Entre los siglos V y XII, cuando aún había vastos territorios deshabitados en Europa, se desarrolló una sociedad que tuvo que aprender los rudimentos de la administración de la vida pública. En ese período, se formaron y plasmaron numerosos conceptos políticos básicos que continúan vigentes en nuestro tiempo. En este libro, el profesor Ullmann traza los orígenes de las ideas políticas de Occidente, ideas tan fundamentales como la soberanía, el parlamento, la ciudadanía, el imperio de la ley y el Estado. Demuestra que el desarrollo de estos conceptos surgen del conflicto entre tesis descendientes y ascendientes de gobierno (con sus fuentes romanas y griegas), y explica el dominio del poder eclesiástico en la sociedad medieval. Walter Ullmann fue profesor de Historia eclesiástica medieval en la Universidad de Cambridge. Su extensa obra representa un hito en la historiografía de su especialidad. Miembro de la Academia Británica, también fue editor general de los famosos 'Cambridge Studies in Medieval Life and Thought'.

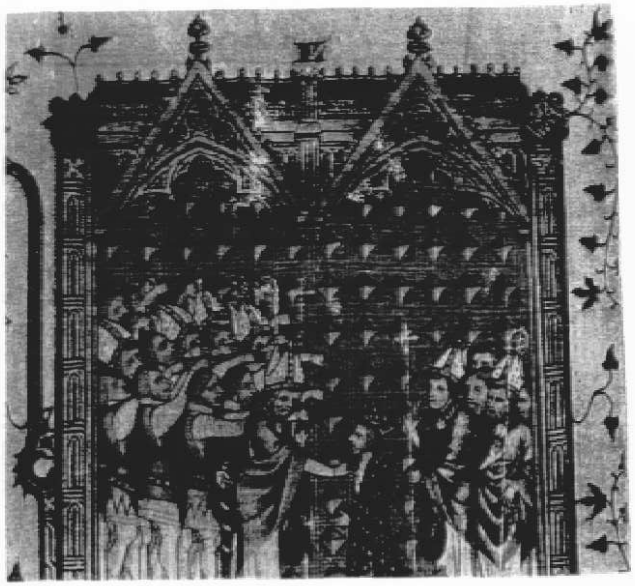
937785-1
01
9 788434 465398

Ariel Historia

Walter Ullmann Historia del pensamiento político en la Edad Media

Ariel

historia



Walter Ullmann

Historia del pensamiento político en la Edad Media

Ariel

Título original:
A History of Political Thought:
The Middle Ages
First published by Penguin Books Ltd.,
Harmondsworth, Middlesex, England

Traducción de
ROSA VILARÓ PIÑOL

1.ª edición: septiembre 1983
2.ª edición: julio 1992
3.ª edición: septiembre 1997
4.ª edición: abril 1999

© 1965: Walter Ullmann

Derechos exclusivos de edición en español
reservados para todo el mundo
(con exclusión del Reino Unido)
y propiedad de la traducción:
© 1983 y 1999: Editorial Ariel, S. A.
Córcega, 270 - 08008 Barcelona

ISBN: 84-344-6539-6

Depósito legal: B. 19.977 - 1999

Impreso en España

1999. — ROMANYÀ/VALLS, S. A.
Plaça Verdaguer, 1 - Capellades (Barcelona)

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

PREFACIO

Paralelamente al notable aumento del interés por las ideas políticas, existe una mayor conciencia de la necesidad de comprender por qué camino los conceptos políticos modernos han llegado a ser lo que son. Si el valor de la investigación histórica reside no tanto en descubrir qué sucedió, sino cómo y por qué las cosas fueron y son de una determinada manera, la investigación acerca del desarrollo histórico de las ideas políticas no necesita de más justificación, y más aún cuando se trata de la historia del pensamiento político en la Edad Media, época de la que nuestra era es, en más de un aspecto, heredera y descendiente directa. Al desinterés por el período medieval presente hace unos lustros sucedió un creciente y a veces profundo interés, porque se da por sentado que, para una correcta comprensión de las ideologías modernas, es preciso tener por lo menos algunos conocimientos acerca de cómo han surgido éstas. En el caso de Inglaterra, las instituciones públicas como la monarquía, el parlamento, la ley y los tribunales dejan ver con bastante claridad sus antecedentes medievales, y también —y ello es quizá lo más importante— las ideas que determinaron su aparición y que aún hoy los mantienen. Las ideas referentes a la soberanía, la democracia, la autoridad y la obligación política, el deber de obedecer, el poder legal y la justicia no difieren hoy de lo que fueron en la Edad Media.

Por supuesto, la Edad Media presenta, en algunos aspectos, rasgos que nos resultan extraños, si bien debemos distinguir la forma del contenido y ver la esencia de las cosas, su más profunda naturaleza. Prescindiendo de pequeñeces sin importancia, el período medieval, en el que, por lo menos en el Occidente, surgieron lo que modernamente entendemos por ideas políticas, es el período del aprendizaje, la pubertad y la adolescencia de Europa. El mismo principio de continuidad histórica tiene tan sólo importancia en el contexto de la historia de las ideas políticas, que confirieron al período medieval una naturaleza característica y originaron además, lenta y a menudo penosamente, nuestras formas de pensamiento en materias

políticas y de interés público. Por lo general, las ideas, tan sólo podían expresarse a través del lenguaje —el lenguaje revestía una idea burda y le daba forma, convirtiéndola así en vehículo de una posterior comunicación—. Un buen observador apenas puede dejar de reparar en el parentesco entre las connotaciones de cualquier idea política en la Edad Media y en nuestra época. El hecho de que la Edad Media fuese una época de fe, en que el Cristianismo desempeñó un papel decisivo y determinante, y de que el hombre moderno se halle menos influido por consideraciones de tipo religioso constituye un mayor incentivo para examinar el pasado, como mínimo para descubrir cómo y por qué nuestros antepasados actuaron de tal o cual modo y cómo y por qué las modernas ideas y acciones son aparentemente distintas. El investigador descubrirá que, aunque las ideas políticas adopten a menudo formas diversas, existe una notable continuidad genética en su contenido sustancial. Algunas de las ideas políticas más importantes de la Edad Media pueden parecernos hoy desprovistas de interés, incluso pueden no despertar la más mínima curiosidad intelectual; ahora bien, esta reacción, por comprensible que parezca, de hecho nos demuestra cuán necesario es saber lo que fuimos antes de llegar a ser lo que somos.

Estas y otras consideraciones similares me decidieron a intentar una breve descripción del surgimiento, el progreso, la maduración, el declive y el cambio de las ideas políticas en la Edad Media, considerando como tal la época comprendida entre los siglos V y XV. Recientemente se ha trabajado mucho sobre historia del pensamiento político medieval, trabajo que ha ayudado en gran manera a una mejor y más fructífera comprensión de dicho proceso histórico, así como de los presupuestos a partir de los cuales surgieron las ideas políticas. De ahí que haya evitado entrar en la descripción de detalles que, aunque importantes en sí mismos, no ayudan de hecho a una mejor comprensión del tema: el objetivo que me propuse fue el de ofrecer una exposición genética del pensamiento político que se gestó en la Edad Media y que, en consecuencia, influyó poderosamente sobre el mundo moderno y contribuyó a configurarlo. Es por lo tanto comprensible que haya insistido en especial —y sobre todo en lo referente al período más primitivo— sobre las medidas de gobierno oficiales y semioficiales que nos muestran cómo se traducían en la práctica las ideas políticas. Por ello no he dedicado ningún capítulo en especial a san Agustín, aparte de que ofrecer lo que podríamos denominar un esquema simplificado de sus ideas «políticas» resulta siempre peligroso, porque se presta a confusiones. Es más, para comprender adecuadamente su pensamiento hay que estar familiarizado con sus propias premisas teológicas, lo cual no cabe en una descripción del pensamiento político medieval. Como es lógico, he concedido la debida importancia a determinados elementos agustinianos. Estas mismas advertencias son válidas referidas a Guillermo de Ockham a fines del período estudiado —para apreciar justamente su «pensamiento político» es preciso estar familiarizado con su nominalismo y su propia teología—. Al margen de esto, se está trabajando todavía en la proyectada edición de sus trabajos políticos, que debe constar de siete volúmenes, de los cuales, hasta el momento, sólo han aparecido los tres primeros. He pretendido ofrecer una breve exposición de los temas más importantes que resultase manejable por sus proporciones. He intentado combinar los métodos cronológico y temático porque mi experiencia me ha demostrado que esta combinación ofrece una buena base para la comprensión de las ideas políticas en su contexto histórico correspondiente. En la Edad Media, el pensamiento político se condensaba a menudo no en libros cultos o en panfletos, sino en medios de comunicación que a primera vista parecían que tenían poco que ver con las ideologías políticas, por ejemplo, en las disposiciones para las coronaciones reales. Por ello se imponía la reconstrucción de nuestro objeto de estudio a partir de una amplia variedad de fuentes de información. Dado que el pensamiento de la Edad Media estaba considerablemente más integrado que el nuestro, también las ideas políticas se manifestaban según unas determinadas formas que con posterioridad han perdido su función como fuerzas contribuyentes a la integración del pensamiento y la vida real. Visto en una perspectiva histórica, el pensamiento político moderno no es más que el resultado de múltiples y diversos factores que en su conjunto constituyeron el pensamiento político medieval. Para los lectores interesados por algún tema en particular he incluido una breve lista de las principales fuentes y bibliografía secundaria.

WALTER ULLMANN

18 de septiembre de 1964

PREFACIO A LA EDICIÓN DE 1970

Para no incrementar innecesariamente el coste de este libro redactando de nuevo el capítulo III, que exige una revisión a la luz de recientes trabajos, he añadido una breve nota suplementaria en el Apéndice B. Los lectores que deseen informarse acerca de algún tema concreto de acuerdo con las más recientes publicaciones hallarán una breve bibliografía suplementaria en el Apéndice A.

WALTER ULLMANN

Cambridge, 17 de abril de 1970.

INTRODUCCION

La frecuente afirmación de que los siglos medievales tienen en los tiempos modernos una continuación perfecta adquiere una especial importancia referida al impacto de las ideas políticas medievales sobre la formación de conceptos políticos que tan sólo en el período moderno han conocido su completo desarrollo. Es más, en ningún otro terreno resulta tan evidente como en el de las ideas la continuidad en su evolución. Por ello mismo resultaría antihistórico, y en el fondo pueril, creer que las ideas políticas de la alta Edad Media no tenían antecedentes en la baja Edad Media. Pocas ramas de la historia resultan tan útiles para ilustrar el mismo proceso histórico como el estudio de la historia de las ideas políticas. De hecho, se trata del mismo tipo de enfoque que adoptamos cuando nos disponemos a definir el carácter de una persona adulta. Al tratar de explicar los rasgos de su carácter no empezamos por considerar el producto ya terminado, el hombre por completo formado. Por el contrario, intentamos descubrir detalles reveladores de su infancia y su juventud que expliquen la influencia y los determinantes que han operado sobre el adolescente y el hombre en formación. En otras palabras, procuramos explicar qué factores, circunstancias, elementos, etc., han intervenido en la formación de su carácter.

Para comprender cómo las ideas y las instituciones políticas más corrientes han llegado a ser lo que son, nada más tentador que adoptar un parecido enfoque genético. En efecto, no surgieron de la nada y están profundamente enraizadas en el mismo devenir histórico. Y el período medieval nos ofrece una excelente oportunidad para comprobar cómo han aparecido realmente las ideas y las instituciones políticas. Este período, espacio de más de mil años, vio surgir y desarrollarse en la Europa occidental una sociedad que no contaba con una experiencia anterior en materia política, ni con un modelo adecuado al que adaptar sus formas de gobierno público. Cuando el ímpetu de las invasiones germánicas se hubo apaciguado y de nuevo se dieron las condiciones para una vida más o menos

ordenada y pacífica, surgió el problema de cómo defender el orden público y la paz, de cómo regular la vida pública, de cómo organizar las cuestiones que concernían a todos los miembros de la sociedad. Tales problemas son de tipo político, y desde un punto de vista conceptual pueden clasificarse en la categoría de ideas políticas. Aquella sociedad todavía primitiva en muchos aspectos tuvo que hallar soluciones originales a estos problemas.

El hombre siempre se ha preguntado de dónde provenía en última instancia el poder en materia de asuntos públicos. ¿Qué es lo que confiere su fuerza a la ley? ¿Por qué tiene efectivamente fuerza la ley? Hoy, en el mundo occidental, no resulta ya difícil responder a estas preguntas. Pero nuestra moderna manera de pensar —y de actuar— es el resultado de encarnizados y sangrientos conflictos plenamente determinados por las fuerzas ideológicas operantes en la Edad Media. En realidad, históricamente hablando, en la Edad Media predominaban dos formas principales de gobierno y de legislación. Ambas coexistieron, mas según las épocas predominó la una o la otra.

Una de estas concepciones del gobierno y de la ley, la más antigua desde el punto de vista cronológico puede denominarse teoría ascendente. Su principal característica consiste en que el poder reside originalmente en el pueblo, es decir, en la misma comunidad. Ésta era la forma de gobierno que Tácito describió al relatar cómo se gobernaban las tribus germánicas. Puesto que el poder residía originalmente en el pueblo, era éste quien en sus asambleas populares elegía a un jefe para la guerra, un duque, un rey, etc. Dicho jefe no tenía más poderes que los que la asamblea electoral le había concedido. Se le consideraba como representante de la comunidad, y por lo tanto era responsable ante la asamblea popular. En consecuencia, existía un *derecho* a resistirse a las órdenes del gobernante en tanto que dirigente. Este derecho de resistencia explica la facilidad con que era depuesto y apartado un rey si, en opinión del pueblo, había dejado de representar su voluntad. Aunque con el paso del tiempo surgió la costumbre de elegir para el trono a hombres de tan sólo ciertas familias, el principio seguía siendo el mismo. Metafóricamente hablando, el poder ascendía desde la amplia base de la pirámide social hasta su vértice, ocupado por el rey o duque. La asamblea popular controlaba el gobierno de su dirigente y de hecho actuaba sobre todo como tribunal. Esta teoría ascendente del gobierno puede denominarse también teoría popular de gobierno, porque el poder residía, en su origen, en el pueblo.

Frente a esta forma se daba una concepción descendente del poder. El poder reside originalmente en un ser supremo, que con el predominio del Cristianismo se identificó con la misma divinidad. En el siglo V, san Agustín había dicho que Dios daba sus leyes a la humanidad por medio de los reyes. Y en el siglo XIII santo Tomás de Aquino expresó la misma idea al afirmar que el poder descendía de Dios. También puede imaginarse en este caso una metafórica pirámide, si bien con la totalidad del poder concentrada en su vértice. Cualquier forma de poder que se diera «más abajo» provenía de «arriba», puesto que, como dijo san Pablo, «no existe más poder que el de Dios». Podemos hablar aquí tan sólo de poder delegado. Era Dios quien designaba a un representante sobre la tierra, y de hecho se consideraba que este representante encarnaba el origen de todo poder. Según esta concepción, el pueblo no tenía más poder que el que se le había dado «desde arriba». Todo cargo de gobierno se cubría «desde arriba» y no por elección de una asamblea popular. Quien desempeñaba la dignidad suprema era tan sólo responsable ante Dios. Esta teoría del gobierno puede denominarse también teocrática, porque todo poder residía en Dios.

La historia de las ideas políticas en la Edad Media es en gran medida la historia de los conflictos entre estas dos teorías del gobierno. A consecuencia de la todopoderosa influencia del Cristianismo, los pueblos germánicos adoptaron la concepción inherente a la doctrina cristiana —que era casi por completo de naturaleza latinorromana—, y la teoría ascendente fue, por así decirlo, enterrada para no volver a emerger como posición teórica hasta fines del siglo XIII. A partir de entonces, la teoría descendente de gobierno desapareció progresivamente de la superficie de la vida política hasta tal punto, que en la actualidad tan sólo quedan algunos restos.

Esta adopción del sistema descendente de gobierno explica el carácter acentuadamente eclesiástico y latino del pensamiento político en la baja Edad Media. De hecho fueron los clérigos quienes lo cultivaron en mayor medida, si no de manera exclusiva, puesto que tan sólo ellos contaban con una formación cultural que les permitía expresarse adecuadamente. Hasta bien entrado el siglo XI no hubo laicos cultos. No existía una educación general para los laicos, y toda forma de educación estaba en manos de clérigos y dirigida casi por completo al beneficio del estamento eclesiástico. Las cancillerías y los despachos de los reyes y emperadores estaban a cargo de clérigos, no de laicos. Este acentuado carácter eclesiástico del primitivo pen-

samiento político lo distingue claramente tanto del antiguo —griego y latino— como del moderno. Sin embargo, los capítulos que siguen muestran hasta qué punto esta primitiva ideología política medieval fue básica y decisiva para la subsiguiente evolución del pensamiento político, que no puede comprenderse sin una visión de las doctrinas que le precedieron. Lo que denominamos pensamiento político de la Edad Media estaba profundamente marcado por las concepciones más generales centradas en Cristo. En cierto modo, cabe hablar de un intento de aplicar la doctrina cristiana medieval a problemas de gobierno, lo cual equivale a repetir una vez más que las doctrinas medievales fueron eclesiásticas en su primitivo estadio. A los lectores del siglo XX, estas doctrinas pueden resultarles en cierta manera extrañas y más bien abstractas, porque los presupuestos de que parte el pensamiento político parecen fundamentalmente diferentes de aquellos con que el hombre moderno está familiarizado. Sin embargo, las diferencias entre el pensamiento moderno y el medieval no son básicamente de género, sino de grado. Gracias al carácter relativamente simple y sencillo de la sociedad de la baja Edad Media, el historiador puede establecer los conceptos fundamentales de ésta con mayor seguridad que aquellos que se dan en sociedades plenamente estructuradas, en las que bien pueden haber perdido su primitivo sentido.

Desde la alta Edad Media en adelante, las doctrinas políticas se han debido a estudiosos, teóricos y filósofos. No así a lo largo del período en que se elaboraron las bases de las teorías políticas posteriores. De los siglos V al XI son muy pocos los autores dedicados a exponer doctrinas políticas. No se escribieron libros, tratados ni panfletos sobre los temas que en todos los tiempos han constituido la materia prima del pensamiento político. Y ello porque eran los mismos gobernantes, los papas, reyes y emperadores, quienes a través de medidas de gobierno creaban, informaban y aplicaban las ideas políticas. Toda doctrina política estaba implícita en las acciones de los mismos gobernantes, acciones que a menudo constituían respuestas a situaciones y problemas reales y concretos. El pensamiento político de la baja Edad Media debe deducirse de las manifestaciones oficiales de los gobernantes y del mismo proceso histórico. Esta es la razón por la que el período más temprano de la historia de las ideas políticas está estrechamente relacionado con la historia real de la época. El vehículo a través del cual los gobernantes expresaban sus concepciones políticas era, por razones evidentes, la ley. En efecto, la tarea de

todo gobernante es gobernar, y en las sociedades civilizadas el gobierno tan sólo puede llevarse a término por medio de la ley. La estrecha correlación entre las concepciones de un gobernante y sus acciones es un rasgo sobre el que merece la pena insistir.

Ello nos lleva a verificar otro rasgo típico: la íntima conexión existente entre lo que podemos denominar ciencia política y jurisprudencia, o sea, la ciencia de la ley. Todo lo que tendemos a denominar «político» se expresó a lo largo de la mayor parte de la Edad Media dentro de los términos de la ley. La ley surgida de los diversos tipos de gobierno trataba de convertir en realidad las metas que se fijaba la sociedad. Podríamos decir que este hecho es característico de toda sociedad civilizada, ya sea pagana, cristiana, musulmana, judía, comunista o capitalista. De ahí que la ley, en cuanto instrumento de gobierno, persiga una finalidad determinada —esta finalidad dependía entonces, como ahora, de las posiciones y doctrinas existentes ya antes de elaborarse la ley—, y por ello la ley medieval se concebía en términos de propósito, finalidad o fin de la sociedad. Esta concepción de la ley, denominada teleológica, fue de suma importancia a lo largo de toda la Edad Media.

Puede decirse que la ley medieval era doctrina política aplicada, y de hecho durante extensos períodos de la Edad Media, la ley constituye el único elemento de que dispone el historiador para identificar la doctrina política pura, puesto que ésta estaba contenida en la ley, que la aplicaba. Por suerte, los archivos legales de la Edad Media son abundantes y permiten descubrir la ideología política subyacente. Podemos enunciar este importante principio también en otros términos: la ley trataba de plasmar en la realidad la idea de justicia, pero la esencia de ésta dependía del punto de vista de cada gobernante acerca de qué era lo justo. Las ideas políticas de la Edad Media pueden deducirse del contenido de las disposiciones de justicia, y el concepto de justicia impregnaba y daba sentido a la ideología política medieval. La idea de justicia se materializaba en la ley. A partir de ahí es fácil comprender la crucial importancia que adquiere el problema de establecer dónde radicaba el origen del poder, puesto que de ello dependía el que se considerase a un gobernante capacitado o no para dictar leyes.

Al acercarse la etapa en que nacieron nuestras modernas ideas políticas debemos tener presente que, en este período, el hombre no estaba todavía familiarizado con formas de pensar que para nosotros resultan familiares e incluso indispensables.

Nosotros miramos las actividades del hombre bajo un determinado prisma y las clasificamos en compartimientos más o menos claramente diferenciados. Así hablamos de normas religiosas, morales, políticas, económicas, y tendemos a decir que una determinada actividad es religiosa, política, moral, etc. Los códigos por los cuales se rigen estas diversas normas no son en modo alguno idénticos, y a menudo resulta difícil conciliar unas normas con otras. Sin embargo, esta atomización de las normas que determinan las acciones humanas es un fenómeno más bien reciente. A lo largo de la mayor parte de la Edad Media no se daba una tal distribución de las actividades humanas en distintos compartimientos. La misma ideología cristiana se oponía a cualquier tipo de subdivisión. Que una única y misma actividad humana pudiese considerarse desde un ángulo moral, religioso o político no cabía en la forma de pensar del hombre medieval. Lo que entonces contaba era el hombre cristiano integral: la religión no se diferenciaba de la política, ni la política de la moral, etc. Lo que importaba era el cristianismo del hombre, no su conducta moral o social. No se pensaba que sus acciones, por lo menos las públicas, pudieran juzgarse según cualquier tipo de normas, a excepción de las de la religión cristiana. Esta visión omnicomprensiva, que puede calificarse, a falta de una denominación mejor, como «totalitaria», aunque debemos insistir en que este calificativo no tiene nada que ver con las modernas connotaciones del término totalitarismo, constituye un rasgo que debe tenerse siempre presente cuando se desea ver cómo surgieron en realidad las ideas y los conceptos que denominamos políticos. Lo único que importaba para un cristiano, desde el mismo san Pablo, era el hecho de haber sido bautizado: en virtud de su bautismo quedaba convertido en una «criatura nueva» y dejaba de ser un «hombre en su estado natural», con lo que participaba de los atributos de la divinidad. Lo más importante de esta doctrina es que el creyente, o sea, el cristiano, era, al menos en teoría, distinto del hombre en su estado meramente natural. Como cristiano formaba parte de la Iglesia.

Mientras que a lo largo de toda la alta Edad Media no se distinguía entre normas religiosas, políticas, morales, etc., sino que se consideraba tan sólo la conducta del creyente como una totalidad, existía, sin embargo, una profunda distinción entre los mismos miembros de la Iglesia, es decir, clérigos y laicos. Constituiría un gran error tratar y considerar la Iglesia referida tan sólo a los clérigos. En cuanto que la Iglesia estaba constituida por estos dos estamentos, el problema de las relaciones entre ambos es uno de los puntos esenciales en el estudio de la Edad Media. Clérigos y laicos estaban representados por la figura del sacerdote y el rey y organizados como clerecía *(sacerdotium)* y reino *(regnum)*.

En el período medieval anterior al siglo XIII resultaba por completo desconocido el concepto de Estado como conjunto independiente, autosuficiente y autónomo de ciudadanos que viven, por así decirlo, de sí mismos y según sus propias leyes. Este concepto surgió en el siglo XIII a consecuencia de la influencia del filósofo griego Aristóteles. Reinos e imperios no se consideraban más que como porciones de una unidad más amplia, del conjunto de todos los cristianos, y no como conjuntos individualizados, autosuficientes, autónomos y soberanos. Por ello mismo resulta interesante comprobar que el mismo término «político» no se introdujo en el vocabulario de los gobernantes y escritores antes del siglo XIII. La ausencia de este término es fácilmente explicable. El hecho de que, en un momento determinado, haga su aparición —no sin vacilaciones— está relacionado de modo íntimo con el simultáneo surgimiento del concepto de Estado. Con anterioridad no existían ni el concepto de «Estado» ni el de «político». No se usaban el término «Estado» ni el término «político», sino «gobierno» (*gubernatio, gubernaculum* o *gubernator*), el cual estaba en relación con el concepto romano de «poner bajo la ley»— *jus dicere* (jurisdicción)—. Nos hallamos de nuevo ante la misma cuestión fundamental: ¿dónde residía el origen del poder? y, en consecuencia, ¿quién tenía derecho a acogerse a las leyes? Por más que se repite con frecuencia que existía una situación conflictiva entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media, esta aseveración carece por ahora de sentido histórico. Lo que sí existía era una situación de conflicto entre el *sacerdotium* y el *regnum*, pero este conflicto se daba *dentro* de un único y mismo conjunto, dentro de una única y misma sociedad de cristianos, y no entre dos cuerpos autónomos e independientes, la Iglesia y el Estado. En última instancia, el pensamiento «político» trataba del problema de la suprema autoridad del gobierno para fijar el camino que la sociedad debía seguir, lo cual equivalía a tratar el problema de la soberanía.

La teoría del gobierno predominante en la Edad Media, la tesis del poder descendente, no debe, sin embargo, considerarse como fenómeno aislado, sino como resultado de la misma ideología religiosa dominante y como derivación y concreción práctica del método deductivo de raciocinio. Este mismo método deductivo aseguraba la resistencia del pensamiento medieval y

en particular de la teoría descendente del gobierno, por cuanto a partir de algunos principios universales ampliamente conocidos e incuestionables, como el gobierno de Dios sobre el mundo, se deducían teorías y principios específicos. A partir de los principios más generales se hacían derivar las ramificaciones más remotas y se obtenía lo más concreto. Sin duda alguna, se trata de un método lógico muy desarrollado, por el cual lo más insignificante puede relacionarse con un principio amplio, general y omnicomprensivo. Lo simplemente implícito en un principio universal se explicita en virtud del método deductivo. En resumen, la historia del concepto medieval de gobierno público forma parte de la historia de las ideas en la Edad Media europea.

CAPÍTULO PRIMERO

LOS FUNDAMENTOS: LA BASE ROMANA Y BIBLICA

1. LA IGLESIA ROMANA EN EL IMPERIO ROMANO

A la luz de recientes investigaciones se tiende cada día más a admitir que las bases de las concepciones e ideas fundamentales acerca de las formas de gobierno se establecieron en el bajo Imperio romano, durante los siglos IV y V. Este período tiene también una especial significación por cuanto ninguna de estas ideas había recibido aún influencia alguna de elementos germánicos: no existía todavía ningún tipo de contacto intelectual entre las concepciones romanas y las germánicas y, en consecuencia, tampoco ninguna influencia mutua. Se trata quizá del único período de la Edad Media en que falta este contacto. Por tanto, las concepciones acerca del gobierno eran puramente romanas, y ello debido a las características de las dos fuerzas que constituían los principales pilares de los esquemas de gobierno atribuidos a la sociedad cristiana, la Iglesia de Roma y el Imperio de Constantinopla.

El rasgo más destacable es que, a pesar de su cercano ocaso, el Imperio romano contaba todavía con un excelente aparato administrativo que, en lo esencial, traducía claramente las características del tipo de gobierno romano, o sea, un sistema constitucional y legal muy evolucionado y complicado que se había ido desarrollando en el curso de un largo proceso histórico y que todavía dejaba ver todos los rasgos característicos de lo que la antigua Roma había representado. En cuanto a poder real y a influencia concreta, el Imperio romano, gobernado entonces desde dos capitales —Roma y Constantinopla— era tan sólo una sombra de lo que fuera en el pasado, si bien en los aspectos institucional y constitucional, sorprendentemente, había perdido muy poco, a pesar de las crisis económicas cíclicas, de los incesantes ataques militares del exterior y de la disminución del prestigio de la ciudadanía romana. En lo referente a gobierno, el Imperio romano era todavía, en el marco

de su mundo contemporáneo, la única entidad que podía clasificarse verdaderamente como civilizada, puesto que en él reinaba la ley como poder supremo. Este Imperio romano todavía se consideraba, al menos desde el interior, como una potencia universal: el Imperio romano no perdió esta vocación universalista ni tan siquiera en las últimas décadas de su existencia. El decreto dictado en el año 380 por los emperadores Valentiniano II, Graciano y Teodosio I, en virtud del cual la religión cristiana quedaba proclamada religión oficial del Imperio, no era simplemente un paso de significación histórica universal, sino el instrumento apto para que el Papado (la Iglesia de Roma) quedara consagrado como institución de gobierno. Desde el punto de vista del surgimiento de las ideas relativas a las formas de gobierno, apenas sería posible dar a este decreto imperial más importancia de la que en realidad tuvo. Lo cierto es que a partir de entonces hubo una única religión reconocida por el aparato gubernamental del Imperio y que, por lo tanto, una fuerza religiosa —o quizá también ideológica— apoyaría la unidad del Imperio. Este paso entrañaba una serie de posibilidades que no fueron o no podían ser previstas por sus autores en aquellos momentos. La fe a que se refería el decreto era la que «el apóstol Pedro había dado a los romanos» y, por consiguiente, tal y como el mismo decreto estipulaba más adelante, los súbditos del Imperio debían vivir según «la disciplina apostólica y la doctrina evangélica».

La Iglesia de Roma no quedaba institucionalizada ni tan siquiera legitimizada por este decreto imperial. Lo que hacía el decreto era prestigiar a la Iglesia romana atribuyéndole funciones institucionales, precisamente aquellas que el Papado había ya reclamado de un modo u otro. De ahora en adelante, el Papado empieza a actuar como institución de gobierno propiamente dicha, respaldado por la ley. La naturaleza legal del Papado primitivo y medieval es un rasgo que ha sido objeto de no pocas interpretaciones erróneas, aunque desde un punto de vista histórico y papal parece bien fundamentada. En primer lugar, la manipulación de la ley no era un recurso descubierto por el mismo Papado, sino que se ofrecía de manera natural a cualquier institución que surgiese en territorio romano y recibiese tantos estímulos de su contexto. Es más, conviene resaltar el hecho de que, mucho antes de que el Papado se hubiese caracterizado efectivamente como institución de gobierno, el dogma y la doctrina cristianos se habían revestido ya de un lenguaje de tipo legal. En los mismos inicios de la teología latina hallamos a un jurista —Tertuliano— que ejerció una notable influencia. Las máximas y los principios religiosos en la doctrina cristiana resumida se expresaron en forma de máximas y principios legales. Para los creadores del cristianismo y el dogma latinos, las relaciones entre Dios y el hombre eran de tipo legal, concebidas dentro de una estructura de derechos y deberes y moldeadas según los esquemas de la jurisprudencia romana. El resultado de esta manipulación legal de la doctrina fue que el mundo latino, siempre sujeto al pensamiento de tipo legalista, y más tarde también el mundo germánico, recibieron su fe, su religión y su dogma en forma de leyes.

