno feudal, 148, 155 y ss., 165, 167 y s., 170, 174 y ss., 180 y ss., 207.  
del pueblo, 278 nn. 110 y 111; 269, 282, 284 y ss.  
Consistorio, 57 n. 9, 53; ver también Cardenales.  
*Consortium potentiae*, 43, 54, 91.  
Constantina, emperatriz, 67.  
Constantino, 57 n. 9, 138 n. 27, 143, 282, 306 n. 11.  
*Constitucionalismo* 27, 148, 155, 158, 178 y ss., 186; ver también *Forma*.  
Constituciones de los Apóstoles, 96.  
Constanza, Concilio de, 105, 289.  
Contrato, 98, 152 n. 9, 157.  
feudal, 156 y s., 169 y ss., 173, 176, 200, 211.  
Copérnico, 277 n. 76, 280 n. 150.  
Corona, concepto de, 176 y ss., 206.  
derechos de la, 152 n. 10, 177, 205, real, 146.  
Coronación, del emperador, 60, 63 y s., 69, 152 n. 6, 150, 194 n. 88, 225.  
del rey, 79, 124, 130 y ss., 145 y ss., 178 y s., 194 n. 88, 213 n. 29, 225 (Francia), 203 y ss.  
promesas de, 79, 92, 146 y ss., 159, 173 y s., 182 y ss., 206 y s.  
del papa, 58 n. 29, 147, 149.  
*Corporalia*, 95 y ss.; ver también Temporal.  
*Corporalis Deus*, 125, 203, 215 n. 46.  
*Corporalis presentia Christi*, 54.  
Corporación singular (*Corporation sole*), el papa como, 91.  
Corporaciones, 177, 220 y ss., 250 y ss., 256, 271 y s., 289 y s.; ver también Cuerpo político; Iglesia, concepto.  
*Corpus Christi*, 38 y s., 96.  
*Corpus Mysticum*, 252, 258, 261, 264, 271; ver también Iglesia, concepto.  
Cremona, 88 n. 72.  
*Crimen laesae majestatis*, 78, 135 y s., 285.  
Crisma, 125, 203.  
Cristiandad, Aristóteles y la 236, 238 y s. y la Iglesia, 227, 229.  
y la historia, 110.  
Cruzadas, 117 n. 41, 228 y s.  
reino feudal de las, 190 n. 30, 192 n. 58.  
Cuerpo político, 177 y ss., 250 y s., 252 y s., 261.  
Curia, 108.  
*Curia regis*, 198.  
Cynus, 212 n. 13, 290, 297.

- Champagne, 197.  
 Chaucer, 301.  
 Cheriberto, rey, 86 n. 45.  
*Christianitas*, 257.  
*Christianus*, 38, 246, 252; ver también ciudadano.
- Dámaso I, papa, 48, 97.  
 Daniel, rey de Rusia, 88 n. 78.  
 Daniel de Morley, 162.  
 Dante, 100, 277 n. 72, 257 y ss., 262, 264, 267, 286, 301, 307 n. 22.  
 Deceso del rey, 177.  
 Declaración de 1308, 178.  
 Deductivo, método, 240 y s., 302.  
*Défaute de droit*, 202.  
*Defensor Fidei*, 179; ver además, 124, 127 y ss., 144, 203.  
 Democracia, 254, 286.  
 Deposición, del emperador, 116 n. 36.  
 del gobierno, 269.  
 de los oficios episcopales, 70, 77 y s., 194 n. 88.  
 del papa, 263, 290.  
 de los reyes, 25, 84 n. 10, 67 y ss., 75 y ss., 81 y ss., 92, 140 n. 60, 145, 148, 153 n. 15, 179, 263.  
 Derecho, concepto, 23 y s., 71 y s., 73 y s., 95 y ss., 102, 105, 107, 158, 165 y ss., 172, 175, 230, 242, 294.  
 en Aristóteles, 237 y ss.  
 en Dante, 260 y ss.  
 en Juan de París, 261 y ss.  
 en Marsilio, 265 y ss.  
 en Tomás de Aquino, 249 y ss.  
 coercibilidad del, 172 y s., 174 y s., 183 y ss., 266.  
 otorgamiento, 73, 75, 126 y s., 132, 147 y s., 161 y s., 182, 271; ver también *voluntas principis*.  
 elaboración, 127, 156 y ss., 167 y s., 181 y ss., 195 n. 104, 221, 252, 265 y ss., 271 y s., 284; ver también *voluntas populi*.  
 en el pecho del rey, 207, 283; ver también, 162 y s.  
 en el pecho del papa, 75, 207 y 214 n. 39, 288 n. 1.  
 y doctrina, 39, 65 y s., 78 y s., 125, 281 y s., 291 y s.  
 y gobierno, 23, 27, 37, 52 y s., 56 y s., 66 y s., 68 y ss., 81, 93, 100, 107, 125 y s., 143 y s., 156, 161, 163 y ss., 172 y s., 199 y s., 219 y s., 230, 252, 254, 262, 267 y ss., 270, 291.  
 y justicia, 288 n. 1, 293; ver también *sedes iustitiae*.  
 y moral, 261 y ss., 271 y s.  
 y filosofía, 291 y ss.  
 Derecho canónico, 72 y ss., 97 y ss., 100, 168, 214 n. 39, 270, 281, 286, 291, 294.  
 moderno, 113 n. 1, 115 n. 23; ver también Cartas decretos; Graciano; Derecho, concepto.  
 Derecho consuetudinario, 166 y ss., 183, 222, 282 y ss.  
 Derecho divino, 72, 144, 159, 226, 241 y s., 250 y s., 252 y s., 276 n. 68, 269 y s.  
 Derecho estatutario (legislado), 282, 284 y ss.; ver también Derecho, concepto; Derecho positivo.  
 Derecho feudal, 157 y s., 159 y s., 163, 167 y ss., 171 y ss., 177, 198, 212 n. 10; ver también *Common law*.  
 Derecho natural, 28, 104, 221, 264 y ss., 286, 297.  
 en Aristóteles, 236 y ss., 240.  
 en San Agustín, 242 y ss.  
 en Dante, 257.  
 en el feudalismo, 297.  
 en Graciano, 241 y s.  
 en Guillermo de Auxerre, 243 y s.  
 en Isidoro, 241.  
 en Juan de París, 261 y ss.  
 en Marsilio, 265 y s., 267 y ss.  
 en Tomás de Aquino, 246 y ss., 249 y ss.  
 en Ulpiano, 241.  
 Derecho penal, crimen, 74 y s., 86 n. 47, 78, 81, 98, 128 y s., 159 y ss., 198 y s.; ver también herejía; traición.  
 Derecho positivo, 249 y ss., 252, 266 y ss.; ver también Derecho, concepto.  
 Derecho romano, 29 n. 2, 27, 33, 37 y s., 41 y ss., 56, 85 n. 32, 72, 85 n. 33, 86 nn. 38 y 41, 87 n. 62, 113 n. 2, 114 n. 12, 98, 108, 116 nn. 35 y 36, 138 n. 34, 126, 175, 182, 214 n. 39, 231 y ss., 273 n. 12, 243, 275 n. 36, 278 n. 89, 267 y s., 281 y ss., 288 n. 4, 286, 291 y ss.  
 en Inglaterra, 162 y s., 164 y s., 167 y ss., 170 y s., 177, 201.  
 en Francia, 198, 201 y ss., 207.  
 Derecho de la tierra (*landlaw*), 157, 167 y ss., 170 y ss.; ver también Derecho feudal.  
 Derechos humanos básicos, 296 y s.  
 Derivacional, principio, 53 y s., 77, 122 y s., 125 y s., 135, 255; ver también concesión; gracia; principio mediatorio.  
 Descendente, concepción, 24 y ss., 54