En segundo lugar, la ley tenía como instrumento de la doctrina un respetable pasado bíblico. Aunque se ha reconocido así tan sólo en fecha reciente, la Biblia, y en especial el Antiguo Testamento, estaba fuertemente impregnada de materia legal, de ahí que, en consecuencia, un elevado número de principios de gobierno básicos en la Edad Media se modelaran sobre las enseñanzas de la Biblia. Para que una obra ejerza alguna influencia, debe estar escrita en un idioma accesible al hombre contemporáneo. Ello explica la crucial importancia que adquirió la Vulgata de san Jerónimo —la traducción latina de la Biblia hebrea y griega— a fines del siglo IV y comienzos del V. El lenguaje empleado por san Jerónimo era el de las clases cultas romanas del siglo IV, y su traducción contenía términos y nociones que tenían una estrecha correspondencia con el lenguaje de los juristas romanos. Es importante destacar sobre todo que, por más que los términos latinos de la Vulgata puedan haber sido lingüísticamente correctos, se les atribuía, no obstante, un mayor o menor relieve según la legalidad romana, que no siempre se correspondía con el sentido original del término hebreo o griego. En todo caso, el carácter acentuadamente legal de la Biblia aparecía en la Vulgata bajo una forma por completo jurídica —adaptada a la ley romana— siempre que se trataba de cuestiones de gobierno.

La influencia de la Biblia latinizada (o romanizada) sobre el surgimiento de las ideas referentes a las formas de gobierno resultó crucial. Aunque, hasta el siglo V, las funciones de la Iglesia romana no habían sido todavía estructuradas ni se habían dado razonamientos de tipo doctrinal sobre éstas, la práctica y el uso atribuían a la Iglesia autoridad y preeminencia en cuestiones de organización y doctrina. En el siglo V hallamos por vez primera, a lo largo de este período, una pretensión de ejercer una autoridad suprema en la práctica. La carta del papa Clemente I a los Corintios (h. 92) es un testimonio de la posición de autoridad que la Iglesia romana pretendía alcan-

zar, y en el curso del período subsiguiente su posición como iglesia primera y principal fue objeto, no sin oposición, de un apoyo real en la práctica. Sin embargo, no existía una doctrina, teoría o elaboración papal acerca de la tesis de que la Iglesia romana ocupaba, de modo muy especial, una posición que la situaba a un nivel fundamentalmente distinto del ocupado por las otras iglesias. Más aún, se habían originado algunas elaboraciones aisladas a cargo de escritores como, por ejemplo, Cipriano, que trazaron las líneas que más tarde constituirían la espina dorsal de las ideas del Papado acerca del gobierno en una sociedad cristiana; sin embargo, no nos ha llegado ningún testimonio literario o documental del campo papal que permita deducir la visión del propio Papado acerca de su posición en la cristiandad.

El ya citado decreto imperial del año 380 hizo imprescindible una exposición doctrinal de la autoridad gubernamental reclamada y en parte ya ejercida por la Iglesia romana. El período comprendido entre el pontificado de Dámaso, muerto en el año 384, y el de León I a mediados del siglo v puede calificarse de período de gestación de las ideas que perfilaron la función del Papado en cuanto institución de gobierno. Estas ideas culminaron, muy en consonancia con su punto de partida teocrático,[1] en la posición monárquica del papa. No existía una diferencia básica entre el concepto de la función monárquica del papa y la del emperador. Existía, no obstante, una distinción, en primer lugar acerca del por qué de la posición monárquica del papa y del emperador, y en segundo lugar, en íntima relación con lo anterior, acerca de la visión de la sociedad sobre la que la monarquía debía extender su poder. El Papado hacía derivar el concepto de la monarquía papal de la interpretación de un fragmento del evangelio según san Mateo (XVI, 18-19):

«Y yo te digo a ti que tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré yo mi Iglesia [...]. Yo te daré las llaves del reino de los cielos, y cuanto atares en la tierra será atado en los cielos, y cuanto desatares en la tierra será desatado en los cielos.»

Que san Pedro había muerto realmente en Roma se consideraba a lo largo de este período como artículo de fe. Sin embargo, a juzgar por las fuentes documentales llegadas hasta nosotros, el Papado no había hecho de ello una cuestión capital. En efecto, sorprende que estos versículos fundamentales de san Mateo, llamados a ejercer una influencia sin par en épocas posteriores, no hubieran sido esgrimidos antes como exclusiva

1. Concepción según la cual Dios era el centro y eje del universo.

credencial de las funciones del Papado. No cabe duda de que el decreto de los tres emperadores aceleró el proceso de clarificación, ni de que la práctica cada día más en vigor de consultar a la Iglesia romana exigía una exposición doctrinal. Tampoco puede ponerse en duda que la accesibilidad de la Biblia traducida a un idioma contemporáneo, comprensible para todo el mundo, fue un factor que coadyuvó poderosamente a que se produjese esta exposición, sobre todo teniendo en cuenta el medio jurídico en que se estaba desarrollando la Iglesia romana. En efecto, dentro de las fronteras del Imperio romano cualquier idea referente al gobierno era una idea jurídica.

Por entonces, las dificultades doctrinales no se referían tanto a la persona de san Pedro como a la sucesión en sus funciones. Por más que pueda haberse considerado como artículo de fe que Pedro murió en el martirio en Roma, ni los Evangelios, ni las Epístolas de san Pablo, ni ningún otro hecho tangible indicaban nada acerca de los sucesores de san Pedro. En todo caso, el hecho de su muerte en una localidad determinada no guardaba necesariamente relación con las tesis legales referentes a su sucesión. Un documento espurio de finales del siglo II escrito en griego proporcionó, según parece, las pruebas históricas necesarias. Este documento fue traducido muy a finales del siglo IV o acaso en los primeros años del siglo V por Rufino de Aquilea, conocido por su traducción de la famosa *Historia* de Eusebio al latín. Gracias a este documento traducido, que bien podía haber caído en el olvido, el tema histórico de la sucesión de san Pedro inició una carrera triunfal.

En este documento, que pasa por una larguísima carta escrita por el papa Clemente I a san Jaime (el hermano de Cristo) en Jerusalén, el papa informa a su destinatario de las últimas disposiciones dictadas por san Pedro cuando éste sintió que su muerte se aproximaba. La carta afirmaba que san Pedro había transmitido al papa Clemente, frente a la comunidad romana, su propio poder para atar y desatar, de tal modo que, en adelante, lo que fuera atado por Clemente y sus sucesores en la tierra sería también atado en el cielo. En otras palabras, san Pedro nombraba de la manera más ostensible y concreta, por medio de una disposición testamentaria, a un sucesor en su cargo, y en el mismo documento se refería también específicamente a los sucesores de Clemente. La significación de todo ello es que, con todo el aparato de un verdadero acontecimiento histórico, presenciado por la asamblea cristiana romana, se había efectuado una transmisión de poderes. No es necesario señalar los serios problemas suscitados por esta carta: en efecto,

según se sabía y daba generalmente por cierto, el sucesor de san Pedro en Roma fue Lino, e incluso el mismo san Pablo hablaba de él. Lo que sí hay que destacar, sin embargo, es que esta carta fue reiteradamente citada a lo largo de la Edad Media como única prueba histórica y concreta en favor de la doctrina de la monarquía papal basada en el fragmento antedicho del evangelio de san Mateo. La carta aparece en las más tempranas recopilaciones de leyes papales conservadas, y ya a mediados del siglo V era citada en un consejo celebrado en la Galia exterior.

Por más que esta carta (denominada *Epistola Clementis*) hubiese transformado una idea abstracta —la de la transmisión de poderes a un sucesor por designación— en un hecho tangible y real, era aún necesario exponer doctrinalmente su pretendido contenido histórico. En un medio como el romano, tal exposición doctrinal tan sólo podía aceptarse con la ayuda de la ley romana. El pensamiento jurídico es la abstracción de acontecimientos reales, y esta afirmación resulta en especial importante referida al caso que nos ocupa. Tanto el fragmento de san Mateo como la aparentemente histórica y visible transmisión de poderes de san Pedro al papa Clemente aludían a hechos susceptibles de elaboración jurídica. Teniendo en cuenta el medio en que se movía la Iglesia romana, no es pura coincidencia que el siglo V asistiese al surgimiento de cierto número de documentos y doctrinas papales de importancia jurídica que de un modo u otro representaban la abstracción jurídica de hechos bíblicos e históricos.

El papa León I (440-461), partiendo del nivel histórico y doctrinal de la generación que le había precedido y gracias a su dominio de la ley romana y su técnica, lanzó una idea que ha resistido al paso de los siglos dentro de los límites de la Iglesia romana. La tesis del papa León culminaba en la explicación de la función monárquica del papa. El papa era jurídicamente el sucesor de los poderes y las funciones confiados por Jesucristo a san Pedro. Esta sucesión se refería a la continuidad de las funciones y los poderes de san Pedro: el papa, según León I, seguía ejerciendo los mismos poderes que Jesucristo otorgó originalmente a san Pedro. Heredaba simplemente el cargo que Jesucristo había conferido a san Pedro.

La tesis papal se basaba en que Jesucristo, con una sola frase (san Mateo, XVI, 18 ss.) había instituido una sociedad concreta y a la vez el gobierno adecuado para ésta. Es más, a lo largo de toda la historia de las sociedades y de los gobiernos, tal hecho constituye un ejemplo único, puesto que, dentro de

lo que abarcan nuestros conocimientos, jamás tuvo lugar la fundación deliberada de una sociedad coincidiendo además con la instauración de una forma particular de gobierno. Papistas y antipapistas mostraron acerca de este punto una notable unanimidad a lo largo de toda la Edad Media: donde aparecía el desacuerdo era en lo referente al campo y la extensión que debía abarcar el gobierno monárquico ejercido por el papa. En todo caso, León I delimitó el tema del papa como «indigno heredero de san Pedro» *(indignus haeres beati Petri)*. Esta fórmula contiene, sin embargo, un programa completo que, en un clima religioso por excelencia, satisface sobradamente todas las aspiraciones jurídicas de la época. De hecho, las dos nociones principales en juego eran la categoría de heredero de san Pedro atribuida al papa y su falta de méritos para ocupar esta categoría. Según León I, el mérito personal de san Pedro consistía en haber reconocido a Jesucristo en Cesarea de Filipo, y por ello recibió de Jesucristo plenos poderes para atar y desatar. Se trataba de unos méritos personales y propios de san Pedro y que, por lo tanto, no resultaban transmisibles. Nadie, después del episodio de Cesarea de Filipo, podía atribuirse con razón méritos o distinciones semejantes.

Con respecto a los poderes y el cargo que, según León I, Jesucristo otorgó a san Pedro, su opinión era muy distinta. Basándose en las leyes romanas referentes a la herencia, consideró que estos poderes (de atar y de desatar) eran enteramente objetivos e independientes de la persona a la que originariamente se concedieron. Se juzgaron susceptibles de ser transmitidos. La transmisión se efectuaba por herencia, puesto que, según la ley romana, el heredero, por derecho, ocupaba el *status* legal del muerto. El heredero adquiría el mismo crédito y la misma responsabilidad (legales) que habían correspondido al muerto, que así tenía en la persona de su heredero una verdadera continuidad. Sin embargo, la calificación personal del difunto no podía, por razones evidentes, transmitirse, consideración en que se apoyaba León I al emplear la breve fórmula de «indigno heredero» de san Pedro. Los poderes de san Pedro se transmitían y por lo tanto se continuaban en la persona del papa por herencia, mientras que sus méritos no podían transmitirse.

De todo ello se desprendían dos importantísimas consecuencias. En primer lugar, los poderes del papa eran exactamente los mismos que los de san Pedro. No existía, según la ley, diferencia alguna entre ambos: el papa era el mismo san Pedro que seguía ejerciendo sus funciones a través de aquél, por in-

digno que fuese. El valor fundamental de esta tesis reside en la clara distinción que se establece entre el cargo y la persona que lo ocupa. Pocas doctrinas poseían el peso de esta distinción, por cuanto equivalía a sostener que la calificación personal de quien ocupaba el cargo carecía de importancia. Lo esencial era precisamente el cargo que ocupaba. Que el papa fuese un santo varón, un bribón malicioso o una nulidad no tenía la menor trascendencia. Lo importante era que ejercía su cargo legítimamente y que sus decretos, leyes y órdenes, en otras palabras, sus actos de gobierno, constituían una consecuencia de sus funciones oficiales como papa. Ni obligaban porque el papa fuese un santo ni, viceversa, perdían un ápice de su obligatoriedad si acontecía que el papa que los dictaba era un bribón. Pocas teorías de gobierno habían sido hasta entonces de igual utilidad como esta distinción entre el cargo y la persona. Ni siquiera en los siglos X y XI, cuando el Papado conoció profundas crisis, ninguno de sus adversarios adujo que sus actos de gobierno no fuesen válidos por proceder de personajes criticables: en la medida en que podía establecerse que un decreto procedía del cargo, es decir, que era oficial y que el papa había sido legítimamente elegido, se consideraba legítimo y resultaba obligatorio.

La segunda consecuencia crucial era la tesis de León I acerca de la monarquía de san Pedro, es decir, del Papado, de que ningún papa sucedía a su inmediato predecesor, sino que sucedía directamente y sin intermediarios a san Pedro. Ello equivalía a decir que los poderes de gobierno no se transmitían a través de predecesores en el cargo. No se daba el traspaso de los poderes de san Pedro. Cada papa se consideraba, y se considera, como inmediato sucesor de san Pedro en las funciones de monarca. Este aspecto de la posición del papa se denomina técnicamente *potestas jurisdictionis*, porque al Papado le correspondía la promulgación de leyes, sancionar qué debía y qué no debía hacerse. Algo distinto sucedía con el otro aspecto de la posición papal, la *potestas ordinis*, sus funciones como obispo de Roma, que incluso se transmitían en una secuencia temporal desde los apóstoles hasta el actual titular de la silla pontificia. Este «poder de órdenes» no tenía, sin embargo, nada que ver con el gobierno y se refería exclusivamente a materias sacramentales, como la ordenación, la confirmación, la consagración de iglesias, etc. En este segundo aspecto, el papa no se diferenciaba de cualquier otro obispo. Por ello, este aspecto del poder papal no es de interés para el objeto de nuestro estudio. Puesto que tan sólo el papa, en cuanto heredero y

continuador de los poderes de san Pedro, era el único poseedor de lo que León I denominó la plenitud del poder *(plenitudo potestatis)* y que ésta estaba tan sólo en relación con la *gubernatio* (el gobierno) y, por lo tanto, con la ley, el papa no sólo ocupaba el *principatus* de la Iglesia (término tomado también de la constitución romana), sino que además no necesitaba poseer ninguna orden clerical específica. Cualquier laico, con tal que estuviese bautizado, podía (y puede) acceder al Papado. Lo esencial estribaba en que la elección papal fuese válida: una vez elegido correctamente, era ya el heredero de san Pedro. A lo largo de la Edad Media hubo numerosos papas que en el momento de su elección ni tan sólo habían sido ordenados sacerdotes, ni mucho menos habían recibido la consagración como obispos. De hecho, antes de mediados del siglo XI los obispos ni siquiera podían ser elegidos para desempeñar el Papado, porque se consideraba que un obispo estaba desposado con su diócesis —de ahí el anillo episcopal— y el matrimonio era algo indisoluble: se consideraba que el acceder al Papado equivalía a unas segundas nupcias.

La posición del papa en cuanto *gubernator*, gobernante, era por lo tanto, según la tesis de León I, exclusivamente jurídica y se concebía desde un punto de vista por completo objetivo. La interpretación jurídica de sus funciones llevaba a tratar un importante tema del que se deducía un no menos importante corolario. La explicación dada por León I del fragmento del evangelio según san Mateo era que san Pedro había sido designado «constructor» de la Iglesia, como si, a través de su gobierno, tuviese que actuar como instrumento de Jesucristo. Si los poderes de san Pedro eran los poderes del mismo Jesucristo, ya que había recibido de éste «las llaves del reino de los cielos», podía sostenerse, como efectivamente hizo León I, que los poderes de Jesucristo eran los mismos que los de san Pedro, y éstos los mismos que los poderes papales. El corolario afirmaba que, en sus funciones de *gubernator*, el papa constituía, por así decirlo, un Estado por sí mismo, permanecía al margen y por encima de la Iglesia, y por sus especiales poderes no formaba parte de ésta. La importancia de todo ello es evidente. El cargo ocupado por el papa procedía de Jesucristo, a través de san Pedro, y éste, como «constructor» de la Iglesia, es decir, el papa, la guiaba. El concepto papal de la monarquía no diferia del concepto imperial contemporáneo —ni tampoco, con posterioridad, del concepto real de aquélla—, porque la Iglesia no era un cuerpo autónomo que viviese, por así decirlo, según sus propias leyes y con independencia de cualquier otro agen-

te. Por el contrario, en el aspecto público y gubernamental, la Iglesia dependía por completo de su «constructor». Esta concepción va implícita en la afirmación invariablemente utilizada desde el siglo V de que la Iglesia había sido confiada o encomendada al papa: la *ecclesia mihi comissa*.[2] El significado de esta frase era que la Iglesia, como cuerpo de los creyentes, se consideraba privada de poderes propios: el que poseía, cuya gestión corría a cargo de sus propios funcionarios, se consideraba «derivación» del poder del papa. A este principio aluden, incluso con anterioridad a León I, las representaciones pictóricas en que san Pedro aparece como origen de un río que a su vez se ramifica en otros.

Hablando en términos gubernamentales, la idea de una Iglesia confiada o encomendada al papa significó que la Iglesia fue considerada como un menor de edad que, a causa de su misma minoría, necesitara de una mano que le dirigiese y guiase. Sin embargo, no menos importancia tenía otra conclusión: dado que la Iglesia, el cuerpo de los creyentes, no concedía ningún poder al papa, no contaba tampoco con medios legales para privarle de este poder. Este detalle era especialmente importante dentro del complicado conjunto de las ideas gubernamentales de la Edad Media, incluso fuera de la esfera eclesiástica. Sin embargo, el Papado fue el primero en expresar esta concepción en un lenguaje claro e inequívoco. Unos treinta años antes de que León I publicase su teoría, otro papa había proclamado que las opiniones y decisiones del papa no estaban sujetas a posterior reconsideración o apelación: como gobernante, el papa estaba por encima de éstas. Hacia el año 420, el papa Zósimo proclamó en un documento original este principio, que a fines del siglo V se convirtió en un principio constitucional de primer orden —el papa no podía ser juzgado por nadie y, por lo mismo, no podía ser depuesto— gracias a un documento espurio que atribuía al principio en cuestión una mayor antigüedad. La ley vigente todavía en la Iglesia romana dice: *papa a nemine judicatur*. Nos hallamos ante un clásico ejemplo de principio fundamental expresado a través del lenguaje jurídico, principio que en este caso es el de la soberanía (= superioridad o supremacía) del mismo papa en virtud de su cargo. Modernamente, el concepto de soberanía se refiere a los Estados, pero en la Edad Media este concepto de soberanía no correspondía a una noción territorial, sino personal. La esencia

2. Más adelante veremos cómo se observa esta misma concepción referida al reino.

del concepto de soberanía estribaba en que la función del gobernante no podía ser legítimamente puesta en tela de juicio por cuanto aquél estaba por encima de todo. Quienes se hallaban bajo su gobierno eran sus inferiores o, para utilizar una vez más el lenguaje de la constitución imperial romana en el siglo V, sus *subditi*, sujetos al monarca. El papa —como también con posterioridad los monarcas medievales— no podía en modo alguno ser juzgado por sus súbditos, puesto que éstos no tenían nada que ver con sus funciones ni le habían confiado ningún cargo.

La Biblia, y en particular el Antiguo Testamento, tuvo una importante influencia sobre la aparición del concepto de soberanía, por cuanto la posición del gobernante, generalmente un rey, se describía en un lenguaje que engendró la idea misma. En la Biblia leemos a menudo que el gobernante establece su gobierno *sobre* el pueblo, que ejerce su poder *sobre* los *súbditos*, etc. En el contexto de este concepto de soberanía personal, ningún miembro de la Iglesia tenía nada que reclamar, en uso de un derecho, con respecto a ninguna acción, ley o decreto del papa en particular. La suma y la totalidad de todo el poder de gobierno se concentraban en la persona del papa (de ahí el concepto de plenitud de poder), y cualquier forma de poder que se diese «más abajo» había sido explícitamente conferida por el papa o implícitamente aprobada por éste. En otras palabras, en cuanto que los miembros de la Iglesia no tenían propiamente derecho a ningún cargo, si ocupaban alguno era sólo por graciosa concesión del gobernante «superior», es decir, el papa soberano, que no podía comparecer jamás ante un tribunal compuesto por aquellos sobre quienes había derramado sus favores. Según esta teoría papal, el papa constituía en sí mismo un Estado que nadie podía poner en tela de juicio.

Este concepto de gracia no puede confundirse en modo alguno con el sentido teológico que este término comenzaba asimismo a adquirir. Desde el punto de vista del gobierno, expresaba simplemente la idea de que el súbdito como tal no tenía derecho a ningún acto de gobierno, aunque siempre pudiese proponer, sugerir o suplicar determinadas medidas de gobierno. Una vez más, el Papado expresó por vez primera este concepto como teoría de gobierno, y también una vez más esta teoría se hallaba sugerida por el Antiguo Testamento, en que aparecen ambos con este preciso sentido. La doctrina de san Pablo de que «lo que soy lo soy por la gracia de Dios» contribuyó también a la formación del concepto de que el cristiano no tenía derecho a nada. Lo que fuese, no era más que re-

sultado de la buena voluntad de Dios, y se consideraba como favor divino, como gracia divina, como buena acción divina. La noción de una buena acción, de un *beneficium*, incluía perfectamente el significado de «gracia» en un sentido gubernamental, y pronto veremos que justo en ésta se basaba la posición del Papado frente a lo que consideraba extralimitaciones imperiales. En todo caso, expresado como gracia o como buena obra, la noción correspondiente a este concepto era que se trataba de una concesión de la divinidad. El principio de concesión resultaba esencial a toda forma teocrática de gobierno.

Este esquema de lo que fue la doctrina del Papado a mediados del siglo V debe complementarse con una breve consideración acerca de una fuente no papal de ideas políticas. Esta fuente pasa a menudo incomprensiblemente inadvertida, por más que ejerció a lo largo de la Edad Media una enorme influencia sobre las formas de gobierno eclesiásticas y reales. Se sabe muy poco acerca del autor de estos importantes tratados, escritos a mediados del siglo V. Se le cita a menudo como Dionisio el Aeropagita (o Seudo-Dionisio), porque él se refería a sí mismo como al Dionisio citado en los Hechos de los Apóstoles (XVII, 33-34), seguidor de san Pablo. Se trataba más bien de un sirio que consiguió esconder su verdadera personalidad y persuadir a todos en la Edad Media de que era efectivamente el discípulo de san Pablo. Seudo-Dionisio facilitó una explicación semifilosófica o semiteológica del origen del poder en un mundo cristiano, y fue él quien de hecho lanzó la idea y acuñó el término de jerarquía (*hierarchia*). Partiendo de premisas helenísticas, paulinas y neoplatónicas sostuvo que existía un único ser supremo que poseía la suma y el total de todo poder, y que este ser era Dios, a quien denominó «principio de unidad». Todo poder derivaba de este ser supremo, con lo cual quedaba garantizado el orden del mundo. Para él, orden era la diferenciación en grados y rangos entre los diversos cargos, organizado, sin embargo, de tal manera que cada uno de éstos estuviese bajo la directa dependencia del cargo inmediatamente superior. Las diferencias de rango, función y orden se expresaban por medio del término «jerarquía». Dios había erigido en los cielos diversos órdenes que tenían una correspondencia en los de la tierra. La jerarquía eclesiástica era, según este autor, una simple continuación de la jerarquía celestial.

Seudo-Dionisio elaboró un detallado esquema de la estructura jerárquica del poder eclesiástico. Todo poder, afirmó, baja o desciende del Ser Supremo hasta los diversos grados, de tal modo que existe una especie de pirámide cuyo vértice representa el sumo poder. En la correcta distribución del poder hacia los estratos inferiores por parte de los mismos jerarcas ve el autor una garantía de armonía y orden. La concepción de san Pablo de que no existe más poder que el de Dios queda confirmada por la obra de Seudo-Dionisio y halla a partir de ésta cierta aplicación práctica. Insistió en especial en el principio de obediencia de quienes se hallan en un rango inferior con respecto a sus superiores. Esta idea de subordinación, que tiene en la Biblia claros antecedentes, adquirió con la obra de Seudo-Dionisio un carácter acentuadamente vertical o teocrático. La importancia de esta obra reside en que dotó de una base semifilosófica o semiteológica a la teoría ya ampliamente aceptada del poder descendente, tornando explícito lo que hasta entonces había permanecido implícito.

2. Las ideas políticas de la Roma imperial

Pasemos a examinar la doctrina gubernamental del bajo Imperio romano. Por más que las teorías acerca del gobierno del Papado y del Imperio fueran similares, existía entre éstas una diferencia básica. La ideología gubernamental del Papado era el resultado de razonamientos y argumentaciones abstractos de fundamento religioso y bíblico, aunque se ofreciesen en el único lenguaje inteligible, el de la ley y la constitución romanas. La ideología imperial constituía el resultado de argumentaciones históricas reforzadas por elementos bíblicos. En cierta manera, por lo tanto, eran inversas. La una partía de la Biblia y recurría a la ley romana para presentar sus conclusiones; la otra era la heredera de una realidad histórica y recurría a la Biblia para apoyar el hecho histórico.

El desarrollo de la doctrina imperial en el Bajo Imperio romano, ya cristalizado, culminó con la concepción de la función del emperador como monarca en el sentido literal de la palabra, lo que vino a significar en la realidad que era a la vez rey y sacerdote. Sus funciones sacerdotales se basaban por completo en las prácticas de la antigüedad pagana y no quedaron relegadas, sino que por el contrario se vieron estimuladas bajo la influencia de la religión monoteísta cristiana. El monoteísmo cristiano contribuyó poderosamente a la elaboración y difusión de la idea de que, de la misma manera que había un solo Dios en el cielo, había un único monarca sobre la tierra. Recientes investigaciones han demostrado sin lugar a dudas que el mismo Jesucristo era visto como emperador y que ello también

contribuyó a acentuar la posición monárquica del mismo emperador. El principal forjador de esta ideología imperial, que relacionaba el monoteísmo con el concepto imperial romano, fue Eusebio, en el siglo IV. Aseguraba que antes de Augusto predominaba el politeísmo, y en consecuencia se daba una multiplicidad de gobernantes; ahora bien, a partir del advenimiento de Jesucristo, que coincidió con el reinado de Augusto, existía tan sólo un Dios, y por lo tanto debía haber también un emperador, el único que podía garantizar la paz, la piedad y la religión verdadera. El lema característico de la ideología imperial fue: «Un Dios, un Imperio, una Iglesia», y puede hablarse justificadamente de una teología «imperial».

Al tratar de establecer cuáles eran las bases de esta doctrina oficial del Imperio, no debe olvidarse que se trataba de una amalgama del ideal cristiano, las concepciones helenísticas y, por encima de todo, de concepciones orientales, si bien todos estos elementos tendían a insistir en la unicidad del mismo emperador. Naturalmente, no se debió a una simple coincidencia el hecho de que la exagerada concepción imperial no alcanzase su plena expresión hasta bien entrado el siglo IV, tras el traslado de la capitalidad a Constantinopla por el emperador Constantino. Este traslado tuvo importantes consecuencias sobre la doctrina política, así como sobre el Imperio bizantino.[3] La combinación ya mencionada de los poderes real y sacerdotal era la principal característica de la singular posición del emperador. Expresaba su función como vicario de Cristo sobre la tierra. Se consideraba que la plenitud de poder de Jesucristo en el cielo quedaba en la tierra encarnada en la persona de su vicario. Las leyes, los decretos y las órdenes del emperador eran leyes, decretos y órdenes de la divinidad publicados a través de la persona del emperador. De ahí que hubiese el mismo silencio durante los oficios religiosos que ante la publicación o promulgación de las leyes y los decretos imperiales. A caballo entre los siglos IV y V, san Juan Crisóstomo llegó a recomendar a los súbditos que debían escuchar las Sagradas Escrituras con el mismo temor y la misma reverencia con que oían «en sagrado silencio» la publicación de las leyes imperiales.

Las funciones del emperador como vicario de Dios sobre la tierra implicaban que su persona y su cargo estuviesen rodeados por un halo de sacralidad y santidad que caracterizaba su singular *status* frente a los otros mortales. De acuerdo con su función de sacerdote, oficiaba ceremonias litúrgicas. Por ejemplo en el Domingo de Ramos representaba en la procesión al mismo Jesucristo haciendo su entrada en Jerusalén; en el Jueves Santo lavaba con sus propias manos los pies de doce pobres; en la Navidad y los doce días siguientes cenaba con doce miembros de la aristocracia bizantina. En este contexto era de particular importancia la función del emperador en el terreno de la doctrina religiosa como promulgador de decisiones acerca del dogma. Es más, se le consideraba la «ley viviente», lo cual significaba que su sola voluntad, y nada más que ésta, tenía fuerza de ley. «La voluntad del príncipe» (no el consentimiento de los súbditos) era la materia prima de las leyes imperiales. Y dado que era responsable del imperio ante Dios debía también procurar que sus súbditos tuviesen la fe adecuada, de donde nacía su poder legislativo en materia doctrinal. Además de todo ello, la política tributaria, la organización del imperio, el mando militar, la decisión de la paz y la guerra, etc., eran de su exclusiva competencia. La teoría descendente del gobierno halló en el imperio bizantino su manifestación práctica: cada funcionario, de cualquier rango que fuese, tenía con el emperador la misma relación que éste con Dios. El mismo emperador nombraba a los funcionarios, que eran tan sólo responsables ante él, tal y como él mismo era responsable ante Dios. El emperador estaba muy por encima de sus súbditos y, desde el punto de vista constitucional, no debía rendirles cuentas. Todo el poder público se ejercía en nombre del emperador.

Esta posición casi divina del emperador quedaba por otra parte muy convenientemente subrayada por un adecuado simbolismo ceremonial, que constituye un factor de la máxima utilidad para la reconstrucción, por parte de las generaciones posteriores, de la ideología subyacente. Todas las acciones del emperador llevaban el sello de acciones divinas. Así, los fastos ceremoniales imperiales aparecían como servicios divinos; todo desfile iba precedido y acompañado de un ceremonial litúrgico estrictamente regulado, por aclamaciones, himnos y genuflexiones; todos los edificios que formaban parte del recinto imperial eran sagrados, puesto que su centro, el salón del trono, resultaba el más sagrado de todos los edificios sagrados de Constantinopla. En este salón se hallaba el trono imperial, símbolo manifiesto de la elevada posición de la majestad imperial. Sentado en él, el emperador, tras recibir las aclamaciones del pueblo que le estaba sometido, se dirigía al cielo para transmitir a la misma divinidad las plegarias y los deseos del pueblo, gesto simbólico característico que ejemplifica el papel de mediador entre Jesucristo y el pueblo cristiano atribuido al em-

3. Vid. más adelante, en el apartado 3 del capítulo II.

perador. Estas manifestaciones simbólicas tenían por objeto dejar bien sentado que el emperador era el vicario del Pantocrátor —el Señor Omnipotente—, al tiempo que el Autocrátor —el Señor autónomo, independiente frente a todo agente mortal. El senado que deliberaba junto con el emperador se denominaba «sagrado consistorio»[4] del emperador o «Tribunal del Santo Senado». Es más, las representaciones pictóricas de Jesucristo se asemejaban a las del emperador. El culto imperial pagano tuvo una continuación normal en el Imperio cristiano. Aunque el mismo emperador se había hecho cristiano, su gobierno desarrollaba una idea pagana de Imperio. Puesto que el mismo Dios se manifestaba por boca del emperador —Justiniano declaraba en el siglo VI: «Las leyes proceden de nuestra divina boca», y la ley era un «precepto divino»—, el emperador era no sólo «divino», de ahí que se le aplicasen denominaciones como «divus Justinianus», sino que además debía mostrarse bajo una apariencia divina: su «divina mano derecha» usaba tinta roja para la firma imperial, y el súbdito que recibía un documento imperial se inclinaba profundamente y besaba el papel con reverencia.

Este sistema de gobierno, denominado, quizá poco elegantemente, cesaropapismo, culminaba en lo que a efectos prácticos constituía el ejercicio del poder y la autoridad divinos por medio de la persona del emperador. El emperador era el Autocrátor y Cosmocrátor, gobernaba el «mundo», que se identificaba con el Imperio romano, como si fuese el mismo Dios. De ahí que se hallase en todo por encima de la ley, puesto que no había cuerpo, autoridad o tribunal alguno que pudiera juzgarle. Se trataba del mismo tipo de soberanía personal que hemos visto ejercer al papa. Sin embargo, el gobierno monárquico del emperador no se consideraba como una *carte blanche* para el ejercicio de un gobierno tiránico. Por el contrario, dado que sólo el emperador conocía los designios divinos, él era el primer custodio de las leyes y podía cambiarlas a voluntad si la justicia divina lo exigía. De ahí que las leyes imperiales se denominasen «leyes sagradas» puesto que en éstas y a través del emperador se manifestaba la misma voluntad divina. Los órganos eclesiásticos, tales como los consejos, no gozaban de ningún reconocimiento, a no ser que los reuniese y diese su aprobación el emperador. Los decretos de los consejos se consideraban leyes imperiales siempre que fuesen sancionadas por el emperador. Los funcionarios eclesiásticos eran sirvientes imperiales civiles, nombrados y depuestos por el gobierno. Conceptualmente, el gobierno imperial no podía establecer una línea divisoria entre el Imperio cristiano romano y la Iglesia cristiana: se concebía una sola entidad, el Imperio o la Iglesia, pero no que pudiesen existir los dos a la vez y por separado. No parecía posible una separación entre el emperador y Dios, puesto que aquél era el mismo Dios sobre la tierra. De ahí que también el antiguo concepto pagano del emperador como «Señor del mundo» reapareciese en el concepto universal cristiano de gobierno. El emperador tenía el derecho y el deber de contribuir a la propagación del cristianismo y de mantener la unidad del *ekumene*, el conjunto de los pueblos cultos, por medio de la fe cristiana. Quizá la expresión mejor y más expresiva de las ideas imperiales en relación con los organismos eclesiásticos sea el mensaje de Constantino el Grande a los obispos reunidos en Nicea, en que les decía que ellos eran obispos para todos los asuntos internos, mientras que él era el obispo para los asuntos exteriores, con lo cual quería decir que las gestiones y decisiones legales, organizativas, administrativas, así como las puramente exteriores de la Cristiandad le correspondían a él, y no a ellos. Más adelante nos encontraremos con una concepción idéntica al tratar del rey medieval. El carácter «sacerdotal» de la dignidad imperial no se refería a la calificación sacramental, carismática y neumática del emperador, sino simplemente a sus funciones de gobernante, de legislador; en otras palabras, a los aspectos exteriores de su gobierno. Ningún emperador (ni tampoco ningún rey de la Edad Media) pretendió tener poderes para ordenar, consagrar o para llevar a término cualquiera de los actos específicamente sacramentales que presuponen la posesión de un carisma.

Aunque la teoría descendente del gobierno alcanzó su más pura manifestación en el Imperio bizantino, en los siglos V y VI, fue muy escasa la actividad literaria, que hubiese podido contribuir a elaborar, argumentar o poner en tela de juicio esta teoría de un modo científico. Nada demuestra mejor la diferencia entre la práctica del gobierno del emperador y la teoría desarrollada en favor del gobierno del papa que el modo en que se decía que la función monárquica de uno y otro provenía de Dios. En el caso del Papado, su monarquía se hacía derivar de la exégesis abstracta de los ya mencionados versículos de san Mateo, mientras que el emperador se valía en parte de la historia y en parte de medios sensoriales (entendidos como oposición a lo puramente abstracto) para mostrar que había sido

4. Esta designación se aplicó más tarde al Colegio Cardenalicio, el senado del papa.

designado por Dios. El surgimiento del concepto de coronación fue quizá la prueba más fácil de comprender de esta designación del emperador por Dios. La primera representación plástica del nombramiento divino se dio, en efecto, poco después de Constantino el Grande, sobre una medalla en que aparecía una mano que descendía de entre nubes para depositar una corona sobre la cabeza del emperador. A partir de mediados del siglo V, la coronación del emperador de Bizancio por el patriarca de Constantinopla constituyó una importante ceremonia: tenía la función de simbolizar el origen divino del poder imperial y la designación del mismo emperador por Dios, pero no se la consideraba como el acto mismo de tal designación.

Mientras que el Oriente fue siempre más propenso a especulaciones filosóficas y metafísicas, el Occidente —término con que en el siglo V se designa únicamente a Roma— era más positivo y realista, y sobre todo más dado a interpretaciones de tipo legalista. En la segunda mitad del siglo V, el gobierno imperial de Constantinopla halló en el Papado romano un serio obstáculo para la incuestionada aplicación de sus ideas políticas, y a consecuencia del soberbio dominio de la ley romana por parte de León I, el Papado pudo realmente poner a prueba las mismas bases del gobierno imperial por medio de la más característica de todas las instituciones romanas, el gobierno por la ley. El Papado se hallaba en una posición que le permitía volver la herencia romana, la ley, contra el emperador romano residente en Constantinopla. El elaborado ceremonial de la coronación y la legislación notablemente antipapal del Concilio de Calcedonia (451) precipitaron el desafío del Papado. El capítulo XXVIII de la legislación de Calcedonia establecía que Constantinopla —denominada muy significativamente Nueva Roma— gozaba del mismo rango que la antigua Roma; el capítulo XVII establecía que el rango civil de una ciudad determinaba también su rango eclesiástico. Ambos decretos estaban en realidad claramente encaminados a reducir el *status* de la Antigua Roma a un nivel insignificante, lo que entrañaba una considerable disminución del *status* del Papado. Los actos de gobierno del emperador que siguieron de inmediato a estas disposiciones, y en particular el nombramiento y la deposición de funcionarios eclesiásticos de alto rango, obligaron al papa a reaccionar. Más adelante, para pacificar a las facciones que combatían en el Oriente, el emperador Zenón publicó un edicto en el cual se prescindía de la fe de sus súbditos. El Papado del siglo V se veía capacitado para responder a este desafío

por su bagaje legal y doctrinal, y por otra parte este desafío obligó al Papado a pronunciarse acerca de un importante número de cuestiones y principios vitales.

3. Surgimiento de las ideas romanobíblicas

Las posiciones del Papado y del Imperio eran irreconciliables a consecuencia de los factores ya enunciados, y también de la visión distinta que el papa y el emperador tenían acerca de la entidad colocada bajo su mandato. Cada uno la consideraba desde un distinto punto de vista. Para el emperador, pura y simplemente, el Imperio romano se había convertido al Cristianismo. Para el papa, esta misma entidad se identificaba con la Iglesia, incluyendo a clérigos y laicos, y la Iglesia no era sino el mismo Imperio romano. Puesto que esta entidad era, para el emperador, el Imperio romano, tenía el deber, de acuerdo con su función monárquica, de gobernarlo en todos los aspectos, ya fuese en cuestiones puramente mundanales o en los asuntos espirituales, o en sus aspectos organizativos. Dios le había confiado el gobierno del Imperio romano. Sin embargo, dado que la religión cristiana desempeñaba un importante papel y resultaba de fundamental importancia para mantener la cohesión del Imperio, el emperador consideraba que una de sus principales funciones era intervenir en las disputas religiosas y en la organización de los estamentos eclesiásticos, dotándolos de funcionarios adecuados en la persona de patriarcas, arzobispos, etcétera.

Sin embargo, considerando que esta misma entidad era, para el Papado, la Iglesia y también que los mismos emperadores no hacían sino insistir en su carácter cristiano, los papas empezaron a preguntarse en la segunda mitad del siglo V —cuando se hallaron en posesión de una doctrina sólidamente basada en la ley romana— si el emperador estaba capacitado para gobernar como monarca por el simple hecho de ser emperador. El problema planteado, como muy bien advirtió el Papado, era el siguiente: ¿quién debía fijar la fe y la doctrina, quién debía dictar las leyes de esta corporación cristiana, quién debía controlar los organismos sacerdotales, el emperador o el papa? La cuestión planteada por el Papado daba por supuesto que la Cristiandad no sólo abarcaba a la totalidad de los hombres y determinaba su vida en todos los aspectos, sino que además exigía la totalidad del hombre, no sólo una parte de él. Para ambos gobiernos contaba el conjunto, la totalidad del hombre,

no su conducta religiosa, política o moral. En consecuencia, dado que los mismos emperadores ponían tanto énfasis en el carácter cristiano del Imperio, los papas empezaron a plantear algunas cuestiones cruciales. ¿Quién se hallaba calificado para definir la doctrina, el propósito y la finalidad de esta corporación de todos los cristianos y de refundir esta doctrina en leyes obligatorias, el emperador o el papa?

El Papado debió de hallarse siempre en una posición más ventajosa para responder a este tipo de preguntas. Como ya vimos, los papas sostenían que la doctrina debía ser definida por aquellos que se hallasen calificados para pronunciarse al respecto. Los principios puramente abstractos de la fe debían traducirse a un lenguaje inteligible, y ¿quién sino el papa estaba calificado para hacerlo? Puesto que el Imperio era cristiano, resultaba imprescindible que la religión cristiana quedase bien precisada y definida en todo su contenido, al ser entonces la Cristiandad una fuerza viva de primera importancia para la totalidad de la vida social e impregnar todos y cada uno de sus aspectos. ¿Contaba el emperador con la necesaria calificación para pronunciarse en materia doctrinal? ¿Disponía de los suficientes conocimientos para designar a quienes debían ocupar cargos dentro de los organismos eclesiásticos? La traducción de los principios abstractos de la fe y de la doctrina en términos y medidas concretos, en leyes, no es sino el gobierno. Dado que el emperador era un cristiano más, se hallaba, según el Papado, sujeto a la jurisdicción papal, a la ley papal. También debe ponerse de relieve que el Papado —tanto en el siglo V como en épocas posteriores— se interesó por aquellos principios fundamentales que afectaban a la estructura básica de la corporación cristiana, y no por aspectos puramente periféricos o de escasa importancia para ésta.[5]

Al dar respuesta a estos problemas, el Papado, a fines del siglo IV, se pronunció sobre diversos puntos de tal importancia que de hecho, estas definiciones conservaron su validez a través de toda la Edad Media y acaso hasta más tarde. Para empezar, examinó cuál era la función y el rango del emperador —o de cualquier rey cristiano— dentro de la corporación cristiana. «El emperador se halla dentro de la Iglesia, no por encima de ésta», había ya declarado a fines del siglo IV san

5 Si tuviésemos que dar un ejemplo tomado del mundo moderno, la cuestión entre derechas e izquierdas, de entrada, no tendría por qué afectar fundamentalmente al carácter cristiano de la sociedad, y el Papado no se habría interesado por esta cuestión, a menos que se demostrase que la estructura básica de la sociedad podía verse afectada.

Ambrosio, definición que fue diligentemente resucitada en el siglo V en cuanto se empezó a utilizar en sentido metafórico la relación padre/hijo para aludir a la existencia entre el gobernante cristiano y el papa. Para cualquiera que se halle familiarizado con la posición del padre romano dentro de la familia romana, no debería existir ninguna duda acerca de las importantes implicaciones de esta definición. León I había dedicado su atención a los objetivos del gobierno secular al decir que el deber primordial de un gobernante cristiano era el amparo de la corporación cristiana. Este argumento teleológico no podía sino contribuir a la resurrección de la argumentación de san Pablo de que «el príncipe no sostiene la espada sin razón». La razón para que el príncipe sostuviese la espada era que tenía el deber de contribuir a la realización de los designios de Dios sobre la tierra: había recibido la espada para administrar los bienes del mundo por medio de la aplicación de los principios del Cristianismo.

Esta visión de la función del gobernante, basada en la teoría de san Pablo, negaba la autonomía a cualquier gobernante secular. Sin embargo, ello no equivale a decir que, según la visión del Papado, el emperador no tuviese un importante papel que desempeñar en la ejecución de los planes divinos. Por el contrario, dado que no había más poder que el de Dios, Éste había creado el gobierno secular, el cual, empero, tenía una función puramente auxiliar dentro de la totalidad del esquema divino, la de erradicar el mal por medio de la espada, y ésta era la única razón por la que Dios había conferido a dicho gobierno un poder real. Su deber consistía en aprender, no en enseñar, tal como ponía de relieve Gelasio I (492-496) en las protestas que dirigió al emperador, puesto que éste era hijo de la Iglesia, no su dueño. En este preciso contexto, Gelasio aprovechó los versículos de san Mateo para proclamar el poder omnicomprensivo del Papado para atar y desatar: absolutamente todo podía ser atado y desatado. Fue Gelasio quien definió en sus puntos básicos esta teoría del poder legal sin restricciones para atar y desatar, que, dentro del campo papal, persistiría sin variación alguna a lo largo de toda la Edad Media. Según el mismo Gelasio, el emperador tenía el deber de someter sus leyes a los funcionarios eclesiásticos, siempre y cuando, podríamos añadir, estas leyes afectasen a la estructura y persistencia de la totalidad de la corporación cristiana. Todo emperador, decía Gelasio, que reconociese este estado de cosas, que sometiera sus leyes (básicas) a los sacerdotes de Cristo, podría considerarse con justicia «emperador católico».

Estas definiciones de Gelasio I equivalían a definir la *superioritas* del papa, su soberanía, en toda materia referida fundamentalmente al carácter cristiano de la sociedad y, en consecuencia, la inferioridad del emperador, su sujeción a las leyes papales, en lo referente a tales materias. Este *status* soberano del papa quedaba también claramente enunciado en una de las afirmaciones mejor conocidas de Gelasio I, en la que aludía a la *auctoritas* del papa y a la simple *regia potestas* del emperador. En realidad, ambos términos eran propios de la constitución romana, en que la «autoridad» del gobernante estaba más allá y por encima del simple poder. La «autoridad» del gobernante consistía en su prominente calificación, y constituía la facultad de crear y moldear normas vinculantes. El «poder» se refería a la ejecución de lo establecido por la «autoridad.» Todo ello no tenía naturalmente nada que ver con ningún problema entre Iglesia y Estado. No sólo no existía aún esta dicotomía, no sólo en el conjunto de la obra de Gelasio no se halla ninguna alusión al respecto, sino que, tampoco en el caso de que hubiese existido, se habría llegado jamás a plantear en toda su extensión este conflicto. La cuestión en litigio era exactamente a quién —el emperador o el papa— correspondía la decisión final y autorizada en aquellas materias que afectasen de una manera vital la estructura de un único y mismo conjunto. No existían dos conjuntos, la Iglesia y, por otro lado, el Estado, sino uno, que para el emperador era el Imperio romano cristiano, y para el papa la Iglesia romana cristiana. No obstante, las afirmaciones de Gelasio constituyeron la primera definición clara del concepto de soberanía dentro de la corporación cristiana.

El concepto papal de soberanía se basaba en la imposición de una argumentación cristiana. En un mundo cristiano, la «autoridad» pontificia era la suprema, por cuanto debería rendir cuenta a Dios el día del Juicio Final acerca de la actuación de los reyes. Debían, pues, ser los pontífices quienes dijesen cómo habían desempeñado los reyes y emperadores el encargo que Dios les había confiado. De hecho, como más adelante declararía el mismo Gelasio, precisando con ello mucho más la teoría papal acerca del gobierno, los gobernantes no tenían derecho alguno a su gobierno. Éste era un favor especial de Dios, una «buena obra» *(beneficium)*, y nadie podía reclamar ningún derecho a una buena obra o favor. En un mundo cristiano, el gobierno, según Gelasio, constituía un privilegio con que Dios favorecía a cada rey. En otras palabras, el gobierno era una concesión de Dios. En cierta manera, Gelasio volvió contra los

emperadores de su época la tesis ampliamente sostenida por éstos acerca de que su poder derivaba de Dios: a los papas, herederos y sucesores de san Pedro en este mundo cristiano, les correspondía pronunciarse el día del Juicio Final acerca de cómo habían respondido los emperadores al encargo divino y al favor de su gobierno.

En uno de sus tratados, Gelasio profundizó considerablemente en todas estas ideas, y una vez más introdujo un tema que marcaría el pensamiento político medieval. En este tratado argumenta contra la identificación imperial de los poderes real y sacerdotal, asegurando que tan sólo Jesucristo había sido a la vez rey y sacerdote, y que justo a partir de Jesucristo las funciones de rey y sacerdote habían sido bien diferenciadas. Ninguno de los dos debía intervenir en los asuntos del otro. Gelasio pretendía hacer comprender a sus lectores la diferencia existente entre las funciones del rey y las del sacerdote. Este último no debía mezclarse en los asuntos de este mundo, que el mismo Dios había confiado a la institución de la realeza. Para la plena consecución de las finalidades de una sociedad cristiana, cada cual debía limitarse a sus propias funciones. Las cuestiones materiales, aseguraba, eran competencia de los reyes, quienes necesitaban de los pontífices para su propia salvación, puesto que tan sólo éstos, en virtud de su vocación, se hallaban calificados para definir en qué condiciones podía alcanzarse la salvación. Con este importante dictamen, en ningún momento proponía ningún tipo de dualismo dentro de la sociedad cristiana. Lo que definió, y ello basta para considerarle como uno de los más importantes teóricos del gobierno cristiano, fue el principio de división del trabajo. La soberanía (la *auctoritas*) referida a materias básicas y vitales permanecía entre las atribuciones del papa, pero la ejecución de lo que el soberano-papa hubiese establecido, la gestión real de las materias mundanales (denominadas por Gelasio carnales), correspondía al rey. Este principio de la división del trabajo se apoyaba, en última instancia, en otra teoría de san Pablo, a saber, que a cada parte de un todo orgánico correspondían funciones específicas. En consecuencia, cada miembro de la sociedad debía reducirse al terreno de su cargo, que era, eventualmente, de origen divino. En una sociedad cristiana, la suma autoridad era únicamente el papa. El principio de división del trabajo estaba íntimamente relacionado con el concepto de monarquía. Ésta es también la razón de que el mismo Gelasio emplease tan a menudo el elaborado concepto de *principatus*, término con que usualmente se designaba a la monarquía romana. Tan sólo por medio del

vehículo de la ley podía el *principatus* papal convertirse en una realidad en la esfera pública. El poder de atar y desatar podía ejercerse sobre el mismo emperador, puesto que, como decía Gelasio en el tratado que nos ocupa, «quien se halla situado más bajo no puede absolver a quien se encuentra por encima de él». Es más, dado que «el discípulo no estaba por encima del maestro», el gobierno imperial no tenía derecho a emitir juicios acerca de la actuación del papa, quien, como insistentemente repite, se hallaba por encima de todo control y jurisdicción terrenales.

Se hacen necesarias algunas observaciones generales acerca de las teorías de Gelasio. El esquema acentuadamente real-sacerdotal del gobierno imperial de Constantinopla y la madura ideología papal ofrecían un contraste que la ingenuidad humana no podía reconciliar. De hecho, las argumentaciones del papa Gelasio y la consecuente profundización en la teoría papal se originaron en los momentos cruciales del primer cisma de consideración entre Oriente y Occidente, período que abarca unos treinta años. El insistente énfasis oriental sobre la justificación histórica de las funciones del emperador se veía emulado por las continuas protestas papales acerca del papel del Papado, fundamentado sobre la tradición bíblica. Tal como demuestra la historia del milenio que abarcaría este conflicto, no había solución de compromiso posible. Este temprano enfrentamiento incluía ya todos los ingredientes de los posteriores conflictos medievales entre los poderes secular y espiritual: el uno se apoyaría en los hechos concretos de la historia; el otro, en las doctrinas abstractas del Cristianismo.

Más importante es quizá la influencia de las doctrinas del papa Gelasio sobre la ciencia del gobierno. Nuestra mentalidad moderna no se ve seducida por los argumentos y sistemas de razonamiento en boga en el siglo V, pero al reconstruir el desarrollo histórico de estas ideas deberíamos prescindir de la presentación formal y atender a su contenido o sustancia. Aunque estas teorías fueron elaboradas por el Papado dentro de una estructura intelectual por completo cristocéntrica, contienen principios que afectan a todo el moderno pensamiento «político» —el concepto de gobierno, de las causas de la necesidad de un gobierno, la ley, el concepto de cargo y sus funciones, la división del trabajo, la soberanía, y tantos otros, son temas familiares al estudioso de la moderna ciencia política. La única diferencia entre ésta y sus más tempranos antecedentes estriba en la forma de presentar las respuestas a los problemas que plantea.

Capítulo II

EL ENFOQUE OCCIDENTAL

1. El Cesaropapismo imperial

El fin del primer cisma entre Oriente y Occidente en el año 519 no fue más que una comprometida tregua conseguida por medio de algunas ingeniosas fórmulas que no hacían sino cubrir las apariencias. La fuerte afirmación de las funciones jurisdiccionales y de primacía del Papado que había tenido lugar durante los últimos pontificados sólo podía provocar una reacción maximalista del gobierno de Constantinopla, que halló en Justiniano (527-565) a un teólogo aficionado y a un convencido «César romano» de extraordinaria capacidad y energía. Un detalle digno de tener en cuenta es que, incluso antes que este campesino macedonio se convirtiese en «Señor del mundo», una leyenda popular de Constantinopla pretendía que, aunque era innegable que la Iglesia romana había sido fundada por san Pedro, su hermano san Andrés había fundado el patriarcado de Constantinopla. Esta historia fue inventada para demostrar de una manera típicamente bizantina que ambas sedes habían sido fundadas por apóstoles que eran además hermanos. Las implicaciones de esta argumentación son harto claras. Constantinopla debía gozar de una posición por lo menos equivalente a la de Roma, y toda prerrogativa de la Iglesia romana debía tener por lo menos una correspondencia en el seno de la fundación hermana. Si recordamos por un momento los importantes decretos del Concilio de Calcedonia,[1] nos será fácil advertir en qué sentido apuntaban. Por esta misma época —el paso de los siglos V al VI—, Roma conocía la publicación de un notable éxito novelístico, la llamada *Legenda Sancti Silvestri*, que trataba de la conversión pública de Constantino y que serviría de modelo a una de las falsificaciones papales de mayores repercusiones en la Edad Media.[2]

1. Vid. p. 38.
2. Vid. más adelante p. 58.

Una de las principales preocupaciones de Justiniano fue la restauración del antiguo Imperio romano en todos sus aspectos. La reconquista de Italia y las correspondientes medidas militares y gubernamentales escapan a nuestro interés. Lo que directamente nos interesa es que Constantino, con su vocación de emperador romano, era consciente de la necesidad de revitalizar la ley romana y de codificar el conjunto de leyes útiles en volúmenes fácilmente manejables. En esto consistió una de las primeras realizaciones de su mandato, aunque habían habido ya otros intentos de codificación en el siglo V, cuyo resultado fue el *Codigo* de Teodosio. Justiniano quería hacer accesible el conjunto de la ley romana, pública y privada, y para ello nombró, en el año 527, a una comisión que con enorme rapidez, en aproximadamente unos seis años, elaboró lo que se conocería como *Corpus Juris Civilis*, que constaba de tres partes que aún hoy constituyen la base de nuestro conocimiento y estudio de la ley romana. Los principios generales de jurisprudencia y las leyes privadas se hallaban contenidas en el *Digesto* de cincuenta libros, divididos en epígrafes que constaban de un determinado número de «leyes» singulares correspondientes a la materia a que hacía referencia el epígrafe. Incluía las teorías y opiniones de los jurisconsultos clásicos romanos, que en su mayoría conocemos tan sólo a través de este *Digesto*. Tales opiniones eran en realidad extractos de los escritos aún conservados de estos juristas, aunque la comisión estaba autorizada para hacer los necesarios ajustes, que se reconocen como interpolaciones entre la materia original. El conjunto del *Digesto* adquirió bajo Justiniano fuerza de ley, de modo que las afirmaciones personales de los juristas fueron elevadas a la categoría de leyes. La materia hasta entonces diseminada en multitud de escritos, sentencias, repositorios, etc., quedó convertida en un manejable y proporcionado cuerpo legal. Las leyes de los emperadores romanos, las denominadas constituciones imperiales, que se referían principalmente a la ley pública, quedaron englobadas en el *Código*, que constaba de doce libros, a su vez subdivididos en epígrafes y leyes ordenadas cronológicamente hasta el reinado de Justiniano. Toda constitución imperial no contenida en el *Código* carecía de fuerza legal. La parte tercera de esta empresa de codificación consistía en un breve libro de texto, el denominado *Instituta* de la ley romana, que debía servir de manual a los estudiantes de leyes en Beirut. Las leyes dictadas por el mismo Justiniano con posterioridad a la promulgación del Código se recopilaron con el nombre de *Novellae* (*novae leges* = leyes nuevas), y a partir del siglo XII quedaron incorporadas al *Corpus Juris Civilis* como parte cuarta.

La importancia de la obra codificadora de Justiniano salta a la vista. Quizá estriba menos en su contenido estrictamente legal que en la ideología y la cultura romanas que resume. El *Corpus* fue estudiado a lo largo de la Edad Media en mayor o menor medida, a veces tan sólo a través de resúmenes o extractos pero siempre se consideró como el compendio de todo el saber jurídico romano. Desplazó a todas las obras de tipo similar, por lo menos en lo que al *Código* se refiere, y su *Digesto* supuso una completa novedad. Éste hacía accesibles por vez primera en la Europa medieval los libros que contenían todo lo que Roma había representado: la ley. Podríamos afirmar sin temor a exagerar que esta codificación constituyó uno de los factores que más contribuyeron a la formación europea. Los principios generales relativos a la justicia, al concepto de ley, la subdivisión de ley, su obligatoriedad, etc., fueron básicos para la concepción medieval de la ley. El *Código* y las *Novellae* retrataban una purísima forma monárquica de gobierno plasmada en la ley. El *Código* de Justiniano fue posteriormente, al ser objeto de un estudio científico en las Universidades medievales, una de las principales fuentes doctrinales de las teorías políticas. Su lenguaje, su estructura, su composición, en una palabra, los requisitos indispensables para la formulación de las leyes —prescindiendo de la materia a que éstas se refiriesen— sirvieron de modelo a muchas generaciones. Se trataba, efectivamente, de un conjunto de materiales muy útiles y accesibles.

Justiniano plasmó sus ideas acerca de la cuestión de la soberanía dentro del Imperio en su obra legal. Para él no podía existir duda alguna acerca de que, en cuanto emperador romano, era el supremo y soberano gobernante que dirigía y gobernaba el Imperio de acuerdo con los principios cristianos emanados de la fuente de todo el Cristianismo, la divina majestad del mismo emperador. En efecto, ya el primer epígrafe de su Código lleva como encabezamiento: «Acerca de la Trinidad y de la fe católica», y en éste se instruye a los súbditos del Imperio acerca de la fe a través de la ley. No menos importante fue su legislación sobre las funciones y la estructuración del sacerdocio. Naturalmente, el monarca debía velar por que los funcionarios eclesiásticos del Imperio fuesen personas idóneas. Este principio de idoneidad, del que nos ocuparemos más adelante, aunque idéntico al exigido por el Papado, difería en gran manera de éste en su aplicación práctica. Un individuo considerado idóneo por el Papado no tenía por qué serlo necesariamente tam-

bién por el emperador. Este decreto de Justiniano (6 de noviembre) era de hecho una inversión —en términos moderados, aunque no por ello menos efectiva— de la tesis de Gelasio I, ya examinada. Resulta evidente que en este estado de cosas no era posible la primacía jurisdiccional del papa. Lo que Justiniano y los emperadores que le sucedieron reconocían al papa era un rango honorario, concesión comprensible si tenemos en cuenta la respetada posición de la misma Roma y la predilección de Justiniano por el carácter romano del Imperio. En realidad, el Imperio debía su especial naturaleza a Roma, y por ello al obispo de la ciudad, el papa, debía concedérsele una consideración honorífica superior a la de los demás patriarcas. En consecuencia, su gobierno legislaba acerca de la ortodoxia de la fe y también contra las herejías. Estaba legislado que tan sólo los cristianos ortodoxos podían servir en el ejército, del que quedaban apartados los clérigos, y que a los heréticos les estaba prohibido difundir su fe y sus libros debían ser quemados. Los clérigos tenían prohibido acudir a teatros, circos o carreras. No se permitía la existencia de oratorios privados. Los deberes litúrgicos del clero y su deber de residencia estaban regulados por leyes imperiales, etc. Los participantes en el Concilio de Constantinopla, en el año 536, apoyaron plenamente al emperador al declarar que «en el seno de la Iglesia no debe hacerse nada que atente contra las órdenes y la voluntad del emperador». El gobierno de Justiniano encarnó la práctica de los más puros principios monárquicos, según los cuales todo poder procedía de la majestad imperial, instituída e inspirada por Dios, lo cual hacía comprensible su participación en las discusiones de orden estrictamente teológico. Los rasgos fundamentales de esta teoría descendente del gobierno eran en parte helenísticos, en parte romanos y en parte cristianos, sin que pueda dudarse de la consistencia y elasticidad interna de tal amalgama. La ideología gubernamental quedaba fielmente reflejada en la ley y la constitución.