- y ss., 83 n. 6, 69, 72 y s., 92 y s., 97 y s., 102, 111, 127, 130 y s., 207, 219 y ss., 255, 262, 270, 281, 297, 303.  
 Desgracia, concepto de, 64 y s., 124.  
 Designación, del rey, 149.  
*Dialogue of the Exchequer*, 169.  
*Diffidatio feudal*, 156, 166.  
*Dignitas* (oficio), 135, 150.  
 Dinamarca, rey de, 84 n. 9, 88 n. 78, 114 n. 14.  
 División del trabajo, principio de la, 134 y s.  
*Divus imperator, rex*, 57 n. 9, 51, 61, 121, 132, 207; ver también 203 y ss.  
*Dolentes*, 191 n. 49.  
 Domingo, Santo, 228.  
*Dominium*, 101; ver también 54 y 93, propiedad clerical.  
*Dominium regale et politicum*, 186 y s.; ver también *regimen*.  
*Dominus mundi*, 207.  
 Donación de Constantino, 116 n. 38, 117 n. 41.  
 Donatello, 301.  
 Dualismo antipapal, 94 y s., 99.  
 en Dante, 257 y s.  
 en Tomás de Aquino, 248, 255.  
*Duplex ordo*, 248, 257.  
*Ecclesia nobis commissa*, 51 y s., 56 y s., 62, 80, 91, 95, 108.  
 Eclesiología, 45, 100 y s., 111 y s., 252, 258, 261, 263 y s., 271, 295; ver también Iglesia, concepto.  
 Edgardo, 138 n. 31.  
*Edictus Rothari*, 141 n. 73.  
 Edmundo, San, 306 n. 13.  
 Eduardo I, 84 n. 9, 81, 139-40 n. 48, 152 n. 10, 188 n. 8, 171, 177, 206.  
 Eduardo II, 188 n. 8, 192 n. 61, 182 y ss., 213-14 n. 29, 210.  
 Eduardo III, 192 nn. 55 y 61.  
 Einhardo, 298.  
 Elección, episcopal, 86 n. 51.  
 papal, 44 y s., 93, 146, 290, 305 n. 5.  
 popular, 222 y ss., 254, 262, 268 y s., 271.  
 real, 25, 121, 149 y ss.; ver también mayoría; responsabilidad.  
 Electorales, pactos, 93.  
 Eleonora, hija de Eduardo I, 81.  
 Eleuterio, papa, 164.  
 Elizabeth I, 86 n. 44.  
 Emperador de Oriente, 57 n. 9, 49 y s., 51, 114 n. 12, 98, 108 y ss.; ver también Bizancio; Justiniano.  
 romano, 25 y s., 136, 213 n. 17, 207, 296 y s.  
 de Occidente, 55 y s., 69 y s., 116 n. 36, 110, 150, 162 y s., 260 y s., 282, 286, 297.  
 Ennodius de Pavia, 43.  
*Enqueteurs*, 199.  
*Epikeia*, 294.  
 Enrique I, rey de Inglaterra, 152 n. 8, 159.  
 Enrique I, rey de Alemania, 153 n. 13.  
 Enrique II, emperador, 138 n. 26, 140 n. 52, 306 n. 15.  
 Enrique II, rey de Inglaterra, 23, 129, 159 y ss., 176, 197, 199.  
 Enrique III, rey de Inglaterra, 87 n. 69, 174.  
 Enrique IV, rey de Inglaterra, 178.  
 Enrique IV, rey de Alemania, 84 n. 10, 76 y s., 86 n. 47, 99, 115 n. 24, 140 n. 60, 145, 194 n. 82.  
 Enrique V, rey de Alemania, 78, 194 n. 82.  
 Enrique VI, emperador, 140 n. 60.  
 Enrique VII, emperador, 288 n. 6.  
 Enrique VIII, rey de Inglaterra, 86 n. 44.  
 Enrique de Gante, 86 n. 49.  
 Enrique de Langenstein, 295.  
 Enrique de Malinas, 277 n. 76.  
 Enterramiento cristiano, 87 n. 59.  
 Epiphanius, 83 n. 3.  
 Episcopalismo, 77 y s., 262 y s.  
*Epistola Clementis*, 47 y ss., 70.  
 Eric, rey de Dinamarca, 88 n. 80.  
 Escocia, 84 n. 9, 88 n. 71, 171.  
 Escultura medieval, 298, 300.  
 Espada, 80, 131, 147, 176, 264.  
 Espejo de Sajonia, 82, 233 n. 2, 305 n. 5.  
 Espiritual, 74 y ss., 80 y s., 94, 253, 261.  
 Estado, concepto, 28, 91, 264, 294, 298.  
 en Aristóteles, 236 y ss.  
 en Bartolo, 284 y ss.  
 en Dante, 259 y ss.  
 en Juan de París, 261 y ss.  
 en Marsilio, 265 y ss.  
 en Tomás de Aquino, 249 y ss.  
 Estados generales, 208 y ss.  
 Esteban, rey de Inglaterra, 160.  
 Estonia, 88 n. 78.  
 Estrasburgo, 288 n. 6, 306 n. 16.  
 Ethelred, 138 n. 23.  
 Eugenio III, papa, 74.  
*Eulogium historiarum*, 84 n. 9.  
 Excomunió, 67, 75, 77 y s., 79 y ss., 99, 129.  
*Exercitus facit imperatorem*, 278 n. 107.  
 Exhumación, del cuerpo, 87 n. 59.  
*Extra ecclesiam nulla salus*, 58 n. 29.  
 Eyck, Ian van, 301.

- Favor, principio del, 62 y ss., 76 y s., 122 y ss., 143 y s., 194-5 n. 95; ver también concesión, principio derivacional; gracia; gracia de Dios.
- Fe, enunciada por el papa, 261.  
protección de la, 78, 80.  
y derecho, 97 y ss., 105 y ss., 295.  
y jurisdicción papal, 66, 81.  
y naturalismo, 240, 262.
- Federico I, 140 nn. 51 y 52, 226, 298.  
Federico II, 100, 102 y s., 116 nn. 31 y 36, 140 n. 67, 152 n. 4, 221, 275 n. 36.
- Felipe II (de Francia), 65, 75, 85 n. 37, 171, 185, 197 y s., 205, 213 n. 16.  
Felipe IV (de Francia), 84 n. 9, 102 y s., 208 y ss., 263.
- Félix V, antipapa, 116 n. 32.
- Feltre, Vittorino da, 301.
- Festus, jurista romano, 116 n. 35, 138 n. 34.
- Feudalismo, 27, 108, 127, 133, 166, 169, 176, 180 y s., 185, 208, 210, 219, 297; ver, además, 74, 82.  
y gobierno, parte II, cap. 3.
- Fidelidad, 132 y s., 156 y s., 168 y s.  
Flandes, 201; (conde) 78.
- Florenza, 88 n. 72, 92.
- Florence de Worcester, 152 n. 8.
- Forestales, leyes, 169.
- Forma (en Marsilio), 268 y s., 288 n. 5.
- Fortescue, Sir John, 193 n. 66, 186 y s.  
Francisco, San, 228.
- Franciscus Albergotus, 288 n. 8.  
Franciscus de Mayronis, 277 n. 76.  
Franco Condado, 201.
- Francos, 116 n. 37.
- Frailes, 88-89 n. 89, 227 y ss.
- Fraternidades, 221, 276 n. 46.
- Fratricelli, 115 nn. 21 y 22.
- Freising, Bendición de, 130.
- Funcional, principio, 85 n. 26; ver también división del trabajo; gobernante.
- Gaius, jurista romano, 29 n. 2.
- Galeno, 306 n. 19.
- Gales, 169, 171.
- Galileo, 245, 257, 280 n. 150.
- Ganzheit, 74.
- Gaveston, 177.
- Gebhard de Salzburg, 116 n. 33.
- Gelasio I, 61.
- Genossenschaft, 220.
- Gentile de Foligno, 280 n. 150, 306-7 n. 19.
- Georgia, reina de, 58 n. 27, 88 n. 81.
- Germanus, obispo, 86 n. 45.
- Gerson, Jean, 295.
- Gervasio de Tilbury, 59 n. 38.  
*Gesetzgebung*, 139 n. 36.
- Gesta, género literario de la, 299.
- Glanvill, 188 n. 2, 162 y s., 190 n. 37, 168, 191 n. 43, 193 n. 64.
- Gnade, 64, 124.
- Gottkaisertum, 51; ver también gracia; gracia de Dios; monarquía; gobierno teocrático.
- Gobernante, secular, por encima del derecho, 127 y s., 132, 134, 147 y s., 162, 166, 172 y s., 179 y ss., 206 y s., 211, 285; ver también *Superioritas*.
- deposición del: ver Deposición.  
sujeto al derecho, 147, 156 y ss., 167 y ss., 172 y s., 174 y ss., 180 y s., 183 y ss., 186, 254, 263, 268 y ss., 284 y s.; ver también responsabilidad.  
casado con el reino, 179.
- feudal, parte II, cap. 3, 197 y s., 203 y ss., 210 y s., 219, 297 y s.; ver también Feudalismo.
- nombramiento del, 118 y ss., 146; ver también gracia; gracia de Dios.
- oficial eclesiástico, 52, 56, 62, 66, 75 y ss., 80, 149 y s., 203.
- origen del poder del...; ver concepción ascendente; *beneficium*; concepción descendente; gobierno teocrático.
- recipiendario de la *potestas jurisdictionis* papal 45.  
y el pueblo, 24 y ss., 63, 123 y ss., 129 y ss., 148 y ss., 208 y ss., 254, 262, 267, 271.  
y el Papa, 52, parte I, cap. 3, 92 y ss., 96, 99 y ss., 144 y ss., 147.
- Gobierno teocrático, 26 y ss., 62, 79, 92, 101 y s., 108, parte II, caps. 1 y 2, 157 y ss., 166, 173 y ss., 179 y ss., 197 y ss., 205 y ss., 219, 230, 251, 270.  
y feudalismo, 155 y ss.  
y herejes, 115 n. 29, 227.
- Gobierno doméstico, 173, 214 n. 45.
- Golein, Jean, 203.
- Gracia, concepto de, 55 y s., 63 y ss., 81, 108, 123, 161 y s., 181, 263, 273 n. 129.
- Gracia de Dios, 26, 55, 61 y s., 75 y ss., 108, 121, y ss., 143 y ss., 274 n. 15, 282.  
y naturaleza, 241 y s., 247 y s., 249 y s., 257.
- Graciano, 29 n. 2, 63, 85 n. 34, 86 nn. 39 y 50, 87 n. 60, 113 n. 2, 97, 104, 241.
- Grandisson, obispo, 177, 179.
- Gratia Dei*, ver gracia de Dios.

- Gregorio I, 57 n. 3, 51, 59 n. 35, 63, 67, 86 n. 43, 103 n. 5, 116 n. 33.
- Gregorio VII, 43, 63, 65, 84 nn. 10 y 17, 69 y s., 75 y ss., 86 n. 50, 87 nn. 53 y 55, 114 n. 14, 103, 117 n. 41, 145 y ss., 152 n. 4, 274 n. 20, 298.
- Gregorio VIII, 88 n. 77.
- Gregorio IX, 53 y ss., 67, 86 n. 42, 88 nn. 80, 81, 88 y 89, 96, 114 n. 13, 103.
- Gregorio X, 171.
- Grenoble, 201.
- Groseteste, 86 n. 49.
- Grundrechte*, civil, 296 y s.
- Grupos populares, 220 y ss., 228 y ss., 272.
- Gubernacula*, 28, 53, 176 y s.
- Gubernator*, 23, 53.
- Gui de Chauillac, 306 n. 19.
- Guido de Ferrara, 102, 152 n. 2, 190 n. 26.
- Guido de Montefeltro, 88 nn. 70 y 72.
- Guido Vernani, 295.
- Guildas, 221, 224 y s., 256, 272.
- Guilda londinense de la paz, 224.
- Guglielmus de Cuneo, 201.
- Guglielmus Durantis, 115 n. 25.
- Guy Foulquois, 202.
- Hagiografía, 298 y s.
- Historiografía medieval, 298.
- Hansa, 224.
- Heliland*, 128.
- Hereditario, principio, 133, 152 n. 7.
- Herejes, exterminio de los, 78, 92, 199, 206.
- Herejía, 85 n. 31, 78 y ss., 81, 88 y s., 115 nn. 23, 29 y 30, 179, 199, 207, 226; ver también fe; movimientos heréticos.
- Heres indignus* (el papa como), 42 y s., 50 y s., 103; ver también Sucesión papal.
- Hermann de Salza, 116 n. 36.
- Hervaeus Natalis, 295.
- Hierocrática, concepción, 78, 97, 102, 106, 143 y ss., 150, 205 y s., 231 y s., 277 n. 73, 261, 269.
- esencia, 75, 97; ver también derecho; plenitud de poder.  
oposición a la, 99 y ss., 235, 255 y ss.; ver también dualismo.
- Higden, continuador de, 191 n. 46.
- Hildeberto de Lavardin, 277 n. 77.
- Hildebrando, ver Gregorio VII.
- Hincmar de Reims, 130, 241.
- Hipólito, papa, 57 n. 2.
- Historiografía medieval, 298.
- Hohenaltheim, Concilio de, 153 n. 17.
- Homo*, 28, 38, 236 y ss., 244, 246 y s., 252 y ss., 259 y s., 263, 266 y s., 296 y ss., 300 y ss.  
definición, 246, 275 n. 41, 278 n. 97; ver también *christianus*; ciudadanía; *voluntas hominis*.
- Honorio, emperador, 86 n. 38.
- Honorio III, papa, 84 n. 21, 87 n. 69, 88 nn. 72, 78, 82 y 85, 191 n. 49, 213 n. 16.
- Hooker, Richard, 306 n. 10.
- Hormisda, papa, 57 n. 9.
- Hospitales, 223; ver también ciencia médica.
- Hubert Walter, 162.
- Hugo de Saint Victor, 80.
- Humanismo, 256, 305 n. 4, 301 y ss.
- Humanista*, 301.
- Humanitas*, concepto, 247, 258 y s.; ver también 297 y ss.
- Humberto de Silva Candida, 68.
- Hungría, rey de, 87 n. 69.
- Hunter, John, 307 n. 24.
- Huss, Juan, 105.
- Idoneidad, principio de, 69 y ss., 76, 80 y s., 103, 135, 225.
- Iglesia, concepto, 37 y ss., 46, 50 y s., 54 y s., 61, 66, 77 y s., 80, 91, 93, 98, 101 y s., 109 y ss., 144, 150 y s., 220, 250 y s., 289 y s., 295 y s. mística, 252, 258, 261, 263, 271.  
formando, junto con el papa, un *status per se*, 50, 52 y s., 68 y s., 70 y ss., 72 y s., 81, 91 y ss.; ver también 290 y s.  
y Estado: Dante, 257 y s.  
Juan de París, 261 y s.  
Marsilio, 271 y s.  
Tomás de Aquino, 250 y s., 255.
- Imitatio Christi*, 105.
- Imitatio naturae*, 251, 300 y ss.
- Imitatio sacerdotii*, 116 n. 36, 140 n. 67.
- Impuestos: Francia, 200, 206.  
papales, 101.  
de las ciudades, 223.
- Inalienabilidad, principio de la, 177 y s., 214 n. 37.
- Indignatio* papal, 64.  
real, 124 y s., 161.
- Indivisibilidad, principio de la, 38 y s., 40, 74, 94 y s., 99, 238 y s., 253, 261, 302.
- Ine, rey, 137 n. 8, 130.
- Infalibilidad papal, 87 n. 53.
- Inocencio I, 58 n. 21, 54.
- Inocencio II, 64, 203.