Evidentemente, esta ideología y esta ley se oponían por completo a la materialización de las ideas fundamentales que debían prevalecer, según el Papado, en una sociedad cristiana. La historia del siglo VI prueba de modo irrefutable que el esquema imperial se aplicó con toda meticulosidad, con lo cual el Papado quedó enfrentado a uno de los más graves dilemas que se le hayan presentado jamás. Como romanos y como papas, éstos eran, naturalmente, súbditos del emperador, y según ello, no tenían derecho a poner en tela de juicio la monarquía real-sacerdotal del emperador. El dilema con que se enfrentaban

era el siguiente: si aceptaban el esquema imperial, renegaban de su propia vocación, de su cargo, de su función como sucesores de san Pedro, a quien Jesucristo había atribuido el deber de «construir», es decir, de gobernar la Iglesia. Si, en cambio, intentaban vivir de acuerdo con su vocación, se veían abocados a protestar contra el ejercicio sin trabas de la autoridad monárquica; pero la protesta contra la divina majestad del emperador corría el peligro de incurrir en un crimen de lesa majestad contra su persona. Desde un punto de vista constitucional, las drásticas medidas adoptadas por el gobierno imperial contra quienes negasen el derecho imperial a legislar en toda materia eran perfectamente comprensibles y justificadas. Para el Papado —y por las mismas razones para el gobierno imperial— no había compromiso posible: la soberanía correspondía o bien al papa, o bien al emperador.

Teniendo en cuenta estos antecedentes, resalta la importancia del pontificado de Gregorio I (590-603). Antes de acceder al Papado había sido embajador de la Iglesia romana en la corte imperial. Tenía, por lo tanto, experiencia y conocimiento personales de hasta qué punto se hallaba fuertemente arraigada en Constantinopla la ideología real-sacerdotal, y la única conclusión seria a que llegó fue que sería peligroso e imprudente que la Iglesia romana persistiese en sus protestas y reclamaciones frente al gobierno del emperador. Peligroso por las importantes consecuencias que constitucionalmente ello podía acarrear, e imprudente por la ausencia total de cualquier perspectiva de cambio en la ideología imperial acerca del sistema de gobierno. Esto no equivale a decir que Gregorio I estuviese de acuerdo con ésta, sino muy por el contrario: se hallaba en una posición para él muy lamentable, pero que no podía hacer nada por modificar. Sin embargo, y en ello reside la agudeza y previsión política de Gregorio I, ninguno de estos inconvenientes existiría si los papas implantaban su propia teoría política en aquellas regiones que no alcanzaban el gobierno y la jurisdicción del emperador. De ahí la atención dedicada por el papa Gregorio a Occidente, enviando misiones a la Galia y a Inglaterra. En estas regiones podía aplicar en todos sus detalles la teoría política papal, como efectivamente hizo. Por encima de todo, podía insistir en la primacía de las funciones del Papado sin que le estorbase ninguno de los problemas relativos a su posición constitucional. El realismo de Gregorio I fue el requisito previo indispensable para hacer realidad el gobierno papal en la Edad Media. Con toda razón se le dio el título de «Padre de Europa». La Europa occidental, es decir, latina, apa-

reció a consecuencia de esta actividad papal. El Occidente surgió como conjunto cultural individualizado pero a la vez fuertemente impregnado de rasgos romanos, o sea, latinos. Los rincones más lejanos de Europa adonde acudieron misioneros por orden suya serían más tarde los centros a partir de los que misioneros ingleses y escoceses cristianizarían la Europa nórdica y central.

Sorprendentemente, Gregorio I no contribuyó con elementos nuevos a la teoría papal, aunque con su soberbio dominio del lenguaje supo imprimir estas ideas (incluso entonces muy desgastadas ya) en el receptivo suelo virgen del Occidente. Según él, la Iglesia romana era la representación de todo el «Cuerpo de Cristo, que constituye la Iglesia universal», y este cuerpo estaba formado por naciones y reinos que reconocían por madre a la Iglesia romana y por padre al papa. Los francos de la Galia le merecieron un especial aprecio por su apego a la verdadera ortodoxia. Resulta en extremo significativo el fuerte contraste existente entre su manera de tratar a los reyes occidentales y al emperador de Constantinopla. Mientras se dirigía a los primeros como a «hijos muy queridos», éste era el «Señor emperador». La razón de semejante diferencia estribaba tan sólo en que no quería provocar la ira del emperador. Tampoco usó nunca del peligrosamente significativo concepto de *principatus* en sus relaciones con Oriente, aunque se valió a menudo de este término en sus relaciones con Occidente. Es más, en sus misivas a los reyes occidentales insistía en que el poder terreno estaba al servicio del poder celestial, que le servía de modelo, clara reminiscencia de la influencia del falso Dionisio.[3] Gregorio utilizaba el lenguaje de la autoridad en el gobierno al establecer las sanciones correspondientes a la desatención a los decretos y medidas papales: la excomunión, es decir, la exclusión de la corporación de todos los cristianos, era una medida de tipo penal que, según él, podía emplearse contra reyes y clérigos. Los clérigos debían constituir el órgano transmisor de los decretos papales, ya que así actuarían como «labradores» de la Iglesia de Dios. La función soberana del papa se apoyaba en la comunicación espuria de Constantino a los obispos reunidos en el Concilio de Nicea, que Gregorio I recogió de la traducción de Eusebio por Rufino: «Sois dioses, investidos por el verdadero Dios, y no tenemos derecho a mantener nuestros juicios por encima de los de los dioses.» No insistía menos Gregorio I acerca de la distinción de rangos y órdenes

3. Vid. p. 32.

CON GREGORIO I

jerárquicos dentro de la Iglesia universal, ya que su difícil obra quedaba condicionada a la desigualdad de funciones. Este principio debía adquirir gran importancia en la alta Edad Media. Por último, Gregorio I denominó a la corporación de todos los cristianos «Sociedad de la comunidad cristiana» *(societas reipublicas christianae)*, la cual tenía que ser dirigida por el sucesor de san Pedro a través de funcionarios intermedios idóneos.

Una de las razones de la enorme influencia de Gregorio el Grande sobre la Europa Occidental fue que se conservaron prácticamente todos sus escritos y, lo cual es aún más importante, que su correspondencia oficial contenida en sus Registros y en los archivos se transmitió a las posteriores generaciones papales. El íntimo contacto que en adelante mantuvo el Papado con Occidente dio como resultado una amalgama de elementos germánicos con otros romanos y cristianos, proceso facilitado por las condiciones especialmente favorables que existieron tan pronto como cesó la oleada de las invasiones. En el norte de Italia entre los lombardos, así como en Francia y en España, predominaron unas condiciones de paz y orden que facilitaron considerablemente la difusión de la ideología política del Papado. El divorcio entre Oriente y Occidente se hizo con ello todavía más profundo. Surgió una nueva civilización de carácter viril, recio, optimista, una civilización tan romanolatina como germánica, y que por entonces mostraba escaso aprecio por la profundamente elaborada y madura cultura de Oriente. Mientras el latín se convertía en la *lingua franca* de Occidente, el griego se conservó como idioma oficial y ordinario de Oriente. A través de los numerosos caminos abiertos por las misiones a tierras lejanas organizadas por Gregorio I, el espíritu romano y sobre todo la ley romana pudieron afirmarse sobre las regiones occidentales. A causa de la falta de ilustración de las masas populares, la difusión de las ideas se vio ayudada en especial por la adopción de la liturgia romana. La liturgia ocupó en muchos aspectos el lugar de una exposición literaria. Constituía el medio a través del que a menudo podían presentarse profundas ideas por medio de gestos y acciones rituales, cada uno de los cuales tenía un significado simbólico fácilmente comprensible. Esta liturgia era por completo de inspiración y corte romanos y estimulaba y promovía reflexiones posteriores acerca de las ideas expresadas a través de los símbolos litúrgicos.

Uno de los elementos que más decisivamente contribuyeron a la aceptación de la teoría teocrático-descendente del gobierno fue la Biblia latinizada. Por alguna inescrutable razón, rara vez

se alude a ésta. Resulta indiscutible que la Vulgata desempeñó un papel de primera importancia en la roturación del fértil y todavía virgen suelo de la Europa occidental, preparándolo para recibir las más puras ideas romanas. Tan sólo diremos que la Biblia era un libro familiar para cualquier persona ilustrada, con lo cual queda patente su poderosa influencia. La difusión de la Biblia latina tuvo lugar justo en aquellas regiones de la Europa occidental que eran particularmente receptivas a la influencia romana. Ello es cierto sobre todo con respecto al personal de las cancillerías de los gobernantes, que, sin haber contado con tratados cultos acerca de las formas y los sistemas del gobierno, aplicaron no obstante un sistema de gobierno muy definido en sus cancillerías. En la Biblia se hallaban, como ya dijimos, numerosos temas relacionados con el gobierno público. De hecho, la Biblia latina fue uno de los elementos que mayormente contribuyeron a determinar el proceso de romanización o latinización. Es necesario insistir en que la versión latina de la Biblia contenía no sólo la verdad misma, sino también la verdad en latín. La palabra de Dios estaba escrita y se transmitía en latín. No se necesita mucha imaginación histórica para darse cuenta de hasta qué punto el continuo contacto con un modelo tan fuertemente impregnado de elementos teocráticos y romanolatinos conformó el pensamiento de los hombres a cuyo cargo estaba el gobierno. Podemos ir aún más lejos y afirmar que la Biblia latina no sólo fue el elemento que más contribuyó a inclinar el Occidente hacia Roma, sino que además facilitó, hasta extremos de los que todavía hoy no somos plenamente conscientes, la difusión e influencia de la ideología enraizada en la ley romana.

Estas observaciones proporcionan también una explicación acerca de las profundas diferencias entre Oriente y Occidente. En Oriente faltaban los elementos romanolatinos; el Occidente interpretaba la Biblia sobre todo como documento legal. Es más, en la Europa occidental, donde la Biblia latina tropezó con algún obstáculo físico, geográfico o de otro tipo, su influencia fue aún mayor. Esta parece ser por lo menos la explicación del porqué no hubo indicio alguno de formas de gobierno teocrático-descendente en los países escandinavos y en la Europa del Norte en general hasta mucho más tarde que en el Sur y Occidente. Tampoco hallamos en la Europa nórdica una influencia de la ley romana comparable en intensidad a la experimentada por el Occidente y el Sur. La Biblia latina se conoció en la Europa del Norte mucho más tarde que en región alguna. Este factor explica, al menos en parte, el diferente carácter de estas

regiones europeas. Es más, los restos legales en que se apoya nuestro conocimiento acerca de sus formas de gobierno reflejan más bien una divergencia con respecto a la influencia romanolatina. La mayor y más aprovechable cantidad de restos legales se encuentra precisamente en aquellas regiones que se hallaban sometidas a la doble influencia de la Biblia latina y de la ley romana, y cuanto menos notable fue esta influencia, menor resultó la producción legal, con lo cual tenemos que, por ejemplo, en Escandinavia no existen restos legales anteriores a la alta Edad Media. De ahí que, en los países escandinavos, la teoría ascendente del gobierno gozase de una longevidad que contrasta con el predominio de la tesis teocrático-descendente de la Europa meridional y occidental.

2. Rey por la gracia de Dios

No existe quizá en la Biblia ningún texto tan expresivo como aquel pasaje del Evangelio según san Juan en que Jesucristo se dirige a Pilatos con estas palabras: «No tendrías ningún poder sobre mí si no te hubiera sido dado de lo alto.» Este texto, en su sentido literal —poder dado de lo alto—, enlaza con las ya mencionadas frases de san Pablo: «No existe más poder que el de Dios» y «Lo que soy, lo soy por la gracia de Dios», y constituye el núcleo de la forma de gobierno monárquico-teocrático en la Edad Media. Aunque esta forma de gobierno se había desarrollado hasta entonces sin ninguna influencia tangible del Papado, en su esencia, la concepción monárquica y la del Papado eran idénticas y coincidían en la convicción de que, en una estructura cristocéntrica correctamente concebida, no tenía cabida ninguna teoría que sostuviese que existía un derecho al poder, al gobierno o a cualquier cargo. Conviene recordar una vez más que Gelasio I hablaba ya de una «buena acción» (*beneficium*) de la divinidad sobre la persona del emperador, puesto que ahora, con la forma teocrática de gobierno, nos hallamos exactamente ante la misma concepción, pero gestada sin la intervención del Papado.

En la realidad, el resultado visible del paso de la primitiva concepción ascendente del gobierno a la descendente puede apreciarse, en la medida en que los restos documentales lo atestiguan, entre los lombardos del norte de Italia. A partir de finales del siglo VI, los reyes lombardos empezaron a denominarse a sí mismos «Rey por la gracia de Dios» —«*Rex Dei gratia*»—, y existen también pruebas de que los reyes anglosajones

conocían ya en el siglo VII la teoría de que el poder real derivaba de Dios y de que la dignidad real era un don de Éste. A partir del siglo VIII, esta designación se hizo común entre todos los reyes del Occidente y Mediodía de Europa. El significado de esta denominación parece suficientemente claro. El rey que hasta entonces había sido elegido por el pueblo o por un cuerpo representativo de éste, expresaba clara y terminantemente por medio de esta designación que su dignidad real descansaba en la buena voluntad, el favor, la «gracia» otorgada por Dios. Lo esencial de ello es que, partiendo de esta base, los estrechos lazos que hasta entonces unían al monarca y al pueblo quedaban rotos, puesto que no era ya el pueblo quien le confería el poder y tampoco podía ya, por lo tanto, desposeerle de éste por medios legales, sino que simplemente estaba bajo su tutela.

De la localización de la fuente de todo poder en la divinidad se siguen algunas importantes consecuencias. El título de rey por la gracia de Dios, supone, sin lugar a dudas, que el monarca no tiene un derecho propio a ejercer el gobierno. Nadie tiene derecho a reclamar un beneficio, a solicitar favores. Nos hallamos ante la mera transferencia de la teoría de san Pablo a la esfera del gobierno público. Y así como el mismo rey no tenía derecho alguno a su gobierno, tampoco el pueblo estaba legalmente capacitado para exigir del rey ningún acto de gobierno determinado. Esta forma teocrática de gobierno quedaba también representada en la concesión por parte del rey a sus súbditos, en ejercicio de la real «gracia», de cargos y derechos de que de otro modo no habrían disfrutado. La idea central era que todo poder procedía de Dios a través del rey, quien, a su vez, redistribuía este poder entre sus súbditos. En esencia, éste era el importantísimo principio de concesión según el cual los súbditos recibían cargos, funciones, derechos, etc., por gracia del monarca, como resultado del favor real. Por lo tanto, cuando aún hoy la reina de Inglaterra declara que ha aprobado «graciosamente» tal o cual nombramiento, usa un lenguaje que expresa con toda claridad el concepto de la «gracia» real y que además tiene una notable genealogía cuyo origen se remonta al siglo VII.

El principio de concesión aparece como instrumento operativo en uno de los más antiguos documentos históricos que nos informan sobre los conceptos básicos acerca del gobierno monárquico. Las llamadas *Formulae* de Marculfo constituían un manual de cancillería usado por los reyes francos en el siglo VII y que contenía muchas de las ideas que acabamos de tratar, sobre todo las relativas a la gracia real y a su complementario principio de concesión. Era un producto germánico que, en lo relativo a las formas políticas, manifestaba la influencia cristiana y, por lo mismo, la de la Biblia latina. Este manual mostraba también con suma claridad cómo concebía la cancillería franca la soberanía, la superior condición del rey. Lo esencial consistía en la «voluntad del príncipe», precisamente porque se consideraba el receptor de los favores de Dios. Para todo fin y propósito, el rey era el vicario de Dios sobre la tierra. A su vez, el pueblo era el mero receptor de los favores reales: estaba sometido a la voluntad del rey, y de ahí que fuese «súbdito» en el sentido más literal del término. El rey podía también privar de su real gracia a los súbditos, en cuyo caso éstos caían en desgracia con respecto al rey y no podían esperar más favores de éste. Es importante tener presentes en adelante estas ideas, puesto que, como veremos posteriormente, las órdenes de coronación reales, y en especial el ungimiento, les conferían un carácter acentuadamente litúrgico. Resulta evidente que, partiendo de esta base, no podía ya sostenerse el tradicional derecho de resistencia. El súbdito no tenía derecho a resistirse a las órdenes del rey, por más que las considerase injustas o contrarias a la ley, porque el rey actuaba como vicario de Dios, y aquí, una vez más, se podría recurrir a san Pablo para justificar la ausencia de un derecho legal de resistencia.[4]

El mismo pueblo, tan lejos de gozar de cualquier poder autónomo o propio, se hallaba de hecho y en teoría confiado o encomendado por Dios al gobierno del rey. A causa de esta incapacidad para disponer de sus propios asuntos, no sólo la doctrina situaba al pueblo de un reino al nivel jurídico de un menor de edad, sino que también la práctica y la doctrina reales, como ejemplifican miles de cartas y docenas de colecciones formularias utilizadas por las cancillerías, consideraban al pueblo, muy significativamente, bajo la protección *(Munt)* del rey. Es decir, la *Munt* (en latín *mundium* o *mundeburdium*, en anglosajón *mund-bora*) expresaba la idea de protección de manera explícita. Se trataba del mismo género de protección que un padre procura a su hijo, que no se diferenciaba de la protección que dispensa un guardián a aquello que se le ha encomendado, o bien la protección que en la Inglaterra anglosajona dispensaba el hombre a su esposa.[5] Se suponía del protector que sabía cuándo los intereses de sus protegidos requerían de su acción

4. Romanos, XII, 2.
5. Vid. también el término germánico *Vor/mund*.

y que actuaba en beneficio de ellos. Según las concepciones medievales, el guardián, a través de la misma *Munt*, tenía jurisdicción sobre lo que le estaba encomendado. Ésta era exactamente la idea subyacente a la custodia real, o lo que los anglosajones llamaron *mund-bora*. La protección real entrañaba la jurisdicción sobre el súbdito protegido, (*protectio trahit subjectionem*). Sin embargo, los intereses de lo custodiado, o del pueblo, no siempre coincidían con sus deseos. Lo custodiado, el pueblo, podía muy bien expresar deseos, aspiraciones, anhelos, etc., pero el guardián o el rey, no se veía influido por ellos. Como dijo un consejero de Carlomagno repitiendo tan sólo lo que ya un papa del siglo V, Celestino I, había dicho: «No debe seguirse al pueblo, sino que debe enseñársele.» El gobierno real-teocrático culminó en la idea de dar protección al pueblo, ya que éste, como cualquier objeto de protección, estaba encomendado al cuidado del rey. Una vez más aparece el concepto de soberanía: el rey estaba al margen y por encima del pueblo. Ello quedaba clara y concretamente simbolizado por el mismo trono en que el rey se hallaba sentado en una posición mucho más elevada que quienes le rodeaban.[6]

El concepto de protección (*Munt*) explica también el porqué los reyes lombardos y visigodos empleaban ya en las primitivas leyes de los siglos VII y VIII una terminología que refleja, sin que quede lugar a dudas, las ideas que animaban a los gobiernos reales. El vehículo a través del cual se dispensaba la protección real en la práctica era, efectivamente, la ley. A través de ésta, el rey aseguraba el bienestar y la paz del reino que le había sido encomendado y sentaba las disposiciones destinadas a su ordenado desarrollo. Las leyes se daban a los súbditos o al pueblo, no eran elaboradas por ellos. Resulta por lo tanto comprensible el porqué la ley fuese desde el siglo VIII exclusivamente la ley real, y el porqué ésta desplazó a la hasta entonces dominante ley popular, la ley preponderamente consuetudinaria elaborada por el pueblo. De modo parecido, hasta que la teoría ascendente del poder cedió el paso a la opuesta, prevaleció la idea de que la paz del reino quedaba garantizada por el mismo pueblo —la denominada *Volks-friede*— concepción que, en cuanto se aplicó una forma descendente de gobierno fue sustituida por la idea de que era el rey quien garantizaba la paz (*Königs-*

6. Esta superioridad (soberanía) se había expresado siempre en términos lingüísticos como «Vuestra real Alteza». El término germánico intraducible «*Obrigkeit*», o bien «*Hoheitsgebiet*», y otros similares, como el mismo concepto de Majestad, que expresan la idea de mayor o más alto, son fruto de la misma ideología.

friede). El supremo deber encomendado por Dios al Rey consistía precisamente en la defensa de la paz. Al dispensar al pueblo su protección y defender la paz, sobre todo a través de la ley, el rey actuaba por completo según sus puntos de vista, su capacidad y su discernimiento: él era el único responsable ante Dios de la conservación de la paz de su reino. De ahí que la concepción de la monarquía ganase considerablemente en importancia práctica. En el siglo VIII, el rey se emancipó de hecho de los lazos que habían unido a sus antecesores al pueblo: se destacó visiblemente de éste. Se trataba de una completa subversión de la situación.

El pueblo confiado al gobierno real incluía en los siglos VII y VIII al estamento eclesiástico, y en particular al episcopado. El reino franco del siglo VIII constituye un buen ejemplo de gobierno monárquico real. El rey era quien convocaba los sínodos eclesiásticos, los presidía y sancionaba los decretos de los consejos. Éstos estaban compuestos por eclesiásticos y laicos (aristócratas). Aunque no existe la más mínima prueba de que los gobernantes francos estuviesen en modo alguno familiarizados con la concepción real-sacerdotal bizantina, no deja de tener interés el comprobar que la evolución política de Occidente tendía hacia el mismo tipo de gobierno observado en Oriente. Sin embargo, en Occidente la teorización y la especulación no tenían cabida, sino tan sólo la práctica.

3. Fusión de las ideas romanas y francas

Hasta mediados del siglo VIII no había existido ninguna relación estrecha entre los francos y el Papado. El viaje del papa Esteban II entre los años 753 y 754 al reino franco estaba destinado a ejercer una decisiva influencia no sólo sobre la historia europea, sino también sobre el desarrollo de las concepciones políticas. Poco antes de emprender este viaje, el dirigente franco Pipino había trabado un estrecho contacto con el Papado, cuyos resultados ni él mismo podía prever. Con la finalidad de contar con algún apoyo a su golpe de estado contra el rey Childerico III, preguntó al papa Zacarías si debía darse el título de rey a quien de hecho tenía el poder o a quien, aun gozando de este título, carecía de poder alguno. La respuesta del papa fue favorable a Pipino, añadiendo como medida pertinente que él, en virtud de su autoridad apostólica, ordenaba a Pipino que fuese rey. Aunque esta manifestación de la ideología papal se demostraría extremadamente útil en una posterior

generación de papas, la respuesta tuvo, sin embargo, poca influencia sobre los hechos inmediatos. La finalidad del viaje de Esteban II consistía en aprovechar la genuina veneración franca por san Pedro y su cargo para emancipar al Papado como institución del marco de la constitución imperial y escapar con ello a las consecuencias que traían consigo los gobiernos real-sacerdotales imperiales. El pretexto para invocar la ayuda de Pipino se basó en la pretendida amenaza de los lombardos sobre Roma. El medio concreto para conseguir esta finalidad fue la espuria Donación de Constantino.

Las etapas de la emancipación del Papado, de la estructura del Imperio carecen de importancia para el propósito de nuestro estudio, por lo que bastará con decir que el proceso culminó con el establecimiento del denominado estado papal, entidad separada del cuerpo del Imperio y gobernada tan sólo por el papa. Su existencia se prolongó hasta 1870, y en la actualidad se reduce a la Ciudad del Vaticano. Pipino y su hijo Carlomagno prometieron garantizar la seguridad de este estado que, para emplear una terminología moderna, estaba reconocido legal y públicamente aunque no por Bizancio. Los actos y las cartas de Esteban II constituían un fiel reflejo de la ideología política del Papado.

El mismo documento a que hemos aludido merece cierta atención. En virtud de los principios generales que encarnaba, la Donación de Constantino, aunque en principio estaba destinada a Constantinopla, podía igualmente aplicarse al Occidente. Es opinión generalizada que se trata de un producto de la misma Iglesia romana, en concreto de la cancillería papal, y data como máximo de los primeros años de la década de los cincuenta del siglo VIII, sin lugar a dudas anterior a la visita del papa a los francos. Es evidente la enorme influencia que tuvo sobre la Europa medieval en general y sobre el Papado en concreto. El contenido de esta invención está en relación con la ya mencionada *Legenda Sancti Silvestri*, de fines del siglo V, escrita en el mismo período en que se produjeron las primeras divergencias serias entre las concepciones políticas del Papado y del Imperio. Un punto básico y defendido a ultranza por el gobierno de Constantinopla consistía en que esta ciudad, la nueva Roma, era la capital del Imperio y que todas las demás ciudades de éste, incluida la antigua Roma, le estaban subordinadas. Debemos recordar que esta concepción se basaba en los decretos de Calcedonia.[7] Si se aceptaba esta subordinación, surgía

7. Vid. más arriba, p. 34.

la pregunta de cómo había llegado a ser Constantinopla en realidad capital del Imperio y, por lo mismo, cómo se había degradado Roma. Resultaba incuestionable que Constantino había construido la nueva ciudad y transferido a ella, su ciudad, Constantinopla, el gobierno de Roma. Lo que el autor de la *Legenda* trataba de insinuar y lo que el autor de la Donación decía explícitamente era que el traslado del gobierno imperial desde Roma a Constantinopla había tenido lugar con el acuerdo y aprobación del papa Silvestre. Un hecho histórico se interpretaba en términos puramente ideológicos.

La *Legenda* informaba a sus lectores de que Constantino había concedido a la Iglesia romana el privilegio de ser la cabeza del estamento eclesiástico de todo el mundo romano. Contenía también una larga descripción de la pretendida conversión de Constantino al Cristianismo, y el autor contaba con todo lujo de detalles, a veces carentes de interés, cómo Constantino, en señal de contricción por todas sus anteriores malas acciones, se postró ante el papa despojándose de todos sus emblemas imperiales, incluida la corona imperial. Su contricción le hizo llorar amargamente, con lo que mojó su manto de púrpura, que quedó abandonado en el suelo. Este cuadro realista, de trazos sentimentales y románticos, no podía disimular, sin embargo, el pensamiento que lo sostenía. Nadie había dudado jamás de que Constantino era todavía emperador con posterioridad al traslado a Constantinopla, y cuando la *Legenda* describía con todo lujo de detalles cómo se había despojado de sus insignias imperiales, y en particular de la corona, ante el papa, surgía naturalmente la pregunta de quién le había reinvestido con sus insignias imperiales y quién le había vuelto a colocar sobre las sienes la corona imperial. La *Legenda* dejaba esta pregunta sin respuesta, respuesta que brindaba el autor de la Donación de Constantino.

Según la Donación, Constantino, deseando otorgar a la Iglesia romana el poder, la dignidad, la gloria, la fuerza y los honores imperiales, traspasó al papa todas sus insignias y símbolos imperiales —la lanza, el cetro, el orbe, los estandartes imperiales, el manto de púrpura, el palio imperial, la túnica de púrpura, etc.—[8] que pasaron a ser propiedad del papa. Es más, en señal de humildad, Constantino desempeñó la función de «strator», es decir, guió un trecho el caballo del papa. Más aún, el papa recibió el palacio imperial como residencia, así como

8. «A imitación de nuestro propio poder», declaró también Constantino, que los caballos del papa debían ser de color blanco así como las vestiduras no litúrgicas de los pontífices.

toda la ciudad de Roma, todas las provincias de Italia y el Occidente. Finalmente, Constantino quiso colocar la corona imperial sobre la cabeza del papa, pero éste —y ello resulta muy significativo— rehusó llevar la diadema imperial. Constantino decretó, no obstante, que el papa podía usar las insignias imperiales. En este documento se designa al papa como vicario de Cristo, denominación desconocida en aquella época. Entre los derechos constitucionales conferidos al papa figuraba el derecho a nombrar cónsules y patricios.

Esta «carta constitucional» de Constantino no dejaba nada en el aire, pues era realmente omnicomprensiva. El papa se convertía por ella en una fiel copia del rey-sacerdote oriental: pasaba a ser un emperador papal. Aunque esta idea adquirió una importancia crucial posteriormente, en la Europa medieval, en su época tuvo escaso impacto. Lo que revestía capital importancia para el autor de la Donación era explicar cómo y por qué había pasado Constantinopla a ser la capital del imperio. Aunque el papa rehusó ponerse la corona, ésta era, según la Donación, de su propiedad. La intención del autor consistía en dejar bien sentada la idea de que nadie había dudado de que Constantino llevaba todavía corona tras su traslado a Constantinopla, con el acuerdo y la aquiescencia del papa. Si el papa hubiese querido, habría podido llevarla él: la corona le pertenecía, pero dejó que la usase el emperador. El paso siguiente en esta argumentación era que, como consecuencia de la negativa del papa a llevar la corona imperial —símbolo supremo de gobierno—, ésta se trasladó a Constantinopla, que se vio elevada con ello al *status* de capital desde el momento en que el gobierno imperial y el símbolo de este gobierno se encontraban allí. La afirmación que inmediatamente se desprendía de todo esto era que la corona figuró sobre la cabeza de Constantino y de sus sucesores por la benevolencia del papa, quien, si así lo hubiese deseado, habría podido llevarla de nuevo a Roma. La corona debía hallarse a la disposición del papa. El verdadero estado de cosas, de acuerdo con la Donación, era precisamente el opuesto al que Bizancio sostenía.