- Inocencio III, 52 y ss., 58 n. 29, 84 n. 9, 65, 74, 86 n. 50, 80 y s.; 87 n. 59, 88 nn. 75, 76, 78 y 83, 89 n. 90, 96, 115 n. 30, 116 n. 36, 117 n. 41, 145, 152 n. 6, 192 n. 52, 193 n. 71, 194 n. 88, 227, 298.
- Inocencio IV, 53 y s., 58 n. 29, 83 n. 8, 87 n. 69, 88 nn. 78, 80, 84 y 85, 82, 103, 116 n. 36, 191 n. 49.
- Inocencio VI, 52, 84 n. 9, 79, 87 n. 64, 115-16 n. 30.
- Inquest of the Sheriffs*, 160, 199.
- Inquisición, 79, 81, 88 n. 89, 115 n. 22, 108, 199 y s., 202, 228; ver también herejía.
- Instinto natural, 236 y s., 247, 249 y s., 265 y s., 275 n. 34.
- Interdicto, censura eclesiástica, 81, 129, 163.
- Interregnum*, 133.
- Ipswich, 224.
- Irlanda, 88 n. 85.
- Irenaeus de Lyon, 47.
- Isidoro de Sevilla, 78, 241.
- Jacobus de Ravanis, 201, 290.
- Jacques de Revigny, 201, 290.
- Jaime I, 194 n. 95.
- Jean Blanc, 201.
- Jean de Blanot, 201.
- Jean Boutillier, 207.
- Jean Faure, 201.
- Jean Golein, 203.
- Jerarquía eclesiástica, 44 y s., 49 y s., 227; ver también clérigos.
- Jerónimo, San, 108.
- Joannitza, rey de Bulgaria, 80 y s.
- Johannes Blancus, 201.
- Johannes de Blanoso, 201.
- Johannes Faber, 201.
- Johannes de Ragusa, 295.
- Josefo, 298.
- Juan de Segovia, 295.
- Juan de Torquemada, 116 n. 32, 295.
- Juan, rey de Inglaterra, 159, 161 y ss., 179 y s., 185, 193 n. 67, 224.
- Juan XII, papa, 44.
- Juan XIX, 84 n. 14, 140 n. 52.
- Juan XXII, 83 n. 7, 113 n. 2, 115 n. 22.
- Juan XXIII, 57 n. 8, 58 nn. 11, 26 y 29.
- Juan Buridan, 256, 280 n. 150.
- Juan de París, 214 n. 41, 258, 260 y ss., 265, 272, 294 y s., 297.
- Juan de Salisbury, 68, 113 n. 5, 140 n. 49, 161 y ss., 232, 274 n. 21, 276 n. 46, 277 nn. 72, 77 y 79.
- Judíos, 82, 92, 103, 257.
- Jueces (del rey), 160, 172 y s., 192 n. 61, 179, 181, 194 n. 93.
- Juicio Final, 41, 62, 146.
- Julius Clarus, jurista, 288 n. 7.
- Juramento, 76, 107, 132, 178 y s., 182 y ss., 198; ver también coronación.
- Jurisdicción, 23, 53 y s., 64, 66, 74 y ss., 98 y s., 101, 115 n. 24, 125, 145, 159 y ss., 192 n. 52, 175 y s., 202 y s., 260 y ss.; ver también derecho y gobierno; *potestas jurisdictionis*.
- Jurisprudencia sacramental, 98.
- Juristas (*scholars*), 162 y s., 171 y s., 201 y ss., 206 y s., 215 n. 46, 220, 230 y ss., 235, 277 n. 77, 272, 281, 289 y ss.; ver también 198.
- Jus preventiois*, 202.
- Justicia, concepto abstracto de, 102, 164. diversos criterios sobre la, 291 y s. feudal, 172. natural, 237, 247, 267. conocimiento de la, 236 y s., 288 n. 1. papal, 70 y s., 96 y s., 288 n. 1. real, 128 y ss., 169; ver también Derecho, concepto; *Sedes justitiae*.
- Justino, emperador, 57 n. 9.
- Justiniano, emperador, 25, 57 nn. 2 y 9, 71, 75, 85 n. 34, 98, 108, 138 n. 35, 139 n. 39, 132, 135, 191 n. 43, 201, 207, 231, 282; ver también Derecho romano.
- Justitia*, 70; ver también Justicia.
- Königsfriede*, 128.
- Königsrecht*, 126.
- Laicos, 28, 57 n. 2, 85 n. 26, 91, 97, 125, 129, 150, 225, 231 y ss., 262, 287, 296 y s. conocimiento de los, 231, y ss., 296 y s. movimiento de los, 225, 230.
- Laikos*, 85 n. 26.
- Lambert de Hersfeld, 274 n. 20.
- Lanfranc de París, 280 n. 150.
- Langres, obispo de, 88 n. 75.
- Leges Anglorum*, 195 n. 106, 188 n. 8, 163, 176.
- Leges Edwardi Confessoris*, 163.
- Leges Henrici Primi*, 190 n. 37.
- Legisdatio*, 126 y ss.; ver también Derecho, otorgamiento.
- Legislatio*, 126 y s., 132; ver también Derecho, elaboración.
- Legislación del pueblo; ver *Populus* y *Voluntas populi*.
- del papa, 71 y ss., 78 y ss., 98. de las asambleas populares, 237; ver también Asambleas.