La doctrina política contenida en este documento se refería a la función, el propósito y la finalidad del gobierno en un mundo cristiano romano. Ésta era en última instancia la verdadera intención del autor de la Donación. Para exponer su doctrina política papal, tenía que recurrir a los hechos históricos, pero los utilizó de tal manera que sirvieron para apoyar las concepciones políticas cristiano-papales. Sin duda, en la actualidad, resulta algo difícil situarse mentalmente en el siglo VIII,

cuando, en primer lugar, el Papado contaba con una experiencia práctica del funcionamiento de la estructura real-sacerdotal bizantina que le impedía hacer el más mínimo uso de sus derechos de primacía, y en segundo lugar las ideas se expresaban por lo general con mayor facilidad ejemplificándolas en términos alegóricos. Debe tenerse presente que los emperadores de Constantinopla habían insistido siempre en dejar bien patente su cristianismo, si bien, desde el punto de vista del Papado, este cristianismo violaba, no obstante, el más vital de sus puntos vitales, a saber: la función del Papado como órgano de gobierno de todos los cristianos instituido por la divinidad. Tan sólo unos años antes, el emperador había publicado una legislación prohibiendo la veneración de imágenes, insistiendo sobre sus derechos a legislar en tal materia por cuanto era, a la vez, sacerdote y rey. Punto acerca del cual el Papado no podía estar de acuerdo, puesto que afirmaba, por su parte, que el gobierno de todos los cristianos le pertenecía por derecho. Los papas afirmaban su superioridad (soberanía) en el mundo cristiano, soberanía simbolizada por la corona. Por ello, el autor de la Donación presentó a Constantino entregando su corona imperial al papa. Sin embargo, aunque los emperadores de Oriente habían recalcado el carácter romano de su gobierno a lo largo de un milenio, los papas argüían que un emperador romano debía someterse a la Iglesia romana. Si no lo hacía así, dejaba de ser un emperador romano y pasaba a ser tan sólo un emperador, o un rey, griego. Éste fue precisamente el título que poco después se dio al emperador de Constantinopla. Que pudiese ostentar en Constantinopla la corona imperial era un favor concedido por el papa —y un favor puede ser retirado—. Como sucede con todos los favores, nadie tenía derecho a reclamarlo. Todo ello no era sino la aplicación de las teorías políticas de san Pablo y de Gelasio, revestidas del simbolismo propio del siglo VIII.

En resumen, éste fue el instrumento que permitió a Esteban II intentar, confiado, un acercamiento a los francos. Casualmente, la «copia» más temprana conocida de la Donación data del siglo VIII y se conserva todavía en la Biblioteca Nacional de París, adonde fue trasladada desde el monasterio de Saint-Denis, en el que Esteban II permaneció por algún tiempo con ocasión de su memorable viaje. Mayor importancia tiene el hecho de que muchos de sus actos y afirmaciones eran fieles trasuntos de este documento. Todo el asentamiento territorial de la Iglesia puede explicarse razonablemente sin recurrir más que a las donaciones de Constantino. Los territorios reclama-

dos por el papa eran propiedad de san Pedro, puesto que le habían sido donados por Constantino, y los impíos lombardos, según contó el papa a Pipino, se los habían arrebatado. En este punto entran en juego las funciones de Pipino en cuanto rey cristiano y su indudable y genuina veneración por san Pedro. Como rey cristiano, tenía el deber de proteger a quienes no podían protegerse por sí mismos, situación en que se hallaban iglesias, monasterios, etc. El argumento esencial al respecto aducido por el papa se basaba en la antigua teoría papal de que la Iglesia romana era la madre de todas las demás iglesias, incluidas las del reino franco. La situación, descrita por el papa a Pipino con todo realismo, era tal que, si no se obligaba a los lombardos a restituir el territorio que pertenecía a san Pedro y se les permitía seguir depredando a placer, la iglesia de san Pedro, y por tanto la madre de las iglesias de Pipino, se desmoronaría. En esencia, lo que el papa solicitaba del rey era la ampliación de los deberes reales de protección desde los dominios francos hasta la Iglesia romana, y precisamente porque Pipino compartía la concepción cristiana de reino esta petición hallaría en el ánimo del rey un terreno bien abonado.

Sin duda para asegurarse de su éxito, el papa puso en práctica otra de las teorías políticas del Papado, explícitamente contenida en la Donación de Constantino, a saber: el nombramiento de Pipino como patricio de los romanos. En este concepto se insinuaba ya la posterior doctrina papal del gobernante secular como órgano auxiliar del Papado. La significación de este nombramiento residía en que se añadía un deber de protección impuesto por el papa al reinado de Pipino. Hasta entonces, el reinado de Pipino suponía tan sólo el tipo de protección autónoma denominada «*Munt*»,[9] pero, al convertirse en patricio, la sustancia de esta protección cambiaba. Debía traducirse en algo activo en cuanto el papa le impulsase a actuar. El primer tipo de protección era autónomo; el del patriciado se equiparaba al inherente a un cargo cuya misma razón de existir fuese precisamente la protección.[10] El ocupante de este cargo era denominado

9. Vid. también más arriba p. 55.

10. Una burda comparación entre estos dos tipos de protección puede establecerse entre quien tiene a su cargo a un niño o a una persona enajenada y la policía. Al primero se le busca por su protección, pero decide cuáles son los intereses de quien le está confiado, y en consecuencia puede negarse a veces a ejecutar los deseos de aquél, si no los considera razonables o contrarios a sus propios intereses. La policía actúa cuando se la llama en contra de criminales, etc., mas no tiene derecho a interferirse en los asuntos o intereses de quien la reclama, aunque se solicite su ayuda, puesto que ésta es su *raison d'être*.

en los textos *ad-vocatus*, es decir, que se acudía a él en petición de ayuda. Al nombrar a Pipino patricio, el papa creó un principio vital de gobierno, cuyo título nominal halló en la falsa Donación. Desde el punto de vista papal, este nombramiento representó la primera brecha abierta en el recinto fortificado del poder real del monarca. El hecho de que el mismo Pipino, no siendo del todo consciente de las verdaderas implicaciones de este título, no lo usase nunca, carece de importancia. Su hijo Carlomagno lo utilizó desde el primer día que le sucedió en el trono, señal evidente de los avances que la tenaz política papal había conseguido en este intervalo. Pipino actuó, sin embargo, como verdadero protector al someter a los lombardos y ceder el territorio conquistado a san Pedro, es decir, al «devolver» este territorio, el del futuro estado papal, a su poseedor de derecho.

Con ocasión del encuentro del papa y Pipino en el año 754, el rey fue ungido por el sucesor de san Pedro. No nos corresponde ahora examinar la historia de los ungimientos reales anteriores a éste pero, diremos que por esta época era costumbre entre los visigodos españoles, los francos y los anglosajones, y que el modelo procedía del Antiguo Testamento. Lo esencial de la ceremonia estribaba en que se consideraba que a través de ésta se establecían íntimos lazos entre el rey y Dios. Era el acto visible por el que se confería al rey la gracia divina.[11] Debe tenerse en cuenta que el ungimiento era hasta entonces algo desconocido en Roma. El proceso se nos aparece como un plan bien determinado puesto en práctica por el Papado, sin olvidar en ningún momento el dejar bien patente que el papa actuaba como intermediario entre Dios y el rey. Era, pues, el mismo Dios quien a través del sucesor de san Pedro había ungido a Pipino con un propósito bien determinado, a saber: el de hacer de él un protector especial de la Iglesia romana.[12] El papa repite este concepto en numerosas comunicaciones dirigidas a Pipino. El papa se valía de un argumento teleológico por el que sentía especial predilección. El rey, decía, recibía a través del ungimiento un carácter distintivo y quedaba así consagrado al servicio del Papado. La idea era que al reinado de Pipino se sobreponían los deberes inherentes a su nuevo cargo como patricio de los romanos, deberes institucionalizados a través del ungimiento. En numerosas declaraciones, el papa dejó muy claro

11. Vid. más adelante pp. 69-83.

12. El hecho de que ya san Bonifacio hubiese ungido a Pipino en 752 no aparece mencionado en toda la declaración papal, como si tal ungimiento jamás hubiese tenido lugar.

cuáles eran las funciones de Pipino al declarar que a través del unguimiento se había convertido en el brazo derecho de la Iglesia romana, en la fuerza que miraría por que se hiciese justicia a san Pedro. Es más, éste era también el tema de la urgente e insistente carta que el «mismo» san Pedro escribiera a Pipino. Por la acción papal del unguimiento, Pipino quedaba consagrado rey según numerosas declaraciones papales. Una vez más, los hechos concretos debían ajustarse a un programa.

Aunque Pipino actuaba a petición del papa, no existe medio alguno para determinar hasta qué punto aceptaba él personalmente las implicaciones de la visión teórica papal. Lo que indiscutiblemente tiene un valor es el hecho de que la memoria del Papado se mantenía siempre despierta en sus propios «almacenes» ideológicos, o sea, en sus archivos y registros. Indudable valor posee también la dinámica iniciativa mantenida por el Papado en sus intentos por hacer realidad la letra de su programa. No menos importante fue a la vez la superioridad intelectual y la experiencia del Papado, y precisamente el que tal superioridad y dicha experiencia se diesen en materia de gobierno. No hay más que aludir al profundamente caracterizado y omnicomprensivo medio legal romano en que había surgido y se había desarrollado el Papado para comprender la maestría y la técnica con que contaba en su intento de dominar la situación. No debemos olvidar tampoco cuál era la diferencia básica entre Oriente y Occidente al tratar de esta iniciativa ideológica del Papado. La profunda veneración que sentían por san Pedro y sus sucesores los pueblos occidentales constituía un rasgo ausente por completo del mundo bizantino. Roma contaba tan sólo para Bizancio como cuna del Imperio, y tan sólo por esta razón se le prestaba una cierta atención. Para Occidente, Roma era el lugar en que se decía que había muerto san Pedro y en que vivía su sucesor, el lugar en que se situaba la representación de toda la Iglesia cristiana, fundada por dos apóstoles, y por todas estas razones resultaba objeto de una especial reverencia. Lo que para Bizancio, la nueva Roma, constituía un simple hecho histórico, era cuestión eclesiástica o religiosa para la Antigua Roma y todo Occidente. Si a estos factores añadimos la influencia de la Biblia latina, de inspiración romana, y la consiguiente interpretación legalista del texto bíblico, comprenderemos sin esfuerzo por qué el pensamiento político del Occidente era de carácter tan acentuadamente eclesiástico. Ahora bien, justo porque era así no podía surgir sino como producto a imagen y semejanza de la Iglesia romana, es decir, del Papado.

4. El concepto de Europa

A finales del siglo VIII, como resultado de estas influencias, el Papado procedió a la aplicación práctica de sus principios políticos. Esta aplicación se hallaba condicionada por los satisfactorios contactos entre el Papado y los francos a mediados del siglo VIII, y puede considerarse como una acción por la que el Papado deseaba desligarse definitiva e irreversiblemente de Bizancio. Desde el punto de vista del Papado, la coronación del hijo de Pipino, Carlomagno, en la Navidad del año 800 era consecuencia lógica de la teoría del patriciado. En efecto, hemos visto que, como patricio, Pipino pasaba a ocupar un cargo, que el papa sobreponía a su dignidad de rey. Al coronar a Carlomagno, el papa transformó el cargo de patricio en la dignidad de emperador de los romanos. El título en que se apoyaba para disponer de la corona imperial era simplemente la Donación de Constantino, en la que el papa permitía al emperador bizantino el uso de la corona, que en realidad pertenecía al papa. Lo que el papa León III hizo fue retransferir la corona imperial de Bizancio a Roma, acción con que completaba la política tan claramente iniciada por su predecesor, Esteban II. La coronación debía ser el acto final y solemne por el que Roma había de convertirse de nuevo en el centro del Imperio romano. No podía haber dos emperadores romanos y ser ambos a la vez «Señor del mundo». Por lo que respecta al Papado, el emperador de Oriente había perdido, por las razones expuestas, el derecho a autodenominarse emperador de los romanos y había descendido al nivel de un simple rey o emperador griego. Según el Papado, sólo podía ser emperador de los romanos un romano, o sea, un seguidor de la Iglesia romana. En otras palabras, ello equivale a decir que el gobierno del mundo cristiano debía ser dirigido e inspirado por Roma, lo que implica el reconocimiento de la primacía de la Iglesia romana y del mismo Papado, punto que precisamente Bizancio se empeñaba en negar.

La razón inmediata que impulsó al Papado a actuar fue la manifestación de una verdadera ideología real-sacerdotal en el mismo reino de Carlomagno. En contraste con el gobierno de Bizancio, el tipo de reinado que ejercía no se basaba en ninguna gran especulación teológica, sino en la simple consideración de que él, como recipiente de la gracia divina (rasgo que dejaba suficientemente claro en su título de «Rey por la gracia

de Dios») había sido encargado por Dios de guiar y conducir el reino que se le había encomendado. Uno de los rasgos más interesantes en el desarrollo del pensamiento político europeo es que dos gobiernos tan distintos por su origen como el bizantino y el franco llegasen a formas idénticas de gobierno. Había incluso claros indicios de que el Papado podía verse enfrentado con las mismas fuerzas que había deseado destruir. Con ocasión de su visita a Carlomagno en Ratisbona (799), el papa León III tuvo conocimiento del proyecto del rey de erigir una «segunda Roma» en su residencia de Aquisgrán, donde se alzaban el «palacio sagrado» de Carlomagno y un edificio llamado el Laterano para albergar al pontífice. Se necesitaba realmente muy poca imaginación para ver en el proyecto del arquitecto un fiel recuerdo de Bizancio, donde el patriarca de Constantinopla era el capellán doméstico del emperador. Nada resulta más convincente y peligroso que la materialización de las ideas bajo una forma visible y en una construcción concreta. Otro estímulo adicional para que el papa se decidiese a tomar la iniciativa fue la vacante que a la sazón se produjo en Constantinopla, puesto que ocupaba el trono una mujer, Irene.

Todo ello no quiere en absoluto decir que Carlomagno se hallase desprevenido. En diciembre del año 800 se hallaba en Roma, adonde había sido llamado para proteger al papa de sus contrarios. Se discutió su elevación a la categoría imperial y apenas puede dudarse de que la aceptó con gusto. El punto en que se produjeron sus diferencias fue el de qué tipo de imperio sería el suyo. Ser un mero y simple emperador constituía tan sólo una cuestión nominal: al fin y al cabo, los reyes anglosajones gustaban de titularse emperadores, y no eran los únicos. Un emperador no era más que alguien que dictaba órdenes, y no se diferenciaba de un rey en ningún aspecto material. Podía decirse que un emperador era un rey con mayor autoridad aparente. La imposición solemne de una corona[13] por León III en el día de Navidad no equivalía a la creación de un simple emperador, sino a la creación de un «emperador de los romanos». Era ésta una designación técnica que, de acuerdo con el antiguo derecho imperial romano, significaba tan sólo una cosa: supremo gobernante del orbe. Sin embargo, no había sido este extremo el objeto de discusión entre Carlomagno y el papa León III. Éste había convertido al franco en «emperador de los romanos», como quedó claro por las aclamaciones de los allí reunidos, y éste fue el título dado al recién coronado emperador. Según todos los relatos, Carlomagno tenía objeciones que hacer a este tipo de imperio. No había pretendido ni estaba dispuesto a aceptar el gobierno universal, tal como lo suponía la categoría de emperador romano. Su intención política consistía en ser en Occidente lo que el emperador de Bizancio era en Oriente. Lo que él quería alcanzar era una paridad de posición, una especie de coexistencia con Oriente. Si aceptaba la función que el papa quería asignarle, el emperador de Oriente dejaba de existir como «emperador de los romanos» y tan sólo él pasaba a desempeñar este papel que jamás había intentado asumir. El plan papal quedaba frustrado, puesto que Carlomagno no aceptaba el papel previsto por el papa para él. Pero ello no constituía más que un tropiezo transitorio en el proceso de afirmación de los principios políticos papales, como nos demostró la historia subsiguiente.

13. ¿Qué clase de corona colocó sobre la cabeza de Carlomagno? ¿De dónde procedía ésta? No existían en Roma coronas imperiales. Hasta ahora no se ha investigado al respecto.

La idea política que abrigaba Carlomagno era la ambición de convertirse en «Rector de Europa», cobrando aquí el concepto de Europa un sentido operativo. Para él, Europa se circunscribía a la Cristiandad latina, a cuya extensión había contribuido. Abarcando desde los Pirineos hasta el Elba, esta entidad, el «reino de Europa», era gobernada por él como monarca designado por la divinidad. En este esquema, el deber del papa consistía en orar por el triunfo del rey. Carlomagno era simplemente un rey franco que no alcanzaba a comprender la omnicomprensiva y para él abstrusa ideología imperial romana. Individuo realista, gobernaba su reino con autonomía, aunque en su reinado desempeñaba un importante papel el elemento cristiano romano. Europa y la Iglesia eran para él algo idéntico: la corporación de todos los cristianos latinos. Por esta razón, Alcuino, su principal consejero en tales materias, manifestó que la Europa cristiana era la materialización práctica de la Ciudad de Dios de san Agustín. De ahí que él apareciese como el representante de Dios sobre la tierra, como el vicario de Cristo, cuyas decisiones eran divinas —todo ello de acuerdo con su punto de vista teocrático-descendente—. Su gobierno sobre Europa resultaba en muchos aspectos una demostración clásica de la actuación de un monarca teocrático: legislaba acerca de todo género de asuntos litúrgicos, religiosos, sacramentales y monásticos; nombraba a obispos y clérigos; convocaba consejos eclesiásticos que no eran más que meros órganos consultivos, puesto que sus decretos, para tener fuerza de ley, debían con-

tar con la aprobación del monarca, etc. En la práctica, existía muy poca diferencia entre este gobierno y el de Bizancio, excepto en un punto, a saber: que aceptaba el magisterio de Roma acerca de la fe cristiana, por cuanto reconocía que la explicación de la fe pertenecía a la indiscutible competencia del papa. Tarea del rey era decidir que elementos de esta fe de factura romana debían adquirir fuerza de ley y, por tanto, pasar a ser elementos del gobierno. Esta importante diferencia resultaría de crucial importancia para posteriores generaciones reales e imperiales. Durante el reinado de Carlomagno, esta pequeña pero decisiva diferencia no podía sin duda ser apreciada en toda su complejidad, por cuanto el reconocimiento de la primacía del magisterio de la Iglesia romana resultaba imprescindible para el desarrollo de la primacía jurisdiccional del papa, es decir, el derecho a exigir la acción por medio de la ley. Bizancio eludió esta dificultad no reconociendo la primacía del magisterio de la Iglesia romana, y los monarcas posteriores a la Edad Media la evitaron rompiendo todos con la Iglesia de Roma.

El nombramiento del rey de los francos como emperador de los romanos tendría, no obstante, lejanas repercusiones en un frente más amplio, y no tanto en su propia época como en los siglos subsiguientes. Desde su punto de vista, los bizantinos jamás podrían comprender cómo podía existir un emperador que no fuese emperador de los romanos. Por más que Carlomagno intentó persuadirlos de que él era simplemente un emperador que gobernaba la Cristiandad latina, sus explicaciones jamás llegaron a convencerlos. Y lo que es más importante, con la afirmación del Imperio occidental como unidad por completo latinocristiana, el abismo abierto entre Oriente y Occidente se ensanchó de manera considerable. El concepto de Europa implicaba —y ello fue claramente advertido por los bizantinos— que los «griegos», es decir, el Imperio de Oriente, no pertenecía a Europa. Considerado con respecto a la historia de la civilización, el período a caballo entre los siglos VII y IX fue de capital importancia. Europa se perfilaba como materialización de la cultura latinorromana considerada casi exclusivamente en términos religiosos. El imperio gobernado desde Constantinopla se consideraba ajeno a Europa. Lo que en el siglo V se había iniciado como mera disputa eclesiástica y llevado al primer cisma, se agudizó e intensificó por esta época en un plano territorial entre Europa y el mundo exterior. Se consideraba el continente dividido entre unos territorios latinos y otros griegos, de

los que tan sólo los primeros eran Europa. A partir de ahí, los principios políticos occidentales tuvieron que adaptarse a la influencia por entonces irresistible de Roma, mientras que el Oriente seguía siendo griego y, visto desde Europa, se hallaba en franco declive. Esta influencia romana se traduce de forma concreta en las décadas que siguieron al reinado de Carlomagno. Sus sucesores emprendieron precisamente el camino que él se había negado a iniciar: aceptaron lo que él no había aceptado, el concepto papal de emperador de Occidente como único y legítimo emperador de los romanos. Se planteó entonces una pregunta de crucial importancia: ¿cuál de los dos emperadores, el del Oriente o el del Occidente, era el verdadero emperador de los romanos? Pregunta que quedaría sin respuesta hasta la conquista de Constantinopla por los cruzados en 1204.

Los reyes francos, incluidos los merovingios, habían contribuido ya poderosa aunque inconscientemente al proceso por el que un pensamiento político de inspiración romana alcanzaría su definitiva y resonante victoria, y por ello mismo habían ayudado al elemento clerical de la Iglesia a imponer su papel dominante. Éste es el significado de su práctica del ungimiento de los reyes, tomado del Antiguo Testamento, cuyas enseñanzas eran la fuerza de los consejeros reales francos. Consideraban que, en el Antiguo Testamento, el profeta, en virtud de su reconocimiento de la voluntad divina, designaba al rey de los judíos derramando óleo santo sobre él. Consideraban también que la gracia divina estaba visiblemente contenida en el recipiente del aceite. De acuerdo con el Antiguo Testamento, consideraban al rey como «ungido del Señor» (el *Christus Domini*), y también por referencia al Antiguo Testamento se calificó a Carlomagno de nuevo David, rey que, por así decirlo, había surgido del Antiguo Testamento. La pretensión del Rey de ser «Rey por la gracia de Dios» se vería en adelante poderosamente reforzada por el ceremonial litúrgico del ungimiento. La diferenciación interna del rey tenía un paralelo en los efectos internos que, según se creía, había producido el óleo santo: todo el ser del rey quedaba transformado por el influjo de la gracia divina, y de ahí que se estableciese un poderoso lazo entre su persona y Dios. Por ello «el corazón del rey estaba en las manos de Dios», lo cual, traducido al terreno del gobierno público, entrañaba una protección muy especial para el rey: «No toquéis a mi ungido», se lee en la Biblia (Salmo CV, 15). La inaccesibilidad del rey frente a sus súbditos estaba, pues, sancionada por la Biblia. Los súbditos que pusiesen sus manos

sobre el rey cometían un crimen semejante al sacrilegio. El ungimiento constituía un medio perfecto para poner de relieve la esencia del reinado teocrático. El trono y el ungimiento eran los medios visibles para demostrar hasta qué punto el rey se situaba aparte y por encima de la comunidad que Dios le había encomendado.

Condicionado por factores externos, el Oriente no podía ignorar lo sucedido en la Navidad del año 800, aunque el propósito de los bizantinos de reconquistar Italia fue un elemento destacado de su política a lo largo de la segunda mitad del siglo XII, y en Occidente el Papado pudo muy bien considerar, en la primera década del siglo IX, que simplemente había cambiado un rey-sacerdote por otro. La resistencia efectiva de Carlomagno supuso un freno temporal para el avance papal. La iniciativa dinámica fue la característica distintiva de la política papal en su intento de llevar a la práctica sus ideas políticas. Éste fue precisamente el éxito del Papado en el siglo IX, que preparó el camino para el posterior desarrollo de esta política. El siglo V fue para el Papado lo que el siglo IX para Europa.

Uno de los logros superiores del reinado de Carlomagno fue el surgimiento de la conciencia de que era necesario dar a los clérigos una educación adecuada. El llamado «renacimiento carolingio» resultó en gran parte potenciado por el mismo Carlomagno, y las disposiciones que en materia de educación dictó su gobierno produjeron evidentes buenos resultados. Sin embargo, la educación benefició exclusivamente al estamento eclesiástico, y sobre todo al episcopado, y ni se intentó, ni tan sólo se pensó, en extender a los laicos sus beneficios. Éste es un hecho importante en el contexto que nos ocupa, puesto que la clerecía culta sería el soporte de los movimientos intelectuales que caracterizaron el siglo IX. En parte debido al espíritu crítico despertado por un más elevado nivel cultural y en parte como resultado del terreno abonado por el «renacimiento» —los resucitados trabajos latinos y patrísticos—, el todavía yermo suelo occidental se impregnó aún más de elementos latinorromanos. La generación siguiente, que se había beneficiado directamente de los esfuerzos educacionales de Carlomagno, desarrollaría temas, tesis y teorías políticas referidas a una sociedad cristiana que se hallaban en evidente contraste con los sistemas de gobierno que podían experimentarse en la práctica. Las grandes leyendas gestadas a mediados de siglo, así como las reformas litúrgicas referidas a la coronación real, por mencionar tan

sólo dos tópicos, fueron obra de destacados miembros de la primera generación del «renacimiento», tan protegida por Carlomagno, el rey «por la gracia de Dios». Merced a la posterior confluencia de los esfuerzos del Papado y del episcopado franco se forjó el carácter manifiestamente eclesiástico del pensamiento político medieval. Pasemos a dar una visión de conjunto de su desarrollo en el siglo IX.

Capítulo III

EL DESARROLLO POSCAROLINGIO

1. «Clericalización» del pensamiento político

Posiblemente el Papado no había desplegado jamás tan a fondo su iniciativa con anterioridad al siglo IX. Recordemos una vez más que la intención del papa León III al coronar a Carlomagno no se había visto todavía realizada, puesto que el rey franco se mostró impermeable a la ideología romanopapal. Además, la misma coronación careció de todo carácter litúrgico o eclesiástico. Aunque tuvo lugar en una iglesia (la basílica de san Pedro), no se ungió al rey emperador y no se pronunciaron plegarias ni tuvo lugar ningún otro tipo de acción que situase la ceremonia en un plano estrictamente litúrgico. La coronación no fue más que una ceremonia escenificada en el recinto de una iglesia. Nadie captó las deficiencias que ello suponía mejor que el inmediato sucesor de León III. Para llegar a la realización de la idea papal de crear un «emperador de los romanos», Esteban IV (816-817) viajó de nuevo al reino de los francos, donde reinaba Luis I, hijo de Carlomagno, nombrado ya por su padre coemperador a imitación de la costumbre bizantina. El encuentro entre Esteban IV y Luis I tuvo lugar en el año 816 en Reims, y fue memorable por dos razones. Primero, porque en esta ocasión el papa presentó la corona que, según decía, había llevado Constantino, con la cual coronó efectivamente a Luis I. Nada podía resultar más significativo ni más persuasivo que este ofrecimiento de la corona de Constantino, cuya falta en el año 800 aparecía sin duda como un fallo que debía remediarse. En segundo lugar, el papa ungió a Luis I de modo que en esta ocasión la imposición de la corona y el ungimiento se combinaron en un único acto litúrgico. Ambas ceremonias pasarían a ser los elementos esenciales de toda coronación posterior. El ungimiento era de origen franco (o posiblemente anglosajón o visigótico), mientras que la idea de coronación era bizantina.

La coronación del año 816 presentaba, bajo la forma de símbolos fácilmente comprensibles, rasgos políticos básicos. Al simbolismo del ungimiento se le atribuía la significación de que al descender la gracia de Cristo sobre el rey, éste pasaba a ser «imagen» o «figura» de Cristo. De hecho, no había diferencia esencial entre el ungimiento de un obispo y el de un rey, excepto en el detalle de que el ungimiento real o imperial no imprimía lo que llamamos carácter indeleble, no se le imponían las manos y el rey, o el emperador, no quedaba encargado del «cuidado de las almas». El lugar litúrgicamente correcto para el ungimiento era, en ambos casos, el vértice de la cabeza, para simbolizar la categoría de primacía del ungido. Más adelante veremos cómo se pasó a administrar el óleo a los emperadores no sobre la cabeza, sino en la espalda, entre los hombros.

Mientras que en el año 816 fue el papa quien se desplazó a Francia para completar lo que en el año 800 había quedado incompleto, siete años más tarde no tuvo ya que emprender ningún viaje, puesto que cuando el hijo de Luis I, Lotario I, se hallaba en Italia, fue invitado a desplazarse a Roma en la Pascua para ser coronado emperador de los romanos. También él había sido nombrado por su padre coemperador. Una vez más, la iniciativa partió del Papado. La coronación tuvo lugar en el altar mayor de san Pedro, que en adelante sería el lugar en que se celebrarían todas las coronaciones imperiales.

Hubo aún otro detalle significativo. Durante la coronación el emperador recibió de manos del papa un sable. También esta acción tenía un precedente en el siglo VIII, cuando en el año 758 Pablo I, que había sucedido a Esteban II el año anterior, envió una espada a Pipino. La espada se ha visto siempre como símbolo de fuerza física, y el hecho de que el papa otorgase una espada quería significar no sólo que el emperador había recibido su «fuerza» del papa, sino también que tenía el deber de proteger a éste. Por lo tanto no resulta sorprendente que este símbolo estuviese llamado a adquirir profunda significación ideológica. Se dijo posteriormente que el emperador recibía su poder efectivo del papa, y de ahí que la frase de san Pablo acerca de que «el príncipe no debe empuñar la espada sin causa» adquiriese un sentido práctico, y pasase a significar en este contexto que «la causa de que empuñase la espada» era «descargar su ira contra los malvados». En qué consistía la maldad y qué debía, en consecuencia, ser erradicado era algo que tenían que decidir quienes estuviesen calificados, en una sociedad cristiana, para pronunciarse al respecto. A partir de aquí, la función auxiliar del emperador quedaba claramente demostrada —en el

año 823 había pocas esperanzas de que esta idea pudiese aplicarse en la práctica, pero las ideas políticas del Papado estaban con frecuencia muy lejos de una posible aplicación práctica—. La ceremonia de la espada evocaba claramente la idea de que el emperador era un auxiliar del papa en su tarea de erradicar el mal. Posteriormente, a partir del siglo XI, se tomaba la espada del altar de san Pedro —el mismo lugar en que se halla el palio para el papa—, con lo cual se quería significar que la espada, al igual que el palio, procedía de san Pedro. En el siglo IX, el significado concreto atribuido a la espada era, según nos cuenta un contemporáneo (Agobardo de Lyon), «el sometimiento de las naciones bárbaras para que abrazasen la fe y se ampliasen las fronteras del reino de la fe».[1]

Mientras que en el año 823 fue el papa quien invitó al rey, en el año 850 fue el rey padre quien solicitó del papa que coronase a su hijo (Luis II) como emperador de los romanos. La coronación y el ungimiento constituyeron los únicos actos que elevaron a Luis II al rango de emperador, puesto que no había sido nombrado coemperador por su padre. Fiel para con la Donación de Constantino, el emperador (antes de ser coronado) condujo un caballo sobre el que permaneció montado el papa a lo largo de la distancia de un disparo de flecha. Aunque cada una de las coronaciones añadió un detalle significativo a su ceremonial, la coronación celebrada setenta y cinco años más tarde que la de Carlomagno fue una muestra aún más convincente de la iniciativa papal. No fue necesario enviar ninguna invitación, ni formular petición alguna, puesto que el papa Juan VIII señaló a Carlos VIII, dejándolo muy claro, que era llamado, elegido y confirmado por el mismo papa y nombrado emperador de los romanos «por privilegio de la sede apostólica». Juan VIII declaró que la inspiración celestial había dictado su elección, o bien, como diría en otra ocasión, que el emperador había sido «propuesto y deseado por nos y llamado por Dios». Nos hallamos ante una notable trasposición del pensamiento político abstracto a un plano legal, y también, lo cual es por lo menos tan importante como lo anterior, ante la aceptación de los planes del Papado por parte de los sucesores de Carlomagno. Pocos paralelos históricos podrían hallarse comparables a esta iniciativa del Papado en el siglo IX, concentrada en un solo tema, con un fin muy concreto y por completo di-

1. Agobardo aludió de manera concreta a la espada del gobernante secular en el texto de una antigua plegaria de Viernes Santo del siglo V.

námica. Este proceso demostró que resultaba muy ventajoso para una institución política contar con un plan o programa, siempre que los sostenedores de éste lo apliquen de modo riguroso y esté de acuerdo con el espíritu de su época. Si pensamos con qué maestría justificó el Papado cada uno de sus pasos por referencia a un orden divino, a la ley divina, y a la tradición, y también en la fuerza de la concepción cristocéntrica de la época, comprenderemos más fácilmente sus éxitos.