- del gobernante secular, 125 y ss., 147 y ss., 155 y s., 173 y ss., 180 y ss.; ver también Derecho canónico; Consentimiento; Derecho, otorgamiento y elaboración.
- Legislador*, comentador del derecho, 138 n. 35.
- Legislador humanus*, 266 y ss., 287.
- Legitimación de los hijos, 170.
- León I, emperador, 51.
- León I, papa, 41 y ss., 46, 48, 53, 58 n. 24, 59 n. 37, 61, 77, 83 nn. 2 y 6, 103.
- León IX, 57 n. 7.
- Lepra, 77.
- Leonardo Bruni, 301.
- Lex Angliae*, 169 y s.
- Lex Anglicana*, 168.
- Lex animata*, 163.
- Lex Baiuvariorum*, 138 n. 35.
- Lex Britanniae*, 164.
- Lex patriae*, 190 n. 37.
- Lex regia*, 115 n. 24, 175, 186, 209, 226, 282, 296.
- Lex Tarentina*, 138 n. 34.
- Lex terrae*, 167 y ss., 177.
- Ley de la terre*, 170, 210.
- Letrán, Cuarto Concilio de, 84 n. 18, 78 y s., 88 nn. 86 y 88, 214 n. 37.
- Liber Feudorum*, 190 n. 27, 191 n. 43.
- Liber regalis*, 204.
- Libertad de consciencia, 306 n. 9. del hombre, 259, 296, 298, 301. del pueblo; ver *Populus liber*.
- Liga de los Barones, 200. de las ciudades; ver Ciudades.
- Lino, papa, 47.
- Lituania, rey de, 88 n. 78.
- Littera de gratia*, 64. *justitia*, 84 n. 15.
- Liturgia, 43 y s.; ver también Oleo.
- Livre de Justice et de plet*, 213 n. 17.
- Lombardos, 122, 141 n. 73.
- Lotario II, 190 n. 27.
- Lübeck, 288 n. 6.
- Lucas de Penna, 194 n. 85.
- Lucio III, papa, 79.
- Lucius, rey, 164.
- Luis, hijo de Felipe II (de Francia), 192 n. 52.
- Luis I, emperador, 123, 140 n. 68.
- Luis IV, emperador, 297.
- Luis VII, rey de Francia, 203.
- Luis IX, 79 y s., 87 n. 69, 88-89 n. 89, 197 y s., 204, 210.
- Luis XI, 203.
- Luis XIV, 185.
- Lund, arzobispo de, 84 n. 9, 88 nn. 75 y 80.
- Lupold de Bebenburg, 140 n. 59.
- Lutero, Martín, 100; ver también 99.
- Macrobio, 117 n. 43, 275 nn. 35 y 41, 248.
- Magdalen College, Oxford, 306 n. 18.
- Majestad, concepto, 135 y s.; ver también Traición.
- Mal, concepto del, 66 y s., 255.
- Manegold de Lautenbach, 117 n. 42, 188 n. 4, 273 n. 10, 275 n. 41.
- Manetti, Gianozzo, 301.
- Marbod de Rennes, 277 n. 77.
- Marculfo, *Formulae*, 84 n. 9, 123, 139 n. 37, 130.
- Marsella, 88 n. 83.
- Marsilio de Padua, 256 y s., 264 y ss., 281, 285, 289, 294 y ss.
- Martín IV, papa, 81, 88 nn. 70 y 79, 139-40 n. 48.
- Martín Lutero, 100; ver también 99.
- Matemáticas, 277 n. 76.
- Matthew Paris, 88 n. 74, 189 n. 19, 191 n. 49, 192 n. 52, 193 n. 63, 200.
- Matrimonio, 98, 146, 170, 286; ver también 178 y s.
- Mayoría, principio de la... en las elecciones, 222, 305 n. 5.
- Mediatorio, principio, 55 y ss., 61 y ss., 76 y ss., 107, 130 y s., 140 y ss., 258, 262 y ss., 289.
- Melfi, Constituciones de, 275 n. 36.
- Melun, 201.
- Merovingios, 26, 69, 132.
- Merton, Estatuto de, 169.
- Milán, 225.
- Mindowe, rey de Lituania, 84 n. 9, 88 n. 78.
- Ministerium* (del gobernante), 135, 259; ver también 85 n. 26.
- Miramur non modicum* (fórmula papal), 190 n. 29; ver también 85 n. 37.
- Mirandola, Pico della, 301.
- Monarquía, papal, 55 y s., 61, 73 y s., 78 y ss., 93, 96 y s., 100, 108; ver también Concepción hierocrática.
- del gobernante secular, 67, 75, 79, 91, 102, 108, 111 y s., 123 y s., 127 y ss., 143 y ss., 148 y s., 158 y s., 160 y ss., 283.
- Francia, 197 y ss. Dante, 257 y ss. Marsilio, 267; ver también Soberanía.
- Monjes, 228.
- Montpellier, 201, 213 n. 16, 280 n. 150, 306 n. 19.
- Motus terrae*, 280 n. 150.
- Movimientos heréticos, 226 y ss.
- Muerte civil, 86 n. 48.
- Multitud, 134, 208 y s., 225 y ss., 237 y s., 253, 277 n. 71.



- Mundbora, 128.  
Mundinus de Bolonia, 306 n. 19.  
Munt, 128 y s., 133.
- Nación, 250, 260, 266, 293, 295.  
francesa, 208 y s.  
Naturalismo, 104, 106, 235 y ss., 243 y ss., 256, 263 y s., 300 y ss.  
Naumburg, catedral de, 300.  
Neoplatonismo, 48, 245, 248.  
Newton, Sir Isaac, 245.  
Nicea, Concilio de, 121.  
Nicolás I, papa, 56, 86 n. 41, 87 n. 55.  
Nicolás de Oresme, 256.  
Nominalismo, 291.  
Normandía, 163, 197.  
Northampton, Sesión (*Assize*) de, 193 n. 68.  
Noruega, rey de, 84 n. 9, 87 n. 66, 88 n. 83.  
*Neumen divinum*, 114 n. 12.
- Obediencia, concepto de, 67, 81, 92, 99, 107 y s., 131 y ss., 156, 207, 225, 228.  
Obispo, ungimiento del, 125, 146 y s., 203.  
ciudadano del Estado, 271.  
deposición, 69 y s., 77, 194 n. 88.  
derecho al título, 56, 121.  
matrimonio con la diócesis, 86 n. 50, 146 y s., 179, 194 n. 88.  
poder del, 96, 227, 262 y s.  
derivado del papa, 55 y s., 63, 77 y s.; ver también Principio mediadorio.  
y los gobernantes teocráticos, 138 n. 28, 129 y s., 135, 145 y s., 153 n. 17; ver también Consagración; Episcopalismo; *Potestas jurisdictionis*; *Potestas ordinis*.
- Obispo de Roma, 45 y ss.  
*Obrigkeit*, 130, 223.  
Ockham, 115 n. 21.  
Offa, rey, 122, 130.  
Oficio del emperador o rey, 58, 65, 67 y s., 85 n. 26, 69 y s., 76 y ss., 122 y s., 129 y ss., 144 y s., 149 y ss., 166, 177 y s., 198 y s.  
conferido por el rey, 125, 133 y ss., 199.  
del papa, 25 y ss., 41 y ss., 50 y ss., 85 n. 26, 94, 103 y ss., 263 y s.; ver también Iglesia y Papa.  
separado de la persona, 38, 52, 103 y s., 302.  
elección para el, 222, 224 y s., 227, 284 y s.
- de los clérigos, 265 y s., 270 y s.  
administrativo, económico, judicial, 284 y s.  
Oleo, litúrgico, coronación, 124 y s., 213 n. 29.  
santo (Francia), 199, 203 y s.  
Oligarquía, 94, 268; ver también Cardenales.  
Ordenación, 45, 225, 297.  
Ordenanzas de, 1311, 193 n. 76.  
*Ordo*; ver *Potestas ordinis*.  
Orleáns, 201, 213 n. 17.  
Otto III, emperador, 57 n. 9.  
Otto IV, emperador, 59, n. 38.  
Otto de Freising, 298.  
Ottocar de Bohemia, 87 n. 65.  
Oxford, Universidad de, 189 n. 16, 191 n. 49, 256, 280 n. 150, 291.
- Pacto; ver Contrato.  
Padua, Universidad de, 280 n. 150.  
Paganos, 87 n. 55, 81 y s., 277 n. 73, 257.  
*Papa a nemine judicatur*, 50 y s., 93, 104; ver también 101 y s.  
*Papa est Deus*, 53.  
París, *communis patria*, 207.  
París, Universidad de, 191 n. 49, 213 n. 16, 214 n. 41, 210, 243, 280 n. 150, 290 y ss.  
Parlamento, 170, 193 n. 67, 178 y s., 186, 210.  
Bartolo, 284.  
*Parlement*, 202.  
*Pars principans*, 268 y s.  
*Pars sanior*, 305 n. 5.  
Paschasius Rodbertus, 241.  
Patarini, 225.  
*Pays de droit coutumier et de droit écrit*, 201, 213 n. 17.  
Paz, 81, 128 y s., 159 y ss., 199 y s.  
Juez de, 188 n. 8.  
Pecado, concepto, 74 y s., 92, 107, 242, 274 n. 23, 255.  
Pedro de Aragón, 81, 88 nn. 78 y 79.  
Pedro Crassus, 100, 262.  
Pedro Damían, 57 n. 7, 152 n. 1, 273 n. 10.  
Pedro de Flotte, 278 n. 100.  
Pedro Lombardo, 242, 244, 274 n. 19.  
Pedro de Maricourt, 277 n. 76.  
Penitencia, 98 y s.  
Persona, del rey, 135, 177 y ss., 302.  
del Papa, 38, 52, 103 y s., 302; ver también *Homo*; *Humanitas*; Subjetivismo.  
Perugia, Universidad de, 291 y s., 306-7 n. 19.  
Petición de derecho, 194 n. 94.