Lo que de manera tan enérgica había rehusado Carlomagno por una cuestión de principio, es decir, cualquier género de imperio *romano*, poco a poco, a lo largo del siglo IX, pasó a convertirse en la misma política de sus sucesores. Éstos adoptaron precisamente los mismos razonamientos y puntos de vista que el Papado, según el cual el verdadero imperio *romano* tan sólo podía obtenerse por concesión del papa, rebajando con ello al emperador de Oriente a la categoría de mero gobernante griego: la universalidad del poder y el dominio quedaban reservados para el verdadero emperador de los romanos, coronado por el papa. Numerosos testimonios dan fe de la total adopción de las tesis del Papado por los sucesores de Carlomagno. Podemos citar uno de estos numerosos ejemplos. El mensaje de Luis II al emperador de Bizancio del año 871 es una muestra clásica de la ideología subyacente a las ideas del Papado y del Imperio de Occidente. Luis II negaba que el bizantino pudiese legalmente ser emperador romano, por cuanto no había recibido tal título del Papado. El papa no podía haberle nombrado emperador de los romanos, puesto que él no era romano, ya que sólo lo era quien reconocía la función de primacía del papa. El bizantino no era más que un príncipe griego. Es más, los griegos, como era bien sabido, sostenían una doctrina errónea: la doctrina verdadera —la ortodoxia, en contraste con la heterodoxia—[2] tan sólo podía hallarse en Occidente, pretendía el mensaje, y el Papado, como custodio de la ortodoxia, debía estar capacitado para conferir el más alto poder y tener así un protector y defensor eficiente. Luis II no experimentaba ningún escrúpulo en declarar a su rival de Oriente que había recibido de la sede apostólica la autoridad de su poder. La significación de este mensaje es obvia. La ideología papal se había traducido en muy pocos años en hechos reales. A mediados del siglo VIII, el papa aparecía como suplicante, y poco más de un siglo más tarde había transformado con su ideología la fisonomía de Europa,

2. El mensaje contenía en realidad el término cacodoxia (doctrina errónea).

que era ya gobernada por un cargo creado por el papa, el emperador de los romanos.

La traslación de la pura ideología política a la práctica se vio acompañada por numerosas producciones literarias que sostenían abiertamente doctrinas políticas. Por ejemplo, para Anastasio, culto bibliotecario (h. 860), el papa era el vicario de Dios que distribuía el poder sobre la tierra como portero del cielo. La amplitud de los poderes de san Pedro para atar y desatar se afirmaba aquí sin ningún asomo de ambigüedad: lo que el papa cerraba no podía ya ser abierto por nadie. En otras palabras, el supremo poder o soberanía jurisdiccional en una sociedad cristiana residía en la persona del papa. Por más que algunas de estas afirmaciones estuviesen calcadas o tomadas de la Biblia, resultaba significativo que las aserciones bíblicas hubiesen llegado a ser directamente aplicables al papa. Este fenómeno ha recibido el muy acertado calificativo de monopolio papal de la Biblia,[3] y fue ya observable bajo Nicolás I (858-867), quien declaró que los papas habían sido establecidos como príncipes del mundo entero, afirmación que aplicaba el salmo XIV, 17-18. Posteriormente, Nicolás I declaró que todo lo que se hallaba en la Iglesia encontraba su plenitud en la Iglesia romana, que era el centro o resumen de todo poder eclesiástico. Puesto que no había nadie sobre la tierra, afirmaba repitiendo una antigua doctrina, que pudiese juzgar al papa, todos los cristianos eran sus súbditos y recibían del papa todo poder de que gozasen. El supremo poder jurisdiccional correspondía únicamente al papa, cuyos decretos resultaban obligatorios para todo cristiano. La corporación de todos los cristianos, presidida por el papa y encomendada a su gobierno, era lo que Nicolás I denominó la «sociedad de todos los creyentes», regida por las leyes que él dictaba, dado que tan sólo él era el heredero de san Pedro. El mismo Nicolás I sostenía también que, en la ceremonia de la coronación imperial, al emperador se le concedía su derecho al poder en cuanto se le otorgaba el derecho de usar la espada. Al mismo tiempo apareció la teleología de funciones. La finalidad de recibir la espada era «en beneficio de la exaltación y la paz de su madre, esta santa y apostólica Iglesia». Fue por entonces cuando el papa determinó las razones por las cuales el gobernante debía sostener la espada. El papa Nicolás preguntó al emperador de Constantinopla en un mensaje qué especie de emperador romano era el de Bizancio, que ni tan sólo hablaba latín, sino sólo griego.

3. E. Kantorowicz.

La «corporación de todos los creyentes» en cuanto organización que reunía a laicos y clérigos, según Nicolás I se mantenía unida tan sólo por la fe en Jesucristo. Afirmaba que, si permitiese que este lazo de la fe se rompiese en mayor o menor grado y del modo que fuese, la corporación entera sufriría un colapso. Sobre la base de tales consideraciones dio a los príncipes instrucciones muy concretas acerca de sus deberes, uno de los cuales consistía en el exterminio de las herejías. Los reyes eran súbditos del papa, y por lo tanto no podía permitírseles juzgar a sus maestros, ya que el discípulo no puede ponerse por encima del maestro, como afirmaba el Evangelio (Mateo VI, 24; Lucas XVI, 13). El principio que se quería formular con estas afirmaciones era el de la inmunidad eclesiástica con respecto a los poderes seculares y reales, puesto que este principio se desprendía de la visión funcionalista del Papado. En la «sociedad de los creyentes» debía darse siempre a las leyes eclesiásticas la preeminencia con respecto a las leyes dictadas por los príncipes; las leyes seculares tenían un carácter subsidiario siempre que no hubiese una disposición canónica específica ni contradijesen ningún principio canónico. En resumen, las leyes reales debían estar en correspondencia con la finalidad de la misma sociedad y de acuerdo con la fe definida por la Iglesia romana. Nicolás I afirmaba, en efecto, que la función de todas las leyes estribaba en conseguir la «ordenación» de la sociedad. Si un rey dictaba leyes que se apartasen de este esquema jurisdiccional, o incluso contrarias a las finalidades de una sociedad cristiana, debía desobedecérsele, aunque no era éste el verdadero derecho de resistencia, puesto que la resistencia debía ser aprobada por quienes se hallasen calificados para pronunciarse al respecto. Todo ello se correspondía perfectamente, como veremos, con la tónica de las órdenes de las coronaciones reales.

De hecho, según Nicolás I, un rey que se hubiera comportado como un tirano se situaba al mismo nivel que un hereje, lo cual sucedía, en opinión de aquél y de muchos de sus sucesores, si no tenía en consideración las leyes y los decretos del Papado, clara demostración de rebeldía por parte del monarca. Nicolás I creía que el papa era soberano por cuanto sus decretos resultaban definitivos en virtud del respaldo de la autoridad de «Dios Todopoderoso».

La ideología de Nicolás I se vio reforzada por su sucesor, Adrián II (867-872). Éste insistía sobre todo en señalar la pervivencia de los poderes y las atribuciones de san Pedro en la persona del papa, afirmando que, puesto que san Pedro había recibido su poder de Jesucristo, los decretos dados por sus

sucesores tenían la misma fuerza que si hubiesen sido dictados por el mismo Jesucristo. Dado que la justicia era la base de la ley, Adrián II sostenía que los decretos papales materializaban en alto grado la idea de justicia, idea que volveremos a encontrar por completo madurada bajo Gregorio VII. La amplitud jurisdiccional de los poderes del papa derivaba evidentemente de la amplitud de lo encomendado a san Pedro, como a menudo repetía el papa: «todo» significaba «todas y cada una de las cosas» en el encargo recibido. Se creía capacitado para ordenar a los barones, bajo pena de excomunión, que empleasen las armas e hiciesen preparativos militares activos. Adrián II declararía, además, que era legítimo que el papa decretase la exclusión de cualquier cristiano, incluidos los reyes, de la sociedad de los creyentes, puesto que la estabilidad de un reino dependía de que el rey cumpliese sus deberes como rey cristiano.

Incluso esta breve esquematización de las teorías de dos papas del siglo IX puede mostrar el impulso que había cobrado la aplicación real de la ideología política del Papado. Su lenguaje era el del gobernante *(gubernator)* que dicta órdenes que pretenden ser una materialización de la misma justicia. Para el Papado resultaba claro que el contenido de la justicia tan sólo podía ser definido por quienes poseían la necesaria calificación, o bien, como había dicho ya un papa del siglo VII (Gregorio II), por quienes tenían «los sentidos y la mente de Jesucristo». Por encima de todo se imponía el principio de división del trabajo, según el cual cada persona ocupante de un cargo, ya fuese rey, emperador u obispo, debía reducirse al desempeño exclusivo de aquellas funciones que se le habían encomendado. Adrián II y Gregorio I insistieron en que «cada cual debe darse por satisfecho dentro de los márgenes de su cargo», opinión que es a la vez un reflejo de la naturaleza estática de la sociedad.

2. Las grandes falsificaciones

En el siglo IX, el movimiento intelectual se reducía exclusivamente a los círculos del alto clero franco. El Papado halló en el episcopado franco un aliado muy fuerte. Aunque el renacimiento Carolingio había hecho posibles los progresos en liturgia, teología y filosofía, fue el alto clero el más directamente interesado en la política que debía seguirse en una sociedad cristiana. La frecuencia de los concilios francos tras la muerte

de Carlomagno testimonia la conciencia que el episcopado tenía de su misión dirigente en la sociedad cristiana. Estos numerosos sínodos episcopales reunidos a partir del año 816 definieron doctrinas y teorías que reforzaron de manera considerable las doctrinas papales, al tiempo que comenzaban a corroer las formas teocráticas de gobierno propias de la realeza. Sus miembros procedían exclusivamente del episcopado; los laicos no contaban con ningún medio para expresar en dichos sínodos sus puntos de vista, ni aun suponiendo que hubiese asistido un sector laico culto (que no existía en la realidad) habría podido hacerlo. Es más, los consejeros reales eran exclusivamente eclesiásticos. Justo a partir de estos hechos se explica la presencia de tantos elementos eclesiásticos en el pensamiento político.

Los puntos de vista expresados en estos concilios se referían todos directa o indirectamente a lo que los decretos denominaron «el recto orden de la sociedad cristiana». Y numerosísimos decretos insistían en la teoría de que, en una sociedad cristiana, tan sólo los sacerdotes se hallaban calificados para pronunciarse con respecto al compromiso que daba origen a la sociedad y acerca de las cuestiones relativas a la fe. De ahí que, partiendo de este principio fundamental, apareciesen decretos que prohibían el trabajo en domingo, regulando incluso la vida privada y pública en los días de fiesta, cuestiones matrimoniales (es interesante verificar que el Concilio de Roma del año 826, presidido por el mismo papa, todavía mantuvo la vieja doctrina de que el adulterio de la esposa constituía un motivo válido para divorciarse de ella, pudiendo el esposo contraer nuevas nupcias posteriormente). Otros decretos, por ejemplo, los que se dieron en París en el año 829, definían la función del rey como la de un «ministro», es decir, alguien que debía gobernar con equidad y justicia, aunque el contenido de ésta no podía definirlo él mismo, sino el clero especialmente preparado para ello. En relación con la tendencia general de la legislación se invocaba la teoría que Isidoro de Sevilla alumbró a comienzos del siglo VII, teoría según la cual la función del rey era auxiliar, puesto que consistía en difundir por la fuerza de las armas la palabra de los sacerdotes. Este constituía el principal aspecto de las funciones ministeriales del rey. Los sinodistas invocaban también la afirmación (espuria) de Constantino a los obispos de Nicea: «Dios os ha dado poder para juzgar, y por lo tanto nos corresponde en justicia ser juzgados por vosotros; pero vosotros no podéis ser juzgados por los hombres». De ahí derivaba la afirmación de la inmunidad del clero con respecto al

control real, puesto que el rey no era más que un ministro de Dios.

Los progresos de estas teorías hierocráticas pueden evaluarse a partir de aquí según la repercusión que las sentencias y los decretos clericales, tales como la excomunión, tuvieron en el terreno público. Un individuo excomulgado perdía, según estableció el Concilio de Pavía (850), el derecho al servicio de las armas o a cualquier cargo público; se le excluía de todos los cargos y las dignidades cortesanos. Más aún, si un individuo se mostraba recalcitrante y desobediente a las órdenes episcopales, debía ser declarado proscrito por el rey, y a continuación se le excomulgaba. En realidad, la política de la realeza favorecía señaladamente esta tendencia hierocrática, y en muchos aspectos la legislación real complementaba los decretos conciliares. Incluso si existía una sola culpa según la ley eclesiástica, como, por ejemplo, en los casos de usura o de negativa declarada a pagar los diezmos, el rey estaba capacitado para proceder a la proscripción y a la confiscación de las propiedades del proscrito. El importante avance realizado consistía en que la legislación eclesiástica constituía la misma base de las medidas de gobierno del rey, aunque no existía reciprocidad, puesto que los decretos reales quedaban sin efecto en el terreno eclesiástico. El efecto de este tipo de pensamiento político era muy importante como precedente, tanto más cuanto que la memoria del elemento eclesiástico contaba con el auxilio de disponer de testimonios escritos. Estos puntos de vista contribuyeron a configurar y moldear el pensamiento intelectual de la época, así como a los progresos de las formas hierocráticas de gobierno.

Hallamos un ejemplo de ello, de inspiración germánica, en el sistema denominado de iglesia perteneciente, según la cual el dueño de un territorio podía construir en él una iglesia, la cual pasaba a pertenecerle, con la consecuencia de que adquiría también el derecho a nombrar al clérigo que debía hacerse cargo de ésta. A través de los tiempos, este sistema llegaría a hacerse extensivo a las grandes iglesias diocesanas y archidiocesanas. El sistema se había originado, como resulta fácil comprender, en una sociedad meramente agraria. Tenía ciertas ventajas prácticas, por cuanto el señor territorial hallaba en el clérigo a alguien conocedor de los rudimentos de la lectura y la escritura, y con quien podía también contar para toda clase de tareas domésticas, incluida la relativa educación de sus hijos. Sin embargo, ya en aquellos tiempos se hizo evidente que el sistema, estrictamente observado, llevaría al mismo tipo de problemas con que tropezaba Bizancio, aunque los pasos del proceso fuesen básicamente distintos. Gracias a este sistema, los reyes y emperadores de Occidente se hallaban a menudo capacitados para adjudicar los obispados, las abadías y otras prebendas más ricas a sus familiares clérigos, que les eran afectos y leales. El señor laico controlaba directamente estos cargos por él designados. Hacia el siglo XI se había desarrollado todo un conjunto ceremonial derivado en gran parte del campo feudal y que culminaba en la denominada investidura del clérigo en su cargo y sus beneficios por el señor laico.

El sistema mereció severas críticas por parte de ciertos escritores radicales, como evidencia el memorial dirigido por el obispo Wala a la Dieta de Aquisgrán en 828-829, y años más tarde demostraron Jonás de Orleans y Agobardo de Lyon. Para ellos, una iglesia era algo consagrado a Dios y que por lo tanto no podía ser objeto de ningún tipo de transacción legal: debía sustraerse al dominio de los señores laicos, que pasarían a ser sus patronos o protectores, pero sin derecho a disponer de la iglesia ni de las pertenencias de ésta. Éste sería el paso dado posteriormente en el siglo XII, cuando la propiedad por parte de los laicos de una iglesia se vio sustituida por una mera protección o patronato ejercido por un señor laico. En el siglo IX, no obstante, estos puntos de vista equivalían una vez más a simples declaraciones programáticas.

El carácter dinámico de las diversas actividades del clero franco queda quizá mejor demostrado que en parte alguna en el considerable conjunto de falsificaciones forjadas a fines de la década de los cuarenta y a comienzos de la siguiente, unas en Reims, o en su zona de influencia, y otras en Mainz. La finalidad de sus autores —a juzgar por la extensión de sus productos, debieron de existir verdaderos talleres— consistía en apoyar la ideología hierocrática dotándola de un halo de antigüedad. Como sucede con la mayoría de las leyendas medievales, en muchos casos no inventaron propiamente ningún detalle de estas historias, sino que revistieron una teoría ya virtualmente aceptada con el ropaje de un antiguo decreto. La sustancia o doctrina de un principio hierocrático no era siempre inventada: lo inventado era el decreto o ley «oficial» que debía probar esta doctrina, decreto o ley que se extraía de un código al uso. La gran popularidad alcanzada por estas leyendas se debía en gran parte a la facilidad con que podían localizarse en libros de consulta. Existieron de hecho tres productos, de los que tan sólo uno nos interesa directamente, el *Seudo-Isidoro*, modelado sobre el auténtico Isidoro de Sevilla, y que contenía una «transcripción literal» de los documentos papales y sinodales a par-

tir de la época postapostólica. La segunda gran creación fue la colección de *Benedictus Levita* —nombre tan falso como el mismo trabajo—, de Mainz o sus cercanías, que persigue la misma finalidad que el *Seudo-Isidoro* y «recogía» decretos reales e imperiales. «Citaba» nada menos que 1 721 decretos y leyes en total, de los que tan sólo unos 400 eran auténticos. La tercera era una simple colección de enunciados de capítulos supuestamente enviados por el papa al obispo Angilram alrededor del año 785.

El *Seudo-Isidoro* fue de una importancia crucial en el desarrollo de la ideología política. En éste aparecen la mayoría de sus principales ideas, se hallaba convenientemente fijado y delimitado y fue objeto, a partir del siglo XIV, de numerosas copias. Su influencia sobre el Papado en particular sería difícil de exagerar. El primer papa que lo utilizó fue Nicolás I, y en los tiempos siguientes el Papado halló en la colección una cantera verdaderamente inagotable para apoyar sus puntos de vista. El auténtico alcance de la leyenda no se evidenció hasta un siglo más tarde. Todos los decretos papales hasta Silvestre I, en el siglo IV, eran inventados, y resulta significativo que el «decreto» papal que encabezaba la obra fuese la carta que el papa Clemente I había escrito al apóstol Santiago en Jerusalén: [4] el contenido de esta carta, sin duda extraordinario, no pareció adecuado a los forjadores de la leyenda, que no supieron resistirse a la tentación de añadirle más aún (diez apretadas páginas en una edición moderna), dando rienda suelta a sus facultades imaginativas sobre el tema de los poderes de san Pedro para atar y desatar. El carácter universal de la jurisdicción papal era objeto de una especial insistencia en los numerosos y extensos «decretos», así como el orden estrictamente jerárquico de la sociedad y el sometimiento concomitante de la dignidad real o imperial. Para sus autores, la inmunidad de los clérigos con respecto del control secular tenía una particular importancia, y de ahí derivaba la tesis de que todas las denominadas causas mayores *(causae maiores)* debían ser entendidas por el papa, tesis que sería más tarde de gran importancia para el establecimiento del control papal sobre los obispos y metropolitanos. Otro tema corriente que contaba con un gran futuro era el de que ningún concilio estaba capacitado para dictar decretos vinculantes sino estaba presidido o aprobado por el papa.[5] El

4. Vid. más arriba p. 25.

5. A la Donación de Constantino se le concedía, por razones fácilmente comprensibles, un lugar preeminente.

Seudo-Isidoro abordaba y concedía mayor relieve a las cuestiones relativas a la monarquía en la medida en que el Papado estaba interesado en ellas. Teniendo en cuenta lo débilmente desarrollado que se hallaba en aquella época el sentido histórico, no puede uno extrañarse de que el contrasentido anacrónico que salta hoy a la vista de cualquier lector no fuese entonces advertido. Era precisamente la apariencia de este material «antiguo», es decir, la forma legal de decretos papales, lo que confería a estas leyendas el sello de autoridad que dificultaba a las generaciones posteriores la observación de la verdadera naturaleza de estos trabajos. Junto con la Biblia, el *Seudo-Isidoro* era el libro más práctico con que jamás haya contado el Papado. Roma y Reims se mezclaron en una única gran corriente. Tanto es así que no resulta sorprendente que muchas de las afirmaciones fundamentales del *Seudo-Isidoro* pasasen a colecciones canónicas posteriores, con lo cual, a cada nueva colección, la «antigua» ley recibía nuevos alientos vitales y veía robustecida su autoridad. Sus autores aplicaron su indudablemente superior formación intelectual a conseguir el progreso de un esquema político que dejaría profundas huellas a lo largo de la Edad Media, y asimismo en los siglos posteriores.

3. Las ideas políticas en las coronaciones reales

Puede hallarse una fiel imagen del carácter acentuadamente eclesiástico de la ideología del siglo IX en la estructura, la liturgia, el simbolismo y los textos de plegarias usados en las coronaciones reales. Antes del siglo IX, en la Europa occidental no había nada comparable, y contribuyeron a la definición del carácter de la monarquía medieval. Las ceremonias de la coronación fueron el resultado de los esfuerzos clericales o, quizá más exactamente, episcopales, a lo largo del siglo IX. Es más, fueron los mismos reyes quienes, apoyando las formas políticas teocráticas, hicieron posible que el episcopado diese forma a la ceremonia por la que se creaba al rey teocrático. Reyes y obispos colaboraron: el oficiar en las ceremonias fue una de las prerrogativas del episcopado más celosamente defendidas. Cada gesto, cada símbolo y cada oración tenían un significado conciso y exacto, y los oficios de las coronaciones son a veces más reveladores que muchos tratados que han sido y son objeto de largos estudios. Los textos más importantes datan del siglo IX, y muchos han perdurado hasta nuestros días, en especial en Inglaterra, donde todavía se usan en la coronación.

al episcopado. Por más que se dijera que el rey reinaba y gobernaba, ninguna interpretación, por ingenua que ésta fuese, podía llegar a la conclusión de que gobernaba también sobre el clero.

Es más, como prueban también los textos de la coronación, el rey debía dictar leyes, pero éstas no habían de estar en conflicto con las leyes divinas, de las que el episcopado se consideraba el principal expositor y depositario. El gran Hincmar, arzobispo de Reims, dijo a su rey en el año 860: «Vos no me habéis hecho arzobispo de Reims, pero yo, junto con mis iguales, os elegí para gobernar el reino, con la condición de que observaseis las leyes.» Aunque existía siempre una cierta electividad en la ceremonia de la coronación no se hablaba, ni tan sólo se aludía, a ninguna elección precedente. Por el contrario, los textos dejaban muy claro que «Nosotros (es decir, los obispos) hemos elegido» al rey. Se hablaba como si no hubiese existido ninguna elección previa. La frase de Hincmar refleja con toda fidelidad la tónica de los textos de las coronaciones.[7] También se referían los textos con términos inequívocos a las respectivas funciones del rey y del obispo. Mientras que el segundo tenía a su cargo el cuidado de las almas, el primero era un «atleta de Cristo» *(athleta Christi)* y un «labrador de Dios» *(cultor Dei)*. También aquí hallamos una aplicación práctica del antiguo punto de vista de Isidoro, según el cual la función del rey consistía en empuñar la espada cuando las palabras del sacerdote resultasen insuficientes. El rey debía ser el «terror» de los malvados y desempeñar su papel como un verdadero atleta.

Aunque la aguda distinción hecha entre el pueblo, en cuanto súbdito del rey, y el clero en especial el episcopado, produjo al rey, en un primer período, notables ventajas, puede en cierto modo dudarse de que en la alta Edad Media, cuando el rey trabó batalla con el elemento eclesiástico, deseara reanudar los lazos que su teocracia había roto. Esta distinción contribuyó también no poco al extrañamiento del rey respecto del pueblo, y del pueblo respecto del rey. Ante todo, cualquier intento de controlar al rey era rechazado con el argumento teocrático de que al pueblo no se le había dado ningún poder y que, por el contrario, había sido encomendado, como un menor de edad, a su tutela. En ello radica, en última instancia, la explicación del porqué, en un gobierno teocrático, el rey tirano constituía un problema insoluble. Al tratar del significado de la ceremonia de

7. Vid. también más adelante p. 130 acerca del significado de la elección.

la coronación, no debemos olvidar que el día de la coronación era el único día que realmente contaba en el reinado de cualquier rey medieval. Antes de su coronación era un simple «duque» o «príncipe», y de ahí la práctica de contar los años del reinado de un rey a partir del día de su coronación, no desde el día de su subida real al trono. Casi puede decirse que todos los rasgos importantes de la doctrina política se hallaban presentes en las fórmulas de las coronaciones de manera expresa e impresionante: el principio de concesión, el principio de sujeción, con su correspondiente complemento acerca de la obediencia de los súbditos, el principio de «concesión» de la ley, opuesto al concepto de «confección» de la ley, y por encima de todo la noción de la soberanía del rey. Quizá ningún otro elemento medieval haya hecho tanto por perpetuar la «minoría» legal del pueblo como las fórmulas de las coronaciones medievales, que en su estructura fundamental databan del siglo IX. Reflejan a la perfección el carácter fuertemente clerical de esta centuria, y su constante aplicación a lo largo del dilatado período medieval las convirtió en poderosos elementos de conservación de la monarquía teocrática, así como, por las mismas razones, en otras tantas poderosas barreras para la emancipación del pueblo de la tutela real.

Resulta interesante comprobar cómo se combinan la influencia del *Seudo-Isidoro* y la de las ideas inherentes a las órdenes de coronación, tal y como queda reflejado en numerosos concilios. Por ejemplo, los decretos del Concilio de Hohenaltheim, en el año 916, combinan muy hábilmente algunos de los puntos básicos del *Seudo-Isidoro* con los contenidos en la coronación real. Los allí reunidos insistieron en resaltar el orden estrictamente jerárquico de la sociedad, y al hacerlo tendían una mano protectora a la realeza, para salvaguardarla frente a los duques. Los que se rebelasen contra la realeza (los hechos concretos carecen ahora de interés para nosotros) eran estigmatizados como enemigos de Dios, puesto que se rebelaban contra el «ungido del Señor». Más aún, dado que se consideraban especialmente capacitados para ello, partiendo de la supremacía de la ley divina, juzgaron a cierto número de príncipes laicos que se habían levantado contra el rey. Cualquiera que estuviese relacionado con su muerte, amenazara su vida, o formase parte de una conspiración contra él, debía ser declarado fuera de la ley y condenado para siempre.

Aunque estas declaraciones tenían un objetivo inmediato y contemporáneo, sus afirmaciones programáticas no fueron por lo general aplicadas en la práctica con rigor. Lo que más resal-

ta a lo largo del siglo X es la gran tensión existente entre la práctica y la ideología. Resultaba indiscutible que el episcopado dependía de la realeza en mucho mayor grado del que hubiese deseado, pero carecía de los medios, de la coordinación y del indispensable respaldo de autoridad real que su mismo programa postulaba; es decir, una política dirigida con un criterio centralista. El sistema de iglesia en propiedad fue el obstáculo más efectivo para la plena afirmación del poder clerical, si bien ello entrañaba un peligro para el rey. Por más que, en la práctica, el rey controlase al alto clero, no podía contrarrestar el efecto que la desarrollada ideología del clero ejercía. Por parte de la monarquía, no había nadie que contase con la adecuada preparación para crear una ideología laica de la realeza. Aparte de esto, ¿no se había entregado el mismo rey en manos del bando clerical con su misma insistencia en su gobierno teocrático? Por encima y al margen de estas consideraciones se da el hecho de que el alto clero por lo menos se hallaba intelectualmente muy por encima y tenía mucha más experiencia que cualquier laico aislado que hubiese aspirado a la construcción de su propia doctrina política. Los eclesiásticos contaban con un programa que al rey le faltaba. La misma fuerza superior de la ideología cristiana estaba en la misma base de la monarquía teocrática, que abrió las puertas a la intervención del clero ilustrado. El mismo rey había prescindido de los lazos que unieron a sus antecesores con el pueblo, para entregarse a lazos mucho más fuertes que le ataban a quienes administraban la gracia divina y que hacían de él el «ungido del Señor» en la realidad. Una vez que la ideología papal en plena madurez entró en juego, recibiría una aplicación concreta y precisa la doctrina de Gelasio, según la cual el día del Juicio Universal, los papas darían cuenta de cómo habían desempeñado los reyes su divina misión. El desarrollo del pensamiento político en la Edad Media se vio fuertemente condicionado por el predominio del elemento eclesiástico: éste contaba con un instrumental, una literatura, unas fuentes a su disposición. ¿Qué otro sector social podía haber contado con semejantes ventajas?

4. La ideología política del Imperio occidental

La situación histórica real en el siglo X no predisponía al desarrollo del pensamiento. Europa padecía todavía las consecuencias de las invasiones de los vikingos y magiares. El imperio franco había sufrido un verdadero colapso y se había desintegrado en diversas porciones más o menos viables en sí mismas. La situación económica en parte debida a malas cosechas, atravesaba una fuerte recesión. La inestabilidad que se observa en la Europa Occidental favorecía la actuación de las fuerzas particularistas, desprovistas por completo de todo programa o de cualquier forma de pensamiento constructivo. Resulta evidente que estas circunstancias imposibilitaban todo desarrollo intelectual. En Alemania, el firme gobierno de Enrique I (919-936) contribuyó a la creación de un cierto orden, y no deja de resultar significativo el hecho de que éste fue el único de los reyes occidentales que rehusó ser ungido. No cabe duda de que, cuando accedió al trono, el antiguo duque sajón había llegado a darse cuenta de que el ungimiento representaba, de forma latente, una serie de desventajas para él frente a los eclesiásticos de alto rango que lo llevaban a cabo.[8] Otra muestra evidente de cuáles eran sus ideas políticas es que su cancillería —que tradicionalmente constituía el campo de pruebas del alto clero y la reserva a que acudía el rey para el nombramiento de candidatos a las sillas episcopales— estuvo formada, a lo largo de cinco años, por un solo escribano. Tampoco contaba su corte con una capilla real. El reinado de este monarca representó la inversión de la tendencia general observada hasta entonces, la «clericalización» de la monarquía. En su época, esto no pasó de ser un intento, y el mismo gobierno de este rey demostró, de hecho, que era imposible salir adelante sin el apoyo del alto clero por lo menos. El mismo se vio forzado a invertir los presupuestos en que se basaba su gobierno.

Vale la pena mencionar el caso de Enrique I porque demuestra de manera convincente que, sin la participación de la jerarquía eclesiástica, ningún rey del siglo X podía gobernar en orden y por un tiempo más o menos largo. El reinado de su hijo, Otón I (936-973), vino a representar una radical mutación. El propio Papado se hallaba en una situación que no difería demasiado de la sostenida doscientos años antes. Otón se había presentado como el salvador de Europa frente al peligro magiar, y tras largos años de esfuerzos había logrado la paz en Alemania y se había proclamado rey de Italia por sus conquistas en el año 951. El papa Juan XII solicitó la ayuda de Otón para hacer frente a los amenazadores y otra vez poderosos ejércitos lombardos. Sin embargo, lo que hacía especialmente significativa esta petición de ayuda eran los temibles proyec-

8. El cronista contemporáneo Widukind explicaba la negativa del rey como originada por su modestia.

tos de Bizancio: el sur de Italia, Apulia, Calabria, etc., eran dominios bizantinos, se hallaban administrados por funcionarios imperiales bizantinos y, precisamente en la década de los cincuenta, se estaban realizando nuevamente esfuerzos para avanzar hacia el norte. Por más en crisis que se encontrase, el Papado se daba perfectamente cuenta del peligro que suponía la proximidad de los ejércitos imperiales. El cebo que Juan XII ofreció a Otón I fue la corona imperial —es decir, su reconocimiento como emperador romano, que no podía, indiscutiblemente, tolerar ningún avance ni conquista por parte de Bizancio. A su vez, los bizantinos no habían renunciado —ni lo harían jamás— a su pretensión de ser los legítimos continuadores del Imperio romano, con lo cual su pretensión de volver a poseer Roma era comprensible.

El segundo nacimiento del Imperio romano en el día de la Candelaria del año 962, en que Otón fue solemnemente coronado, marcó el inicio de la íntima conexión existente entre el Papado y Alemania en las centurias que siguieron —hecho que carece para nosotros de interés— y preludió la formación de numerosas ideas políticas de importancia. En la medida en que la coronación implicaba aspectos políticos, lo que primero despierta el interés es el hecho de que la Iglesia romana se aproximaba así al sistema germano de propiedad de la iglesia. Por consecuencia, el papa electo tenía que jurar ante los legados imperiales, que se hallaban así en situación de pronunciarse acerca de la idoneidad del candidato al cargo papal. Esto constituía una aplicación radical del principio monárquico, dado que el monarca era el único que estaba capacitado para decidir si un candidato le parecía apropiado para un cargo. Por esta misma razón se había extendido tanto en Alemania el sistema de iglesia en propiedad, que por esta época había llegado a hacerse ya extensivo a todas las sedes episcopales y metropolitanas importantes. El recién creado emperador se encontraba en un terreno idóneo para aplicar este sistema al Papado, puesto que quien le había coronado, Juan XII, había dado amplias pruebas de su incapacidad. Los cambios introducidos se materializaron en el famoso documento denominado *Ottonianum*, dado a conocer el 6 de diciembre del año 963. Establecía éste las bases constitucionales para el estricto control monárquico del Papado por parte de los germanos hasta el año 1059. En este período se sucedieron veinticinco papas, de entre los cuales no menos de doce fueron directamente nombrados por los emperadores, y cinco destituidos por éstos.

La idea de un Imperio romano de Occidente corresponde a

la etapa de la infancia intelectual del Papado, rasgo básico para la comprensión del propio Imperio romano de Occidente. La creación del emperador de Occidente fue para el Papado el instrumento que le permitió emanciparse con éxito de Oriente.[9] A lo largo del período subsiguiente, este propósito estuvo siempre presente. Los emperadores de Occidente, dado que a partir de Otón I se tuvieron por los legítimos sucesores de los césares romanos, atribuyeron a su imperio la (antigua) idea romana del universalismo —recordemos una vez más que el emperador era designado como «Señor del Mundo»—, con la natural consecuencia de que, en agudo contraste con la ideología de Carlomagno, su concepto del Imperio no difería en absoluto de la del Papado. Este hecho puede incluso observarse ya en el siglo IX,[10] aunque la idea fue ganando gradualmente importancia. El emperador bizantino era designado como mero rey griego, cuyas pretensiones al Imperio romano, para los emperadores de Occidente, no constituían sino el resultado de la arrogancia y la presunción propias de los griegos. Ahora bien, el presupuesto en que se basaban las aserciones de los occidentales era la coronación por parte del papa —sin el papa no podía haber, ni hubo, ningún emperador romano en Occidente—. El papa desempeñaba un papel constitucional en la creación del emperador de Occidente, en contraste con el patriarca bizantino, cuyo papel en la coronación era el de mero testigo. En otras palabras, en Occidente se partía de la base de la aceptación de la ideología papal del Imperio, y por tanto de la aceptación de los principios de ideología papal del Imperio, la Donación de Constantino,[11] implícitamente aceptada. Más aún, el emperador de Oriente, como verdadero e indiscutible sucesor de los césares romanos (si nos basamos tan sólo en criterios históricos y no en los del Papado, políticos), era en todo caso autónomo y un perfecto Autocrátor —rasgo que faltaba por completo en el Imperio de Occidente, donde el emperador era creado (y más tarde también destituido) por el papa, quien partía de la base teleológica de que el emperador existía como tal para una finalidad muy determinada, la defensa de la personificación de toda la Cristiandad, la Iglesia romana: debía ser el poderoso brazo del Papado el que se considerase a sí mismo como institución de gobierno con jurisdicción univer-

9. Vid. más arriba pp. 62 y ss.
10. Vid. más arriba pp. 72 y ss.
11. Debemos recordar que, con ocasión de la coronación de Otón I, Juan XII tenía una copia especial ornamental de la Donación hecha para Otón. Vid. también más adelante pp. 94-95.

sal. Esta idea quedaría metafóricamente representada en la conocida alegoría del sol y la luna, según la cual la luna recibía la luz del sol, con lo cual éste venía a representar al papa y la luna al emperador.

Por más débil que fuese en la realidad el poder del Papado en la centuria que siguió al reinado de Otón I, cada uno de sus sucesores anheló ansiosamente la coronación imperial de manos del papa. Resulta evidente que el mantenimiento de esta práctica contribuyó no poco a reforzar la ideología política del Papado. Precisamente sobre estas bases pudo el Papado, en el siglo III, hacer que progresara la antigua idea de Gelasio acerca del poder del emperador como don divino, como *divinum beneficium*, disfrazándolo de «favor apostólico». El principio de concesión se transfería así al más eminente de los gobernantes seculares. El papa transmitía este «beneficio divino» al emperador en cumplimiento de su misión de mediador entre Dios y el hombre. El argumento germánico que intentó desafiar este presupuesto básico del Papado fue el de que el rey germano, que se denominaba a sí mismo no rey de los germanos, sino rey de los romanos, en virtud del ejercicio del poder real sobre Italia, tenía derecho al Imperio, y el papa la obligación de concedérselo. Puesta a prueba, esta argumentación aparecía como carente de toda base histórica o ideológica. Con la creación del emperador de los romanos, el Papado había hallado siempre ocasión para aplicar algunas de sus más enraizadas ideas acerca del gobierno de una sociedad cristiana: el concepto de emperador de los romanos servía al papa como instrumento para crearse un auxiliar a escala universal, un *advocatus*, el brazo fuerte que pondría en práctica su programa. Por esta misma razón, al emperador se le llamaba también «hijo predilecto» de la Iglesia romana».

El atractivo que el concepto de emperador de los romanos tenía para el rey germano no resulta tampoco difícil de explicar. Sin duda es indiscutible que su coronación por parte del papa como emperador romano apenas añadía derecho tangible alguno a su reinado. Sin embargo, el título conferido no representaba una mera dignidad, un *status* más alto, o lo que podríamos denominar un mayor prestigio —los reyes medievales no eran tan románticos o sentimentales—, sino el título dado al gobernante a escala universal, lo que en la práctica venía a significar que el emperador de Oriente pasaba a ser no ya un rival, sino un adversario. El antagonismo papal con respecto a Bizancio se transfería así necesariamente al emperador de Occidente. De hecho, en la oposición hacia Bizancio no había diferencia alguna entre el Papado y su creación, el emperador de Occidente. Esta oposición tenía un propósito: reducir Bizancio a una completa dependencia de Occidente o aniquilarlo. El período comprendido entre los siglos X y XIII muestra los diversos medios de que se valieron los emperadores de Occidente en sus intentos por llevar a la práctica la ideología política del Imperio de Occidente. Uno de estos medios fue el casamiento de hijos de los emperadores con princesas bizantinas. Otros consistieron en medidas militares activas, por ejemplo, bajo Federico I, en el siglo XII. Se intentó también reducir la influencia periférica de Bizancio con expediciones misioneras a Oriente, incluida Rusia (el denominado programa germano de colonización) entre los siglos XI y XIII. Extorsiones financieras de dimensiones astronómicas sirvieron asimismo para reducir el poder de «Oriente», a fines del siglo XII. Como última medida, aunque no la menos importante, figura la adquisición, en el siglo XII, de Sicilia por parte de los germanos, lo que representa el dominio de una base de primera importancia en el único mar que entonces contaba, el Mediterráneo. La agresiva política hacia Bizancio seguida por el hijo de Federico I, Enrique VI, primer ocupante de Sicilia, pone de manifiesto el peligro con que ahora se enfrentaba el imperio de Oriente: se hallaba rodeado. Por último, la idea de cruzada constituyó un medio más para subyugar Bizancio, puesto que, como dijo claramente en 1074 Gregorio VII, creador del movimiento cruzado, veinte años después del cisma formal entre Oriente y Occidente, la finalidad de esta abortada cruzada estribaba en conseguir la unión entre las dos iglesias, la de Roma y la de Constantinopla. Y cuando en el año 1204 Constantinopla cayó en manos de los «cruzados», Inocencio III pudo por fin exclamar que la Iglesia de Constantinopla había vuelto por fin a su madre, la Iglesia romana. Lo que importaba al Papado desde el siglo V hasta comienzos del siglo XIII era el no reconocimiento de su primacía por parte de Bizancio. Más aún, precisamente la negativa de este papel por parte del gobierno de Constantinopla entrañó, como vimos,[12] serias consecuencias para el Papado, que vio en la creación de un emperador de Occidente el único medio efectivo para hacer real su papel político de primacía jurisdiccional. Asimismo, lo que importaba a los emperadores de Occidente era el no reconocimiento por parte de Bizancio de su papel de (único) César romano. Bizancio es la clave para la comprensión del desarrollo de las ideas «políticas» del Papado

12. Vid. más arriba p. 49.

y del Imperio de Occidente. La pura ideología determinaba el rumbo de los acontecimientos históricos, y esta ideología arrancaba de la noción de emperador de los romanos como único «Señor del Mundo».

Sin embargo, puesto que el emperador de Occidente no era más que la personificación de un concepto creado por el papa con un propósito muy determinado, carecía de todo el aparato externo que hubiese presentado al emperador externamente como gobernante supremo. De ahí que a partir de finales del siglo X advirtamos la adopción de emblemas típicamente bizantinos, así como de ritos, símbolos, costumbres, nomenclaturas, cargos, etc., que pueden observarse «a simple vista». Partiendo de esta base, resulta evidente que las mismas leyes de los emperadores romanos —es decir, los libros de las leyes de Justiniano— debían pasar a ser las leyes de los emperadores de Occidente. Los significativos inicios de esta apropiación de los libros legales pueden detectarse ya bajo el reinado de Otón III, a fines del siglo X, y no pasarían muchas décadas antes de que todo el poder del *Código* de Justiniano se apreciase en toda su magnitud. Las leyes imperiales occidentales quedaron incorporadas dentro del conjunto del *Código*. Hubo también tempranas manifestaciones de medidas monárquicas de gobierno dentro del *orbis* romano, el mundo cristianorromano. Durante un cierto tiempo, en el siglo XI, el emperador de Occidente combinó el título papal *(servus servorum Dei)* con el de emperador de los romanos, para que no hubiese duda alguna acerca de su verdadero rango real-sacerdotal, es decir, monárquico. Las ideas políticas que el título implicaba se hacen evidentes prácticamente en el nombramiento (y destitución) de los papas, así como en muchos otros detalles. Otón III,[13] tras adquirir conciencia de la verdadera naturaleza de la Donación de Constantino, llevando la idea monárquica a la práctica, dejó de lado, en el año 1001, este «producto de la imaginación» y cedió, por su propia autoridad, una serie de territorios a san Pedro en la persona de su sucesor, el papa Silvestre II. El significado de

13. Otón III advirtió el carácter espurio de la Donación, a través del diácono Juan, quien, con ocasión de la coronación en Roma del abuelo de Otón, tuvo que hacer una copia ornamental de la Donación. El diácono discutió con el papa Juan XII, quien, antes de 964, le hizo cortar los dedos, de donde procede su sobrenombre «Juan, el diácono sin dedos». Partió a la corte de Otón, donde reveló su secreto. Ésta fue, que yo sepa, la primera y única ocasión en la Edad Media en que se declaró la falsedad de la Donación. La documentación, conservada en los Archivos papales, no se conoció hasta el pasado siglo.

esta revocación de la Donación de Constantino consistía en que el papa pasaba a ser beneficiario del emperador reinante, quien, por su «munificencia» derramaba sus dones sobre el papa, «primer metropolitano del orbe romano», tal como le denominó el mismo Otón. En este documento, Roma, y no Constantinopla, era denominada «ciudad real» *(urbs regia)*, de ahí que Roma pasase a ser considerada, como el mismo testificó, «cabeza del mundo». El golpe iba dirigido tanto contra Bizancio como contra el Papado, que paradójicamente había descendido ahora, en virtud de la ideología del Imperio romano creada por el mismo Papado, a una situación no muy distinta de la del patriarcado en Constantinopla.

Precisamente porque los emperadores eran monarcas cristianos, dirigieron los mejores esfuerzos de su política a las necesarias reformas de las instituciones eclesiásticas, que a causa del sistema de iglesia en propiedad quedaban por completo bajo su control. La primera mitad del siglo XI fue una etapa de reformas, llevadas a cabo por el gobierno imperial. En efecto, la depuración de los organismos sacerdotales por parte de los propios emperadores pasó a ser una de las medidas de gobierno. De ahí, literalmente, los centenares de nombramientos de clérigos por el sistema de investidura, que significaban a la vez la concesión de un cargo eclesiástico y de un beneficio por parte del rey o emperador. A duras penas hallaríamos una mayor evidencia de la actuación del principio monárquico. En un plano puramente hipotético, podríamos preguntarnos qué hubiera sido del Papado romano si los mismos germanos no hubiesen acabado cayendo bajo el poder de la ideología del Imperio romano. La misma hipotética pregunta podemos plantearnos acerca de la intervención, en el siglo VIII, de Pipino y Carlomagno, que no fueron emperadores romanos, pero que desempeñaron un determinado papel en la historia en razón de su interés por la violación de los derechos de los sucesores de san Pedro.

Ninguna regeneración o reforma del clero era imaginable si la misma «cabeza» del cuerpo sacerdotal, los mismos papas, no se reformaba también. De ahí que el emperador Enrique III (1039-1056), en su papel de supremo gobernante que lleva a la práctica la más pura idea de gobierno monárquico en una sociedad cristiana, tomase drásticas medidas, destituyendo a los papas y entronizando a otros por él nombrados. Y éstos eran, además, de unas características muy diferentes de aquellos a quienes reemplazaban. Los nuevos encargados de la sede papal romana llamaron a su lado a una serie de eclesiásticos ilustra-

dos procedentes de los Alpes, de Francia y de Alemania. Estos mismos hombres habían expresado de una u otra manera graves dudas acerca de los presupuestos en que se basaba la ideología política de los gobernantes seculares contemporáneos. Por otra parte eran fanáticos partidarios de la causa hierocrática; ocupaban puestos de responsabilidad en la Iglesia romana; aplicaban tenazmente su programa; se vieron grandemente favorecidos por la circunstancia fortuita de la prematura muerte de Enrique III, que les brindó la oportunidad de invertir el estado de cosas en tan sólo veinte años. Eran estos mismos hombres quienes estaban llamados a elevar el sistema político papal-hierocrático a su plena madurez.

Capítulo IV

LA DOCTRINA HIEROCRÁTICA EN SU MADUREZ

1. Principales características

Tal vez nos resulte útil aclarar aquí la esencia de la ideología hierocrática, según la cual el papa, como sucesor de san Pedro,[1] podía y debía dirigir la comunidad de los creyentes, la Iglesia. Los medios de que se valía en el desempeño de esta función eran las leyes promulgadas por él mismo de acuerdo con sus funciones jurisdiccionales supremas, leyes que se pretendían de validez universal y que afectaban a cualquier asunto que tuviese relación con los intereses vitales y la estructura de la comunidad cristiana. Resulta obvio que, desde el punto de vista de esta ideología hierocrática, quien decidía acerca de los intereses de la comunidad, acerca de qué hechos, circunstancias, acciones o situaciones afectaban a sus intereses vitales, era el mismo papa. Él era el «juez ordinario» y pretendía poseer el saber necesario y específico sobre cuándo se haría necesaria la legislación. La función del papa equivalía a la de un verdadero monarca que gobernase a la comunidad que se le había encomendado. Otro rasgo esencial de esta teoría consistía en la gradación jerárquica de cargos, que aseguraba lo que se denominaba el orden y el pacífico trabajo de toda la comunidad. Se decía que este orden se mantendría mientras todos y cada uno de los miembros de la comunidad se mantuviesen dentro de los límites de las funciones asignadas. Los obispos tenían unas funciones determinadas, así como los reyes. Si un obispo o rey intervenía, o incluso se interfería, en las funciones de otro, el orden se resentiría por ello y pronto seguiría el desorden. La limitación de funciones era la característica de la concepción hierocrática, o, en otras palabras, el principio de di-

1. Vid. más arriba pp. 27 y ss.

visión del trabajo constituía un elemento estructural vital dentro de esta concepción. El supremo control directivo, la suprema autoridad (soberanía), que estando como estaba al margen y por encima de la comunidad de los creyentes, desempeñaba sus funciones directivas como un piloto, como un *gubernator*.

Si prestamos atención a esta teoría, la manera alegórica de expresar la relación entre el clero y los laicos merece nuestra consideración. La metáfora a que se acudía constantemente era la comparación con el alma y el cuerpo. La alegoría de la relación *animacorpus* se aduce centenares de veces para demostrar la inferioridad de los laicos y la superioridad del clero, para demostrar que, tal y como el alma gobierna el cuerpo, de la misma manera el clero gobierna a los laicos, con la consecuencia de que, como, por ejemplo, afirmó a mediados del siglo XI el cardenal Humbert, los reyes constituían el brazo armado del clero, mientras que el clero equivalía a los ojos de toda la Iglesia y era quien sabía lo que debía hacerse. Frente a estas antítesis no debemos dejarnos engañar por la pura alegoría. El uso metafórico de la alusión al alma y al cuerpo quería expresar lo siguiente: dado que la fe en Cristo era el lazo que unía a toda la Iglesia, y puesto que la exposición de esta fe era tarea del clero, la misma ley, como regulador externo de la sociedad, debía basarse en esta fe. Fe y ley guardaban entre sí una relación de causa a efecto. El alma era en la alegoría ni más ni menos que la pura idea del derecho y la ley, la idea cristiana no contaminada de la recta manera de vivir. Qué específica acción legal o legislativa requería la fe debía ser decidido tan sólo por aquellos que tenían ojos para ver, el clero. Expresado de otro modo: puesto que toda ley debía materializar la idea de justicia, y dado que la justicia era uno de los elementos esenciales de la fe cristiana, el «alma» en esta alegoría correspondía a la idea cristiana de justicia. Apenas puede dudarse de que esta concepción correspondía a la idea medieval del «gobierno de la ley» y manifestaba la idea de la supremacía de la ley. Puesto que se decía que la comunidad de los creyentes tan sólo podía mantenerse unida por medio de la ley basada en la justicia (cristiana), que exterioriza la fe y refleja la concepción teleológica, se consideraba que la ley constituía el medio adecuado merced al cual la comunidad cristiana cumpliría con su objetivo final. En resumen, la ley era el alma que gobernaba el cuerpo de la comunidad de los cristianos. El legalismo de la Edad Media y en especial el de la forma hierocrática de gobierno hallan plena explicación. Se decía a menudo que tan sólo por medio de la ley podía un cuerpo público vivir, desarrollarse y alcanzar su finalidad.[2] Según la concepción hierocrática, el rey estaba sujeto a normas sacerdotales, partiendo de la base de que no se hallaba lo bastante calificado para dictar leyes que afectasen directamente a la estructura básica de la sociedad cristiana. En esencia, esta concepción del alma y el cuerpo expresaba sencillamente la idea del gobierno de un cuerpo público y corporativo por medio de la ley.

Por consecuencia, la ideología hierocrática, que apareció en su plena madurez a partir del pontificado de Gregorio VII (1073-1085), ponía también especial atención en la ley. De hecho, este papa llegó a definir dogmáticamente que era la «disciplina legal» lo que conducía a los reyes por el camino de la salvación. Al fin y al cabo, Dios los había distinguido encomendándoles la custodia de su reino y se hallaban en el terreno más apropiado para mostrarse «amantes de la justicia» *(amatores justitiae)*, y la justicia, en cuanto ingrediente de la fe cristiana, tan sólo podía ser definida por la Iglesia romana, la cual recibía, en consecuencia, la denominación de «sede de justicia». Súbdito del papa, del que todos los cristianos eran en cualquier caso súbditos, el rey debía obediencia a las órdenes papales. Se precisaba la argumentación teleológica, especialmente por referencia al conjunto de conocimientos y del saber y a la interpretación de los textos de las coronaciones: el propósito de Dios al dotar al rey de poder en público consistía en reprimir la maldad. Si no hubiese existido la maldad, habría resultado innecesaria la espada. De ahí que el papa pretendiese ejercer un «gobierno universal» *(regimen universale)* por medio de la ley, que no distingue entre cosas y personas. Los poderes de san Pedro eran omnicomprensivos, no exceptuando nada ni a nadie de la jurisdicción del papa. Con claridad ejemplar, por ejemplo, declaró Gregorio VII:

> Si la Santa Sede tiene derecho a juzgar materias espirituales, ¿por qué no también materias seculares?

En otra ocasión afirmó asimismo:

2. Partiendo de estas bases, no resulta muy difícil comprender el papel del gobernante como «ley viviente» *(lex animata)*. Por supuesto, este conjunto de ideas tan sólo existe dentro de la concepción descendente del poder, en que la «voluntad del príncipe» es la materia prima de la ley. Era esta voluntad, por así decirlo, la que insuflaba la vida o animaba a la corporación o cuerpo. Tal concepción es en realidad de tradición helenística, en que el gobernante era el *nomos empsychos*, que la expresión *lex animata* traduce literalmente.

> Dado que la sede de san Pedro decide y juzga acerca de las cosas celestiales, con mucha mayor razón debe decidir y juzgar sobre las terrenas y seculares.

Desde el punto de vista del Papado no cabe duda de que el papa sostenía una pesada carga, no sólo por sus tareas espirituales, sino también por sus quehaceres seculares, puesto que se consideraba responsable de la dirección de la comunidad de los creyentes, que estaba bajo su control y a su cargo. Como es lógico, el poder gubernamental de los papas se refería específicamente a los reyes, puesto que eran éstos quienes disponían de los medios de ejecutar las órdenes y los decretos del Papado. Más aún, el rey, por la misma razón, era «persona eclesiástica», cuyo cargo tenía que ver con la represión del mal. Los papas declararon repetidamente que el reino y el alma del rey estaban en su poder. No obstante, el desarrollado programa hierocrático hizo que la calificación que el papa consideraba jurisdicción papal entrase en juego tan sólo cuando los intereses vitales y básicos de la comunidad de los creyentes reclamaban su intervención. Nadie llegó a expresar este principio mejor que Inocencio III (1198-1216) en el lenguaje conciso que le era propio. Definió que las cuestiones feudales como tales quedaban al margen de la jurisdicción papal, la cual era plenamente operativa siempre y cuando apareciese en escena el pecado. *Ratione peccati* (por razón del pecado) era la expresión con que se designaba la omnicomprensiva jurisdicción papal. Evidentemente, quien juzgaba cuándo entraba en escena el pecado era el mismo papa.

El proceso de monopolización de la Biblia [3] había hecho entretanto grandes avances. Los papas se aplicaron el pasaje de Jeremías (I 10): «... hoy te doy sobre pueblos y reinos...» puesto que ello constituía, según Inocencio III, una «prerrogativa» (término que aparece por vez primera) del Papado: esto no era en realidad sino la expresión explícita del principio monárquico. El mismo Inocencio II declaró que él era menos que Dios pero más que un hombre, frase que pone del todo en evidencia la naturaleza de las concepciones del Papado, es decir, el *status* superior del papa, su soberanía, al margen y por encima de la comunidad de los creyentes. Y precisamente en virtud de este «superior» *status* dictaba leyes el gobernante papal. El desarrollo en el siglo XII del concepto del papa como vicario de Cristo no hizo sino subrayar esta misma idea. El hecho

3. Vid. p. 76.

de que el papa fuese vicario de Cristo no afectaba para nada a sus funciones. No le concedía más poderes de los que ya tenía. Lo que ponía de relieve este concepto de vicariato eran los poderes vicarios que san Pedro había recibido de Cristo, según se decía, los mismos poderes que por vía de transmisión poseía el papa. Este concepto clarificó considerablemente la función del papa, con la consecuencia de que muchos pasajes bíblicos atribuidos hasta entonces a Jesucristo se aplicaron en adelante al papa, por ejemplo, el pasaje de san Mateo: «... Se me ha dado todo poder...» El vicariato de Cristo en la persona del papa hacía de éste el punto de intersección entre el cielo y la tierra. De ahí que Inocencio III declarase que lo que él decretaba era el mismo Jesucristo quien lo decretaba. También Inocencio IV (1245-1254) afirmó que el papa era la «presencia corporal» de Jesucristo. En relación con esta teoría se concebía asimismo el gobierno del papa como verdadero *monarchatus*, puesto que, como pensaron los legisladores canónicos, en sus manos las «llaves del reino de los cielos» se habían convertido en «las llaves de la ley». Esta teoría monárquica fue sucintamente expresada por Gregorio IX (1227-1241) con estos términos:

> Cuando Cristo subió a los cielos, dejó un vicario sobre la tierra, de ahí que sea necesario que todos los que deseen ser cristianos se sujeten al gobierno de este vicario.

En virtud de la concepción de que Dios es el autor de todas y cada una de las cosas que existen sobre la tierra, Inocencio IV declaró la pretensión de que todas y cada una de las criaturas humanas, y no sólo los cristianos, estaban sujetos al gobierno del papa, el cual, según la doctrina de los legisladores canónicos era *de jure*, aunque no *de facto*, monarca universal. Es más, el papa poseía, o por lo menos pretendía poseer, la soberanía universal sobre cuerpos y almas de todos los hombres, según el mismo Gregorio IX. Ya anteriormente, una teoría similar había sido expresada por Inocencio III, quien dijo que los príncipes seculares tenían tan sólo poder sobre los cuerpos, mientras que el sacerdote ejercía dicho poder sobre la tierra y también en el cielo, y sobre cuerpos y almas.

Puesto que el papa ejercía funciones de monarca sobre la comunidad de los creyentes, pretendía que sus leyes alcanzasen a todos y a todo. Por dondequiera que se trazase una línea divisoria entre lo material y lo temporal, esta división carecía para el papa de valor operativo. Puesto que la finalidad de la

comunidad de los creyentes gobernada por el papa pertenecía al otro mundo, todo lo que pudiese calificarse de temporal debía supeditarse a esta finalidad espiritual. San Pablo había declarado a menudo la superioridad de lo espiritual por encima de lo visible, mundano, corpóreo y secular. Y por el proceso de monopolización el Papado hizo suyas estas concepciones de san Pablo. Hemos citado ya algunas frases de Gregorio VII, pero hay docenas de opiniones semejantes expresadas por otros pontífices a lo largo de los siglos XII y XIII. Existía además el gobierno real y efectivo de los papas, que se extendía a lo que al menos sofisticado de sus contemporáneos le habrían parecido sin duda materias temporales por completo. En última instancia, la visión del Papado se basaba en la idea de que el Cristianismo abarcaba la totalidad del hombre y la totalidad de sus actividades, sin dividirlas en dos compartimientos distintos, idea que llevaba a un sistema «totalitario» de gobierno. Incluso si se excluía lo temporal de la jurisdicción papal —lo cual, como veremos, era lo que trataba de hacer la oposición real—, esto no sólo habría entrado en contradicción con el carácter omnicomprensivo de los poderes de san Pedro para atar y desatar, sino incluso con la misma esencia del Cristianismo, al menos tal y como la concebía el Papado. Ni lo temporal ni el gobernante temporal podían gozar dentro del esquema gubernativo papal de una posición autónoma, independiente y autógena. Todo era un medio para un fin. El papa, como soberano monárquico, estaba al margen y por encima de la comunidad de los creyentes,[4] comunidad que era única —«somos un cuerpo en Cristo» dice san Pablo— y que no sufría división alguna. En resumen, la unidad del cuerpo requería la unidad del gobierno, que se manifestaba en la monarquía del papa como «supervisor» *(speculator)* de todas las materias que concernían directamente al bienestar de la comunidad.

La correcta comprensión de la concepción monárquica facilita a su vez la comprensión de por qué el papa no debe rendir cuentas acerca de sus actos y decretos. La máxima: «El papa no debe ser juzgado por nadie» constituía, como hemos visto, la manera medieval de expresar su soberanía.[5] Él era el

4. Debería aclararse quizá que esta concepción de que el papa no pertenecía a la Iglesia y estaba al margen y por encima de ésta se refería sólo a su capacidad como gobernante. En lo que la doctrina denomina la capacidad privada del papa, como cristiano, era miembro de la Iglesia y tenía como tal un confesor.