- Petrarca, 301.  
Petrinología, 87 n. 53, 97, 114 n. 11.  
Petrus de Bellapertica, 201, 290.  
Petrus de Grassallis, 215 n. 46.  
Petrus Jacobi, 201.  
Petrus de Monte, 295.  
Petrus de Palude, 295.  
Philadelphia (Asia Menor), 87 n. 64.  
Piero da Monte, 295.  
Piero della Francesca, 301.  
Pierre de Belleperche, 201, 290.  
Pierre Grasaille, 215 n. 46.  
Pietro d'Abano, 280 n. 150.  
Pilas, 137 n. 19.  
Pintura medieval, 299 y ss.  
Pipino, 69.  
Placentinus, 201.  
Plenitud de poder, del emperador, 140 n. 67, 207.  
del rey, 206 y s., 254.  
del Papa, 43 y ss., 50 y ss., 61, 72, y s., 76 y s., 92 y s., 102.  
del pueblo, 266; ver también Monarquía.  
Plotino, 275 n. 41.  
Pobreza apostólica, 101 y s., 227.  
Poggio, Bracciolini, 301.  
Policía, 223.  
Político/a, concepto, 110 y ss., 194 n. 85, 187, 238 y s., 246 y s., 275 n. 41, 250 y s., 259, 261 y s., 267.  
gobierno; ver *Regimen politicum*.  
hombre, 253; ver Ciudadano.  
principado, 263 y s.  
ciencia, 251 y ss., 257 y ss., 264 y s., 270, 281, 292 y ss.  
*Politzare*, 259, 267.  
*Pontifex maximus*, 116 n. 35.  
Populismo, doctrina, 24 y ss., 131, 157, 193 nn. 63 y 66, 185 y s., 204 y s., 208 y s., 219 y s., 262 y ss., 270, 272, 284 y s., 289 y s., 297.  
*Populus*, 24 y s., 55, 102, 115 n. 29, 121 y ss., 126, 132 y ss., 188 n. 4, 174 y s., 180, 185 y ss., 209, 223 y s., 237 y ss., 271 y s., 285, 289 y s., 297.  
composición, 286.  
y legislación, 271 y ss., 284.  
y el Papa; ver Iglesia y Papa.  
y el gobernante secular formando un *status per se*, 123 y s., 128 y ss., 132 y ss., 148, 151, 181.  
y el gobernante secular como fuente del poder, 208 y s., 254, 262, 268 y ss., 271 y s., 284 y s.; ver también 25 y ss.  
*Populus commissus*, 63, 144; ver también *Regnum commissum*.  
*Populus liber*, 284, 286.
- Postglosadores, 232, 283, 286.  
*Potestas*, 39 y ss., 61, 63, 70, 77 y s., 96, 195 n. 107, 269.  
*Potestas gladii*, 53, 66, 80, 131, 263 y s.  
*Potestas jurisdictionis*, 44 y s., 47, 56, 65, 67, 77 y s., 86 n. 51, 258, 262 y s.  
*Potestas ordinis*, 44 y s., 47, 56, 62 y s., 77, 86 n. 51, 98, 263.  
*Potestas populi*, 254; ver también Soberanía.  
*Potestas verbalis*, 278 n. 100.  
Praepositimus de Cremona, 274 n. 28.  
Prédica itinerante, 227 y s.  
Prerrogativa real, 159, 179 y ss.  
*Prévotés*, 212 n. 2.  
*Prima Clementis*, 41, 68, 85 n. 33.  
Primado del Papa, 37 y ss., 110.  
*Princeps legibus solutus*, 102; ver también *Voluntas principis*.  
*Principatus*, 37, 41, 56, 108.  
*Principatus politicus*, 264.  
*Principia naturalia*, 247.  
Prisiones, 79, 81, 91, 161, 190 n. 32.  
*Privilegium*, concepto, 63 y ss.; ver también 279 n. 129.  
Proclus, 49.  
*Professio fidei*, 84 n. 18, 115 n. 30.  
Propiedad, 85 n. 27, 76 y s., 168, 177, 220, 242, 262.  
clerical, 101.  
comunal, 221 y s.  
*Protectio regni*, 200 y s., 202.  
Protección, real, 127 y s., 133 y s., 177 y s., 195 n. 107.  
Provisiones papales, 177.  
Pseudo-Clemente, 47, 70.  
Pseudo-Dionisio, 49 y ss.  
Pseudo-Isidoro, 48, 86 n. 50, 87 n. 53, 116 n. 33, 153 n. 17.  
Ptolomeo de Lucca, 306 n. 11.
- Quadrupartitus*, 275 n. 41.  
Quema de herejes, de libros, 79, 82, 92, 100, 115 n. 22, 108 y s.  
Querella de las Invertiduras, 23, 95 y s., 99, 115 n. 24, 103, 231.  
*Quesnelliana*, 48.  
*Quies coeli*, 280 n. 150.
- Rachat*, 201.  
Radulphus Ardens, 116 n. 33.  
Rahewin, 298.  
Ralph Coggeshall, 189 n. 21.  
Rascia, rey de, 84 n. 9.  
Rather de Verona, 299.  
Razón natural, 237 y ss., 244, 247, 251, 258 y ss., 266, 306 n. 9; ver también 104 y ss., 302.

- Realismo, 291.  
*Rechtsidee*, 96, 294.  
 Reconocimiento, 149 y ss., 204.  
*Régimateurs*, 212 n. 7.  
*Regimen ad populum*, 284.  
*Regimen politicum et regale*, 186 y s., 252, 254, 264.  
 Reginaldo, rey de la isla de Man, 84 n. 21.  
 Registros papales, 34 y s., 92.  
 Regla áurea, 241.  
*Regnum* (sinónimo de corona), 176.  
*Regnum coeleste*, 87 n. 55.  
*Regnum commissum*, 63, 137 n. 17, 125, 130 y ss., 199, 205.  
 Reims, 201, 204, 213 n. 26.  
 Reinoldo, arzobispo de Reims, 213 n. 26.  
*Religion civile*, 306 n. 9.  
*Religion royale*, 203, 306 n. 9.  
 Renacimiento, 301.  
 Represalias, 81.  
 Representación, principio de la, 24, 27, 208 y ss., 222.  
   en Bartolo, 284 y s.  
   en el Conciliarismo, 290.  
   en el Feudalismo, 185 y ss.  
   en Tomás de Aquino, 254.  
 Republicanismo, 158, 187, 223, 231 y s., 264, 267 y ss.  
   en las ciudades del norte de Italia, 283 y ss., 297.  
 Resistencia, derecho de, 25, 64 y s., 115 n. 29, 107, 131, 156 y ss., 198, 205.  
 Responsabilidad del Papa, 43, 50 y ss., 69, 78, 104, 271 y s., 289 y s.  
   del gobierno popular, 222, 267 y s., 269 y s., 284 y s.  
   del gobernante secular, 62, 65 y ss., 79, 102, 125 y s., 129 y ss., 144, 148 y ss., 172 y s., 180, 183 y s., 210 y s.  
*Respublica Christiana*, 227, 232; ver también Iglesia, concepto; *Congregatio fidelium*.  
 Restauración papal, 116 n. 32.  
 Revelación divina, 247, 255, 257.  
*Rex in regno suo imperator*, 206 y s., 215 n. 46; ver también 163.  
 Ricardus Anglicus, 162.  
 Ricardo I, rey de Inglaterra, 152 n. 8, 159, 190 n. 29.  
 Ricardo II, 178 y ss., 181.  
 Ricardo de Capua, 152 n. 4.  
 Ricardo de Mores, 162.  
 Richard Fitz Ralph, 295.  
 Richard Swineshead, 280 n. 150.  
 Ríos, 81, 222.  
 Roberto de Capua, 152 n. 4.  
 Roger II de Sicilia, 132.  
 Roger Bacon, 171, 277 n. 76.  
 Roger de Cressi, 189 n. 12.  
 Roger de Wendover, 163.  
 Roma (republicana), 25, 135.  
 Romanos, 226, 278 n. 107, 297; ver también Emperador romano.  
 Roncelín de Marsella, 88 n. 83.  
 Rota romana, 83 n. 7, 85 n. 27.  
 Rousseau, 306, n. 9.  
 Rufinus, canonista, 188 n. 4, 275 n. 36.  
 Rufinus de Aquileia, 48, 108.  
 Rufus, 163.  
 Rusia, rey de, 88 n. 78.  
 Rusudes, reina; ver Georgia, reina de.  
*Sachsenspiegel*; ver Espejo de Sajonia.  
 Sacramentos, 62, 98 y s., 101, 115 n. 30, 125, 145 y s., 203, 261 y s.  
 Sacrilegio, 135 y s.  
*Sainte Ampoule*, 203.  
 St. Albans, 191 n. 49.  
 St. David, obispo de, 189 n. 11.  
*Sactus*, el Papa como, 43 y s., 104 y s.  
 Salios, 103, 129, 260.  
 Salutati, Coluccio, 301.  
*Scientia*, 39, 66, 75, 95, 269.  
 Sello, gran, 191 n. 45, 173.  
*Sedes iustitiae*, 96, 270 y s., 288 n. 1.  
*Sedes stercoraria*, 45.  
 Sedulius Scotus, 140 n. 62.  
 Segismundo, emperador, 115 n. 29.  
 Sempiternidad del derecho, 177.  
 Sens, ciudad de, 81, 201.  
   Cartulario de, 137 n. 15.  
 Siger de Brabante, 235.  
 Sillas curales, 45.  
 Simonía, 225.  
 Siricius, papa, 41.  
 Soberanía, Aristóteles, 237 y s.  
   de la corona, 177.  
   legislativa, 73, 147, 186 y s., 232, 254; parte III, cap. 3.  
   papal, 72, 91, 93.  
   política, 24, 283.  
   popular, 25 y s., 158, 190 y ss., 232, 275 n. 41, 264 y ss., 284 y ss.  
   real, 67, 125 y s., 135, 158, 174, 206, 210 y s.  
 Social, contrato, 298.  
 Sociedad humana, 112, 186, 209, 238, 246, 276 n. 46, 250 y ss., 257 y ss., 265 y s., 296.  
   diversidades en la, 251, 260 y ss., 294 y s.  
 Sociedad natural; ver Estado.  
*Societas humana*, 221; ver también Sociedad humana.  
*Souverain*, 206.  
*Souveraineté*, 73; ver también Soberanía.  
*Specula regum*, 232, 299.

- Speculator*, el rey como, 133.  
   el Papa como, 69 y ss., 78.  
*Staatsbürger*, 286.  
*Staatsrat*, 284.  
 Stedinger, campesinos de, 88 n. 80, 114 n. 13.  
 Stephen Langton, 274 n. 21.  
 Súbditos, del Papa, 51, 54, 79.  
   del gobernante secular, 77, 108, 125 y ss., 132 y ss., 151, 156, 161, 194 n. 95, 208 y s., 283.  
 Subjetivismo, 69 y ss., 105 y ss., 300, 302 y s.  
 Sucesión papal, 42 y ss., 53 y s., 62, 73, 78, 82, 100, 105, 146.  
 Suecia, reyes de, 26, 84 n. 9; ver también Dinamarca, Noruega.  
 Suetonio, 298.  
 Suger, abate, 213 n. 26.  
*Super specula*, decreto papal, 213 n. 16.  
 Superioritas, concepto, 52 y ss., 127 y s., 131 y s., 135, 156, 192 n. 52, 174, 176, 185 y s., 214 n. 39, 211, 267, 283, 285; ver también Soberanía.  
 Sverre, rey de Noruega, 84 n. 9, 87 n. 66, 88 n. 83.  
 Tácito, 25.  
 Talmud, 82.  
 Tancredo, canonista, 115 n. 25.  
 Teleológico, principio, 23, 225.  
   en Aristóteles, 236, 238 y s.  
   en Dante, 259.  
   e historia, 116 n. 38.  
   en Juan de París, 261 y s.  
   en Marsilio, 265 y s.  
   y gobierno papal, 39, 65 y s., 68 y ss., 73 y s., 95, 99.  
   y gobierno real, 130, 150, 255, 297.  
   en Tomás de Aquino, 246 y s., 250 y s., 253 y s.  
 Temporal, lo, 73 y s., 80, 94 y ss., 99 y ss., 253 y s., 257, 261, 264 y s.  
 Teocrático, gobierno; ver Gobierno teocrático.  
 Teodorico, rey, 83 n. 3.  
 Teodorico de Lucca, 280 n. 150.  
 Teodosio I, 59 n. 30.  
 Teodosio II, 83 n. 2.  
 Teología jurídica, 97.  
   natural, 247.  
   real, 215, n. 46.  
   y derecho, 71, 292.  
   y ciencia natural, 277 n. 76.  
   y papado, 69 y ss., 213 n. 16.  
   y filosofía, 240, 248.  
   y escritores, 290, 294 y s.  
 Tesoro papal, 77.  
 Textos rituales, 59 n. 39, 130 y ss., 146 y s.  
 Thomas de Walsingham, 194 n. 82.  
 Thorpe (*Chief Justice*), 186, 210.  
 Tiempo, concepto, 272.  
 Tirano, 158.  
*Tituli*, documentos papales, 64 y s.  
 Toledo, Concilio de, 153 n. 18.  
 Tomás de Aquino, 83 n. 6, 116 n. 34, 140 n. 49, 186, 245 y ss., 257 y ss., 272, 288 n. 3, 290, 295.  
 Tomás de Celano, 299.  
 Tomás Fastoli, 83 n. 7.  
 Totalidad, principio de; ver Indivisibilidad.  
 Toulouse, 213 n. 16, 215 n. 46.  
 Tours, Concilio de, 55.  
 Traición, 136, 177, 179.  
 Transferencia de la propiedad, 76 y s.; ver también Propiedad.  
 Tratados, confirmación, 81.  
 Traslación del reino, del imperio, 87 n. 67, 81, 117 n. 41, 262; ver también 76.  
 Trento, Concilio de, 48.  
*Tria precepta*, 147.  
 Tribur, Concilio de, 153 n. 17.  
 Tudor, 190 n. 29.  
*Tuitio regni*; ver *Protectio regni*.  
 Turcos, 87 n. 64, 117 n. 41.  
*Typus Christi*, 131.  
 Ulpiano, 136, 241, 243 y s., 275 n. 32, 305, n. 5.  
 Última cena, 300.  
*Unam Sanctum*, 84 n. 9, 277 n. 73.  
 Ungimiento episcopal, 125, 146, 203.  
   real, 62, 124 y ss., 145 y ss., 151, 192 n. 52, 203 y s.  
 Uniones populares, 220 y ss.  
*Universale regimen* del Papa, 55 y s., 68, 73, 81.  
 Universidades, 230 y ss., 281 y ss., 290 y ss., 294, 306 n. 19; ver también los nombres de las ciudades donde las hubo.  
*Universitas Civium*, 266, 268 y ss.  
*Universitas fidelium*, 271.  
*Universitas humana*, 257.  
*Universitas regni*; ver Comunidad del reino.  
*Untertan*, concepto, 51; ver también Súbditos.  
 Urbano II, papa, 75, 78, 86 n. 46, 117 n. 41.  
 Urbano IV, 54, 81, 88 n. 84.  
 Utilidad, 69; ver también Idoneidad.  
*Utilitas communis*, 190-91 n. 42, 182, 206.

- Utilitas hominum*, 252.  
*Utilitas publica*, 69 y s., 86 n. 50, 81, 133 y s., 182, 201, 285.
- Vacante, 133.  
 Valentiniano III, emperador, 83 n. 3.  
 Vegetius, 59 n. 30.  
 Vermandois, 197.  
 Vernácula, literatura, 301.  
 Vicariato de Cristo, rey, 124 y ss., 131, 147 y s., 158, 174.  
 Papa, 54 y s., 80, 107, 146, 255.  
*Vices Christi*, 52.  
 Vienne, arzobispo de, 88-89 n. 89.  
 Virtudes, concepto de, 117 n. 42, 238, 247 y ss., 259, 292, 299, 302.  
 Visigóticas, leyes, 141 n. 73.  
*Visitatio liminum apostolorum*, 77.  
 Vittorino da Feltre, 301.  
*Vitae* medievales, 298 y ss.  
*Volkstriede*, 128.  
*Volksrechte*, 126 y ss.  
*Voluntas hominis*, 236 y s., 252, 259.  
*Voluntas populi*, 25, 115 n. 24, 126, 136, 149, 230, 262, 266 y ss., 269 y ss., 281, 284 y ss.; ver también Consentimiento.
- Voluntas principis*, 25, 102 y s., 123, 126 y s., 143, 147, 155, 159 y ss., 164 y s., 171 y s., 174 y ss., 179 y s., 181, 199, 202, 230, 282 y s.  
*Vox populi, vox Dei*, 134, 258.
- Waldemar de Dinamarca, 88 n. 78.  
 Waldenses, 84 n. 18, 115 n. 30.  
 Walter de Coventry, 189 n. 21.  
 Wenrich de Trier, 152 n. 2.  
 Westminster, Palacio de, 204.  
 Wido de Osnabruck, 152, n. 2.  
 William de Malmesbury, 299.  
 Wipo, 133.  
 Witelo, 277 n. 76.  
 Witz, Conrad, 301.  
 Wycliff, John, 115 nn. 29 y 30.
- York, Anónimo de, 139 n. 48.  
 arzobispo de, 115 n. 30.
- Zacarías, papa, 69.  
 Zósimus, papa, 50 n. 2.

## BIBLIOTECA DE POLITICA Y SOCIOLOGIA

Dirigida por Manuel García-Pelayo

### SERIE MAJOR

#### 1. *Los Grandes Pensadores Políticos*

por William Ebenstein

Reúne los textos más significativos de cada pensador, precedidos, en cada caso, de breves estudios que los sitúan dentro de la estructura del pensamiento general de su autor y de la situación histórica en que fueron escritos.

1.204 págs.

#### 2. *Los Sistemas Políticos de los Imperios*

por S. N. Eisenstadt

Un análisis monumental de la estructura social y política de los imperios más importantes y de las causas de su desarrollo, continuidad y caída. Un libro que ilumina las sociedades burocráticas y las tendencias de nuestro tiempo.

644 págs.

#### 3. *Ilustración y Política en la Grecia Clásica*

por Francisco Rodríguez Adrados

Clara y rigurosa exposición de los orígenes del pensamiento político occidental y una Historia de la cultura y de la *praxis* política griegas hasta Platón, cuya teoría política recibe nueva luz.

602 págs.

#### 4. *El Sistema Social*

por Talcott Parsons

Aunando la perspectiva norteamericana de la realidad social con la utilización de esquemas gnoseológicos en los grandes sociólogos europeos y en la psicología profunda freudiana, desarrolla el autor una verdadera teoría, un sistema conceptual para el análisis de los sistemas sociales.

576 págs.

## 5. *El Hombre de Empresa Soviético*

por David Granick

Completa, documentada y amena descripción de los «hombres de empresa» que, dentro de una burocracia industrial, han conseguido alcanzar las alturas del poder soviético; hombres cuya capacidad, destreza y sentido del deber son fundamentales en la lucha emprendida por Rusia para conseguir la supremacía internacional.

288 págs.

## 6. *Forma y Equilibrio Sociales*

por Vilfredo Pareto

Destaca Pareto el significado de las motivaciones irracionales en la vida del hombre y de la sociedad, a los que trata de entender racionalmente a través de sus conceptos: «residuos» y «derivaciones». Su aportación a la famosa teoría de las *élites* se ha hecho cada día más presente en una sociología entendida como «ciencia de la realidad».

340 págs.

## 7. *El Marxismo Soviético*

por Herbert Marcuse

Se muestran en estas páginas la transformación de las ideas germinales del marxismo en ideología del régimen soviético y las acentuaciones, cuando no las modificaciones, de las tesis marxistas derivadas de la adaptación de la teoría originaria a la *praxis*. En esta edición española se ha añadido como anexo la segunda parte del programa del P. C. de la URSS aprobado por el XII Congreso.

312 págs.

## 8. *Estrategias de Actuación para la Sociedad Española*

por Rafael Alvargonzález

El «problema de supervivencia» de España exige un plan de actuación en nuestra sociedad que incluye:

— Estudio del medio humano, en cuyo seno vive la sociedad española, lo que implica también el estudio de las sociedades conexas con nosotros.

— Analizar la situación de la sociedad española, centro de ese medio.  
— Llevar a cabo un estudio de los puntos débiles de nuestra sociedad y definir las posibles estrategias de actuación para, superándolos, «encauzar la cultura española hacia un esperanzador futuro».

272 págs. 10 cuadros fuera de texto.

## 9. *Sobre la Revolución*

por Hannah Arendt

Un estudio del concepto y la dialéctica histórica de la revolución desde sólidas y originales perspectivas, contrastándola con la otra forma capital de violencia política, es decir, con la guerra.

348 págs.

## 10. *El Pensamiento Político en el Islam Medieval*

por E. I. J. Rosenthal

Por primera vez, en forma sintética y completa, se estudia el pensamiento político islámico, interesante no sólo por su valor intrínseco, sino también por su influencia sobre el pensamiento político occidental en la Baja Edad Media, y por constituir el supuesto histórico-ideológico de los actuales pueblos islámicos, de nuevo convertidos en potencia mundial.

328 págs.

## 11. *Textos Fundamentales para la Historia*

por Miguel Artola

Una selección de textos históricos representativos del desarrollo de la cultura occidental, realizada de acuerdo con las perspectivas y exigencias historiográficas de nuestro tiempo.

644 págs.

## 12. *Historia de las Formas Políticas*

por Otto Hintze

Los mejores trabajos del gran especialista de Historia de la Constitución y de la Administración, que integra con éxito en este campo a la

Historia y las Ciencias Políticas, la Economía, la Jurisprudencia y la Sociología.

328 págs.

### 13. *Historia del Pensamiento Político Ruso*

por S. V. Utechin

En forma clara, completa y rigurosa se muestra el desarrollo de las ideas políticas rusas desde el siglo IX hasta el periodo postestaliniano, incluido el pensamiento del exilio.

360 págs.

### 14. *El Año 2000*

por H. Kahn y A. J. Wiener

Las profecías no han tenido nunca como en este libro una base tan científica para tratar de establecer un marco en el que quepan las especulaciones sobre el próximo futuro.

540 págs.

### 15. *La China Imperial*

por Michael Loewe

384 págs., ilustrado.

Sobre la base de nuevas y actuales investigaciones se ofrecen los supuestos históricos para el conocimiento de la China contemporánea.

### 16. *Principios de Gobierno y Política en la Edad Media*

por Walter Ullmann

## SERIE MINOR

### 1. *La Ciencia de la Sociedad*

por Leo Kofler

Desarrolla el autor una «comprensión» dialéctica de la realidad social y lleva a cabo, al mismo tiempo, una expresión crítica de algunas de las corrientes más importantes del pensamiento contemporáneo. Marca este libro el hito más importante en el desarrollo del pensamiento marxista, desde Lukács.

264 págs.

### 2. *La Lucha Política en el Mundo Antiguo*

por Mario Attilio Levi

Una síntesis feliz de las aportaciones de la historiografía política contemporánea sobre el mundo antiguo, que nos muestra de forma clara y precisa las ideas, instituciones y relaciones políticas en aquel mundo durante más de tres milenios.

292 págs.

### 3. *La Dictadura*

por Carl Schmitt

La obra más completa e importante para el conocimiento de las ideas y de la *praxis* del Estado absolutista.

344 págs.

### 4. *Desarrollo Económico y Transición Social*

por L. A. Costa Pinto

Un conseguido esfuerzo por recuperar la tradición crítica al servicio de la racionalización científica del proceso del cambio social.

276 págs.