5. Vid. más arriba p. 30, y para el mismo principio referido a los reyes p. 127.

supremo árbitro y el juez de apelación; las apelaciones a su tribunal contra la decisión de otro consejo levantaban la sospecha de herejía. No obstante, la plenitud de sus poderes se concebía por completo en el terreno jurídico. Sus poderes no tenían nada que ver con la omnipotencia divina. Los ataques contra el Papado —«si el papa es el vicario de Cristo, ¿por qué no obra milagros?»— surgieron principalmente de los medios francos a comienzos del siglo XIV y se movían en un terreno absolutamente falso. Ningún papa pretendió jamás que los poderes de san Pedro fuesen algo más que poderes jurídicos, y éstos no tenían ningún rasgo divino ni nada que ver con la omnipotencia divina. La monarquía papal constituye la más clara manifestación de la concepción descendente del poder. El ingrediente material que confería a la ley papal el carácter de gobierno efectivo era la voluntad del papa: la aplicación del antiguo principio de la «voluntad del príncipe» *(voluntas principis)* como elemento que dotaba a la ley de plena vigencia. En cuanto se daba a conocer a los súbditos, éstos quedaban plenamente dentro del deber de obediencia. Y Gregorio VII declaró que tan sólo aquel que aceptaba de manera incuestionable los decretos del papa podía llamarse católico.

La diferencia tan claramente establecida por León I[6] entre la persona y el cargo del papa fue quizá la doctrina política de mayor utilidad con que jamás haya contado institución alguna, puesto que por esta doctrina las consideraciones concernientes a la persona, el carácter, o la conducta de cada papa quedaban relegadas a un segundo término. Lo que permanecía en un primer término era el cargo y las leyes y los decretos emanados de éste. La validez de un decreto o una ley no dependían lo más mínimo de la personalidad del papa. Se prescindía de cualquier objeción hecha a la conducta personal del papa como carente por completo de interés. El *status* soberano del papa quedaba, en fin, demostrado en la libertad de que gozaban los pontífices para cambiar las leyes dictadas por cualquiera de sus predecesores. Ningún papa podía obligar a su sucesor (como en la actualidad ningún parlamento puede obligar al que le sucede), lo cual parece una prueba definitiva de la soberanía monárquica del papa. La idea subyacente era que ningún papa sucedía a su predecesor en sus funciones de papa, sino que sucedía directamente y sin intermediarios a san Pedro. En la persona del papa se continuaban los poderes de san Pedro (la sucesión temporal era naturalmente necesaria para el *status*

6. Vid. más arriba p. 27.

episcopal del papa). Esta continuidad inmediata en la persona de cada papa del *status* y del cargo de san Pedro explica en última instancia por qué todos los papas medievales evitaron tan cuidadosamente atribuir el más mínimo error a ninguno de sus predecesores. Puesto que el reconocimiento de este error hubiera equivalido a admitir que quien había errado era el mismo san Pedro, cuyos actos se hallaban acreditados por los poderes vicarios que Cristo le había cedido.

La aplicación de todo sistema monárquico de gobierno necesita de un firme control de los cargos subalternos. En la monarquía papal, ello significa el control del episcopado. Sin este control, ni el papa ni el rey podían ejercer efectivamente sus poderes políticos, de donde arranca el encarnizado conflicto que enfrentó al papado y a los reyes, en especial a los germanos, durante la guerra de las Investiduras, cuyos principales episodios acaecieron bajo el pontificado de Gregorio VII. La subordinación política, es decir, jurisdiccional, de los obispos al papa, se originó por etapas. Se inició con el juramento episcopal que los obispos tenían que prestar ante el papa, y las visitas regulares que debían rendirle, y culminó con la designación, de por sí bastante significativa, de los obispos como «Obispo por la gracia de Dios y de la santa sede» *(episcopus Dei et apostolicae sedis gratia)*. La implantación de un control efectivo supuso la elaboración de la relación constitucional que existía —o se dijo que existía— entre el papa y los obispos. También este proceso se extendió a lo largo de un considerable período, puesto que se inició visiblemente bajo el pontificado de Gregorio VII y se esbozó en gran parte en el *Seudo-Isidoro*. Culminó en la afirmación de que el obispo recibía su poder para gobernar la diócesis del papa, concepción que dejaba intacta la posición sacramental del obispo. De ahí que la deposición o suspensión de un obispo por parte del papa se refiriese tan sólo a los poderes políticos del primero, que se suspendían o rescindían, conservando su categoría de obispo aunque no pudiese gobernar su diócesis. Esta posición fue tenazmente combatida por el episcopado, dado que los obispos equiparaban la identidad de sus funciones sacramentales con las del papa, apoyándose además en la interpretación del pasaje de san Mateo XVIII, 18 (por oposición a la alusión papal al pasaje de san Mateo XVI, 18),[7] y en consecuencia se mostraron extremadamente reacios a reconocer el punto de vista del Papado. La posición del episcopado no fue vencida, pero sí quedó relegada

7. Vid. más arriba p. 24.

al olvido a partir del siglo XII, emergiendo de nuevo a fines del siglo XIV bajo la nueva forma del «conciliarismo». La concepción del Papado se basaba en que los poderes políticos del episcopado derivaban de los del papa, que poseía la plenitud del poder, del que los obispos simplemente participaban.

De modo parecido, la consecuente aplicación del programa político del Papado requería la pretensión de controlar a los gobernantes seculares. Este control debía ser muy distinto en el caso del emperador de los romanos y de los otros reyes. El rey germano —y en ello el Papado parecía muy firme de sus ideas— no tenía derecho a la corona imperial, que era un «favor apostólico».[8] A fines del siglo XII, la teoría de la denominada «Traslación del Imperio» había evolucionado, afirmándose que el papa había traspasado la corona de manos de los «griegos» a los germanos, lo cual constituía en realidad un intento de interpretar la Donación de Constantino de acuerdo con el devenir histórico real. La doctrina papal del Imperio fue expuesta por Inocencio III de una manera clásica, al afirmar que, puesto que nadie tenía derecho a ningún favor, el rey germano no podía reclamar el Imperio. El rey debía ser aprobado, confirmado y coronado por el papa, dado que, como afirmaba Inocencio III, de haber existido algún derecho al Imperio, no sólo no hubiese tenido ocasión de elegir, sino que también podía haberse visto forzado a coronar a un hereje, un tirano, un imbécil, etc. Hasta que el papa no ponía la corona sobre sus sienes, no era emperador, sino tan sólo un candidato al Imperio. La doctrina papal insistía sobre todo en la necesidad de examinar la capacidad del mero rey para el cargo de emperador, puesto que debía pasar a ser el brazo armado del Papado.

Es más, a partir del siglo IX el Papado había conseguido con grandes esfuerzos ir introduciendo esta ideología en las fórmulas de las coronaciones imperiales. La fórmula oficial (y última de la Edad Media) para la coronación imperial se debió a Inocencio III, que de manera precisa e insuperable consiguió incorporar la doctrina papal al simbolismo litúrgico de la coronación. Una vez más, el pensamiento puramente abstracto se traducía en gestos y acciones físicas y fácilmente comprensibles. Cada símbolo —el anillo, la espada, el cetro, el orbe, la corona— se entregaba acompañado de una plegaria que explicaba su significación sin dejar lugar a dudas. En realidad, el ungimiento imperial se situaba litúrgicamente a un nivel más bajo que el real, puesto que no se utilizaba crisma, sino un

8. Vid. más arriba p. 92.

tipo inferior de óleo, que no se aplicaba sobre la cabeza, como en el caso del rey, sino entre los omoplatos y sobre el brazo derecho (con el que debía sostener la espada). Otro rasgo significativo era el juramento que el emperador electo hacía al papa prometiendo fidelidad, protección y defensa. No es menos significativo que el emperador electo fuese hecho clérigo por el papa: se le concedía el derecho a usar túnica, dalmática y mitra. En general, puede decirse que la fórmula de coronación redactado por Inocencio III combinaba los rasgos orientales con los occidentales.

Ahora bien, lo que resultaba más significativo era la falta de entronización del emperador: no había trono alguno en la ceremonia. Quizá el Papado de la Edad Media no halló modo de expresar con mayor claridad su punto de vista acerca de la función del emperador: éste no era sino un alto funcionario, y jamás funcionario alguno se había sentado en un trono. El rito de la coronación dejaba también muy claro que el poder del emperador como funcionario, o auxiliar del papa a escala universal, procedía de Dios —ningún papa se desvió jamás de este principio paulino—, pero el papa actuaba como intermediario entre Dios y el rey para hacer de éste un emperador, el cual no tenía ningún poder autónomo. Si los hubiese tenido, no habría habido necesidad, según Inocencio III hizo constar repetidamente en sus declaraciones, de suplicar el favor del papa. Sin embargo, el mismo Inocencio III insistió en que no quería mezclarse en modo alguno en la elección del rey germano como tal —no sin añadir también que los príncipes germanos habían recibido del papa su derecho a elegir a su rey—. Inocencio III repetía a menudo, refiriéndose sobre todo a las cuestiones imperiales, que él tenía poderes reales y sacerdotales a la manera de Melquisedec, el rey y sacerdote del Antiguo Testamento. Era precisamente en la creación de emperador cuando esta dualidad del poder papal se ponía más claramente de manifiesto. El *factor proprius* del emperador, el órgano que le daba la vida, era el papa, según afirmó Gregorio IX.

La tesis de Inocencio III se inspiraba no poco en san Bernardo de Claraval, quien, en la generación anterior, había iniciado la discusión del tema de orientación hierocrática de la Doble Espada, teoría que, según se decía, partía de un pasaje de san Lucas (XII, 38) que ya había sido utilizado con un sentido distinto por el consejero de Carlomagno, Alcuino, así como por Enrique IV.[9] Según la doctrina de san Bernardo, el papa

9. Vid. más adelante p. 132.

poseía dos espadas, la espiritual y la temporal (material), que representaban respectivamente el poder coercitivo del papa en lo espiritual y su poder coercitivo real. En el curso de la ceremonia de la coronación, el papa cedía este poder real al emperador, del que se decía entonces que sostenía la espada por orden del papa *(ad nutum)*. Esta teoría de las dos espadas quería significar que el poder físico real que poseía el emperador derivaba del papa, o mejor dicho, de Dios a través del papa. La antigua doctrina de Isidoro[10] quedaba revestida de este sentido alegórico. Gregorio IX declaró explícitamente que el Señor había dado al papa ambas espadas, una que el papa conservaba y empuñaba y otra que cedía. Sin embargo, tal y como puso de relieve su sucesor Inocencio IV, el poder de la espada material pertenecía potencialmente al papa, aunque de hecho tan sólo al emperador. Esta teoría de las dos espadas concernía únicamente al emperador. Lo que más tarde, a finales del siglo XIV, afirmó Bonifacio VIII en su *Unam Sanctam* apenas podía concordar con el desarrollo real, puesto que aplicó también esta teoría a los reyes que no habían sido jamás coronados como emperadores ni habían mostrado deseo alguno de serlo: ampliación por demás característica de una sugestiva alegoría. Sin embargo, lo que sí resulta significativo es que los decretos importantes de los papas, en especial de Inocencio III, Inocencio IV y Gregorio IX, se incorporaron muy adecuadamente a los libros oficiales de derecho canónico con el título de «De la mayoría y la obediencia», lo cual reviste gran importancia a la vista del sentido (medieval) de «mayoría», es decir, la soberanía y la correspondiente obediencia por parte de los súbditos.

Aunque la concepción papal del Imperio llevaba lógicamente a la visión del siglo XIV, en que el papa aparece como administrador temporal y vicario del Imperio cuando se producía una vacante, el Papado jamás se pronunció de manera abierta —doctrinalmente y al nivel que fuese— acerca de tal género de estrecho control de los meros reyes. Contrariamente al emperador, los reyes rara vez eran coronados por el papa. El pontífice, al menos a nivel teórico, jamás pretendió inmiscuirse en las elecciones reales. Muy pocas de las doctrinas desarrolladas por referencia a los emperadores eran aplicables a los reyes. Sin embargo, Inocencio III estableció que «en razón del pecado» podía intervenir en cuestiones puramente reales, así como en el «examen de ciertas causas» *(certis causis inspectis)*. Esta concepción de Inocencio III deja entrever con toda cla-

10. Vid. más arriba pp. 79 y ss.

ridad la idea subyacente en los principios políticos del Papado, es decir su actuación siempre y cuando el bien de toda la comunidad cristiana reclamase, desde su punto de vista, su intervención, puesto que el papa era el «supervisor». La idea de *utilitas publica*, o sea, el interés por el bienestar público, constituía un concepto siempre presente en la doctrina papal, y fue elevada a la categoría de principio político por Inocencio III, según el cual los intereses privados debían someterse a las exigencias del interés público. El hecho de que en una aplastante mayoría de casos no surgiesen fricciones entre los reyes y el papa no debe llevarnos a creer que, según las doctrinas papales, el Papado no tenía jurisdicción sobre los reyes, puesto que en los casos extremos y las disputas (por lo general, éstas eran de importancia crucial) el papa proclamaba su pretensión de jurisdicción universal. En otras palabras, el principio de la división del trabajo debía ser plenamente aplicable a las relaciones entre los reyes y el Papado.

La misma concepción real —el «Rey por la gracia de Dios»— quedaba dentro de las conveniencias de la doctrina papal. Según el antiguo punto de vista de Gelasio, los papas debían dar cuenta de cómo habían desempeñado los reyes su tarea. Es más, si, de acuerdo con el punto de vista del Papado, los reyes hacían de su cargo un mal uso, los papas se creían obligados a pasar a la acción y deponer al rey, o bien decretar contra él censuras eclesiásticas. El principio de idoneidad o de utilidad para la función adquiría así un carácter por completo operativo. Gregorio VII insistió especialmente en la operatividad de tal principio, y ésta fue una de las razones por las que el rey germano Enrique IV fue apartado de su reinado (1076) y por último depuesto cuatro años más tarde. La deposición de los reyes se decidía cuando el papa había llegado a un convencimiento total de que el rey en cuestión no era el apropiado para el desempeño de su cargo, como definió también Gregorio VII. Ahora bien, así como se pretendía que constituía un derecho y un deber del papa la deposición de los reyes, también era derecho y deber suyo el crearlo rey. Inocencio III, por ejemplo, declaró al entronizar al rey de Bulgaria, con Joannitza, que deseaba por este medio «asegurar el bienestar material y espiritual del reino de Bulgaria». En cualquier caso, el rey era una «persona eclesiástica», que facilitaba el avance de las doctrinas del Papado y colaboraba en su aplicación. Sin embargo, mientras que la deposición del rey venía a ser el máximo castigo que podía dictar el papa, la excomunión del monarca se basaba en criterios distintos. Podía ser excomulgado no tanto por su poca utilidad como rey, como por mostrarse un hijo desobediente con respecto a la Iglesia romana. Los efectos de la excomunión eran, sin embargo, rigurosos en la misma medida, puesto que doctrinalmente se había difundido la imagen (que más tarde se elevaría a la categoría de ley) de que el excomulgado se hallaba afecto de una enfermedad contagiosa por la que a nadie le estaba permitido el tener con él cualquier intercambio o contacto. En consecuencia, si sólo sus familiares más directos podían mantener contacto con él, el gobierno se hacía extremadamente difícil para un rey excomulgado. La deposición afectaba a las credenciales del rey para ejercer el gobierno. La excomunión entrañaba su exclusión de la comunidad cristiana.

En virtud de su función soberana dentro de la comunidad cristiana, el papa reclamó más adelante el derecho —del que el Papado haría un uso por demás significativo— a declarar los tratados entre los reyes nulos e inválidos; a revocar leyes seculares, como la Carta Magna, o, posteriormente, en el siglo XIII, el código germano, el Espejo de los sajones; a decretar censuras eclesiásticas contra aquellos que percibiesen tributos o cuotas injustas en los puentes y ríos; a ordenar a los reyes el envío de fuerzas armadas en auxilio de otro monarca o contra los paganos y herejes; a confirmar los territorios obtenidos por conquista militar como posesiones legítimas; a obligar a las partes beligerantes a cesar en sus hostilidades y a entablar conversaciones de paz; a obligar a la población de un reino mediante la mera prohibición o con amenazas de excomunión a negar la obediencia a su rey, y así sucesivamente. La plenitud del poder papal permitía al papa, según declaró Gregorio VII con ocasión de la deposición de Enrique IV, incautarse de reinos, imperios, principados, y de hecho de las posesiones de todos los hombres (*possessiones omnium hominum*), si el caso lo merecía. Esta concepción derivaba en parte de la idea de que la propiedad privada de bienes era una consecuencia de la gracia divina. Si el propietario se había mostrado indigno de este beneficio de la divina gracia, el papa se consideraba capacitado para arrebatarle dicha propiedad.

En parte a causa de las exigencias del bien público y en parte para salvaguardar los lazos que mantenían unida a la sociedad cristiana universal, así como en razón del deber del Papado de proteger la fe para que no se corrompiese, a comienzos del siglo XIII había hecho notables avances la doctrina de que debían establecerse tribunales especiales para juzgar las aberraciones de la fe (doctrina que a mediados de siglo había adquiri-

do ya fuerza de ley). La maquinaria inquisitorial tal y como la crearon Gregorio IX e Inocencio IV constituía el mecanismo que permitiría controlar a aquellos que se mostrasen desobedientes y rebeldes a la ley papal. La mecánica de esta maquinaria no pertenece a la historia del pensamiento político. Lo que sí pertenece a ésta es, en primer lugar, el concepto de herejía como crimen asimilado (por Inocencio III) a la alta traición contra la divina majestad, cometido a través de la aberración de la fe tal y como la definía el Papado, a la cual correspondían apropiadas y terribles sanciones, entre las que se contaba la confiscación de las propiedades de la descendencia del culpable, aun cuando ésta no hubiese aún nacido. En segundo lugar, pertenece a la historia del pensamiento político el deber del gobernante secular de exterminar a los herejes sobre sus dominios. Si se mostraba remiso a cumplir este deber, él mismo resultaría declarado hereje y sus súbditos serían liberados por el papa del deber de obedecerle, mientras sus dominios pasarían a otro príncipe católico de conducta ortodoxa. Éstas fueron de hecho las disposiciones del Cuarto Concilio Lateranense (1215), que se mantuvieron a lo largo de la Edad Media como decretos básicos, y hasta cierto punto incluso también posteriormente.

La ideología política inherente a estas disposiciones, aunque extraña para el lector moderno, materializaba, no obstante, muchos conceptos, máximas y tópicos que en épocas posteriores se calificarían de políticos. Desde un punto de vista histórico, no se puede olvidar que estos conceptos —como el de soberanía, de ley, de súbdito, de obediencia, etc.—, se habían gestado en un contexto exclusivamente eclesiástico y que fue tan sólo más tarde, a partir de finales del siglo XIII cuando lo eclesiástico y lo político se distinguieron como dos ramas distintas del pensamiento. Más aún, entonces, todos estos conceptos pasarían a ser los instrumentos de trabajo de la nueva ciencia del pensamiento político. Una de las actuaciones más anacrónicas del Papado fue su proclamación en términos concisos y duros, solemnemente, de su propia doctrina política, en una época en que había quedado ya muy atrás el apogeo de la aplicación práctica del pensamiento político papal.

El decreto *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII, publicado en 1302, constituía un notable y sucinto resumen de la doctrina papal, extraída de fuentes diversas cuidadosamente unificadas. Se sirvió mucho de la Biblia en su interpretación papal, de Cipriano, del *Seudo-Dionisio*, de san Bernardo, de Hugo de San Víctor, de Tomás de Aquino, etc., y aunque ni uno solo de sus

puntos era original, la significación del *Unam Sanctam* consistió en presentar un resumen de la doctrina política del Papado en esta hora ya tardía. Bonifacio partió de la antigua idea de la Iglesia como cuerpo indivisible fuera del que no era posible la salvación, tesis original de Cipriano, puesta ya de relieve un siglo antes por Inocencio III. El principio de unicidad se manifestaba en el hecho de que había un solo Señor, una fe, un bautismo, idea ésta de origen agustiniano. El gobierno monárquico del papa se basaba, según Bonifacio, en el hecho de que la Iglesia necesitaba una sola cabeza. Un cuerpo con dos cabezas se consideraba un monstruo, y el mismo Jesucristo era esta única cabeza, representada sobre la tierra por su vicario, tesis debida al canonista inglés Alan a comienzos del siglo XIII. A pesar de lo que hubiesen afirmado los griegos y otros, todos los cristianos pertenecían necesariamente al «rebaño de Cristo», y por lo tanto estaban sujetos al papa, tesis expuesta por Tomás de Aquino en su libelo *Contra los errores de los griegos*. Sin embargo, y en virtud del principio de división del trabajo, el papa no empuñaba personalmente las dos espadas que poseía, sino tan sólo una, mientras que la otra era usada por los reyes (y no sólo por los emperadores) «por orden y con el consentimiento del papa», ampliación de la tesis de san Bernardo.[11] En su exposición de la gradación jerárquica se apoyaba en el *Seudo-Dionisio* y llegaba a declarar que el inferior debía ser gobernado por el superior o «poder supremo», expresión que se refería al soberano al que todo el mundo estaba sujeto. Ello había sido expresado con la mayor claridad en la generación anterior por un eminente jurista canónico, el cardenal Enrique de Susa (Hostiensis), quien sostenía que, puesto que el papa estaba interesado en la ley, el deber del rey consistía en apoyar la ley papal. Para un tranquilo funcionamiento de la sociedad cristiana, era necesario que la ley dictada en virtud de la «mayoría» del papa fuese seguida y obedecida por el poder real. El mismo Bonifacio afirmó, siguiendo el modelo de Hugo de San Víctor (quien estableció la autoridad de las Sagradas Escrituras: *nam testante scriptura*), que el poder espiritual debía crear el poder real (clara referencia a los procedimientos de la coronación), el cual en todo momento permanecía sujeto al

11. La teoría de Juan de Salisbury no difería de la de Bonifacio. A mediados del siglo XII había escrito que la espada como símbolo del poder coercitivo era sostenida por el príncipe, porque al clero le estaba vedado derramar sangre, y por ello había cedido al príncipe la espada, quien, no obstante, permanecía sometido al clero. En cierto sentido, el príncipe era, según Juan, un verdugo.

tamento clerical apoyaba con mayor o menor convicción al Papado. Que la cuestión del episcopado [13] arrastrase a un número considerable de obispos y clérigos al campo antipapal es plenamente comprensible.

El fermento intelectual de la lucha de las Investiduras originó el florecimiento de diversas ramas de la actividad intelectual. El surgimiento de las Universidades estuvo estrechamente ligado con las consecuencias del conflicto, y ello es sobre todo cierto en el caso de Bolonia, que en sus inicios fue una universidad de laicos para laicos, dedicada principalmente al estudio de la ley romana. Hasta los años cuarenta del siglo XII, la ley eclesiástica, canónica, no se trató en Bolonia con carácter científico, y no por parte de laicos, sino de clérigos. Resulta clara la orientación básicamente legalista de los estudios. Desde sus inicios, el pensamiento político de la Edad Media se había movido dentro de la estructura de la jurisprudencia, dentro de la ley. Y los papas enunciaron la ley que debía aplicarse a la vida pública en el marco de la sociedad cristiana mediante la reiteración constante de sus doctrinas. De ahí que la reacción a este legalismo revistiese también una forma legal. Fue el ya mencionado Pedro Crassus quien inició la discusión en torno a la ley romana, puesto que ésta aparecía como el mejor instrumento con que se podía atacar la argumentación legal del pensamiento político del Papado. Lo realmente importante es que el estudio de la ley romana corrió a cargo de los laicos, porque éste pareció el único medio de atacar las incrustaciones legales de la teoría política papal. Hemos de admitir que la base de que se partía era más bien débil, puesto que si bien la orientación del *Código* de Justiniano era teocrática, al menos se trataba de la obra de un gobernante laico, y de un trabajo que reflejaba el saber romano laico. La enorme preponderancia que lo eclesiástico había llegado a poseer en la época precedente resultaba demasiado importante para ser contrarrestada por un saber laico en sus inicios. El sistema hierocrático tenía tras de sí un largo período de evolución, de maduración y de aplicación. Los laicos al parecer, tuvieron de su lado la historia y los hechos, pero durante mucho tiempo seguirían usando el mismo lenguaje, la Biblia, a los mismos escritores patrísticos, las mismas alegorías y los mismos conceptos, instrumentos que sus oponentes manejaban con una maestría inigualable. Al fin y al cabo, el alejamiento del pueblo por medio de la adopción de la teoría teocrática de la realeza no se había conseguido

13. Vid. más arriba pp. 104 y 105.

sino a un alto precio. Lo que los laicos necesitaban era un sistema de ideas que no tuviesen nada que ver con las concepciones cristocéntricas, y este objetivo resultaba inalcanzable si se oponía a la concepción hierocrática otro cuerpo legal concebido teocráticamente, como parece ser la ley romana en una gran proporción. Sin duda, los jurisconsultos, es decir, los legistas romanos de las universidades medievales, produjeron excelentes trabajos jurídicos que más tarde se revelaron de gran utilidad como auxiliares del pensamiento político, pero en los siglos XII y XIII no podían desalojar al sistema político hierocrático de la segura posición que ocupaba, porque no contaban con los medios para ello.

Por otra parte, los canonistas, o sea, los juristas canónicos que enseñaban y estudiaban en Bolonia, ejercieron una gran influencia: eran, por así decirlo, los técnicos del sistema hierocrático. El gobierno necesitaba un conocimiento de la ley y de los principios generales de la jurisprudencia, con lo cual la escuela canónica de Bolonia proporcionaría al Papado el personal más adecuadamente preparado. Desde la aparición del *Decretum* de Graciano (h. 1140), el Papado había contado siempre con juristas de primera clase cuya técnica y experiencia jurídica contribuyeron no poco a la formación de la misma ley canónica. En lo sucesivo, una abrumadora mayoría de los papas fueron juristas que, o bien habían enseñado leyes en Bolonia, o en alguna otra universidad, o se habían distinguido en alguna otra actividad dentro del campo de las leyes. Los dos siglos siguientes se caracterizaron por ser épocas de grandes papas-legistas. Su obra legal, las llamadas cartas decretales, destilaban la doctrina legal del Papado en el enérgico lenguaje de la ley, la ley del monarca papal. Los centenares de cartas decretales fueron reunidas, primero oficiosamente y después de Inocencio III en adelante, oficialmente en libros de leyes que no diferían, ni por el sistema seguido ni por la estructura, de los libros de leyes de Justiniano. El estudio de la ley romana fue siempre condición previa para un estudio fructífero de la ley canónica, aunque existía una gran diferencia entre estos dos cuerpos legales. Lo que distinguía a la ley canónica de la ley romana era que la primera constituía una ley viva, basada en las ideas contemporáneas, centrada en las necesidades de la sociedad contemporánea: en cuanto surgía una necesidad, cualquier ley papal podía venir a cubrirla al instante de un plumazo, como consecuencia del *status* soberano del papa. Por otra parte, la ley romana contaba con la grave desventaja de que en la época de su codificación era ya «histórica» y de que mu-

chos de los sistemas legales importantes en la Edad Media resultaban completamente desconocidos en el marco de la ley romana, que, por ejemplo, desconocía el feudalismo. La ley romana debía reconvertirse en una ley viviente acomodándola a las necesidades contemporáneas. Mientras que los graduados en la ley romana ocupaban cargos en las cancillerías reales e imperiales, los graduados en la ley canónica prestaban los altos servicios civiles eclesiásticos, alcanzando a veces las más altas cimas de la profesión. Los juristas canónicos fueron quienes proporcionaron al Papado el equipo y la materia jurídica.

Las grandes consecuencias de la lucha de las Investiduras no sólo representaron un estímulo en el campo legal, sino que también hicieron fructificar otras ramas de la actividad intelectual. No se reconoce demasiado a menudo que el llamado «renacimiento» del siglo XII se vio condicionado en gran parte por el gran impacto de la lucha de las Investiduras. Mientras que los estudios legales se aplicaron predominantemente a la traducción del pensamiento político en forma de leyes, a cuestiones de derecho, de la propiedad de la autoridad, etc., y de ahí que tratasen en cierto modo de las cuestiones fundamentales de justicia inherentes a la ley, la visión filosófica y teológica de las mismas consecuencias avanzó rápidamente, por más que, todavía en el siglo XII, al margen de las aulas de la Universidad. Existía una comunidad de intereses y de objeto de estudio, pero todas las ramas de la cultura estaban plagadas de contradicciones, reflejadas en los sistemas que crearon. Debemos tener presente que el *corpus* del saber en todas las disciplinas culturales contaba tras de sí con una acumulación de materiales que abarcaba casi un milenio, mas este conjunto de conocimientos, por razones evidentes, contenía opiniones y afirmaciones muy diversas entre sí y a veces contradictorias, rasgo que afectaba a las leyes tanto como a la filosofía y la teología. De nuevo, una cuestión práctica ponía en marcha el método de investigación conocido como dialéctico. Una opinión del papa Urbano II (en 1088) en respuesta a la pregunta de un obispo acerca de qué debía hacerse con dos afirmaciones contradictorias, fue el primer paso en la utilización de este método. Advirtió que era preciso hacer una distinción entre las afirmaciones de carácter inmutable y las afirmaciones y los textos surgidos por exigencias del tiempo, del lugar y de las personas implicados, a los que se podía denominar cambiables. La tesis básica estribaba en que la unidad de la mente humana, por ser de creación divina, no podía contradecirse a sí misma en las cuestiones fundamentales. Las contradicciones resultaban meramente aparentes, no reales. Era la operación mental de establecer distinciones, según el tiempo, el lugar y las personas, lo que determinaba el uso del método escolástico o del dialéctico, sin el que no puede concebirse la existencia de pensamiento alguno en la Edad Media. Los fructíferos resultados de este método de investigación se evidenciaban en el campo de las leyes —sirva de ejemplo Graciano, que dio a su obra el título de *Concordia discordantium canonum*, dejando así bien clara su intención de reconciliar los cánones que no concordasen, es decir, contradictorios. Este fenómeno es tan observable en el campo de la filosofía como en el de la teología. El *Sic et Non* contemporáneo de Abelardo constituía la contrapartida filosófica de la obra de Graciano. Lo que se denomina comúnmente el «humanismo» del siglo XII era producto de las fuerzas que a fines del siglo XI se habían despertado a través de la aplicación del pensamiento político.

Juan de Salisbury puede servir de ejemplo de este humanismo de mediados del siglo XII. Tenía que decir un número importante de cosas acerca de los temas más candentes de su época. Una breve ojeada a sus principales ideas no nos llevaría a expresar que se trataba de uno de los *littérateurs* aislados comunes en su tiempo que apoyaron decididamente las concepciones papales hierocráticas. Junto a él hallamos a los juristas canónicos que en sus glosas y tratados, en sus *summae* se ocuparon de la misma cuestión, por no citar a muchos otros escritores no juristas, como san Bernardo de Claraval, Hugo de San Víctor, Honorio de Autun o de Augsburgo, Gerhoh de Reichersberg, entre una vasta pléyade, sin olvidar a pensadores tan distinguidos como san Anselmo y Gilberto Crispin, etc. Juan de Salisbury hizo un breve resumen de sus concepciones; además, una de las razones para incluirle aquí, y no la menos importante, es que su principal obra, el *Policraticus*, ejerció una considerable influencia hasta bien entrado el siglo XVI. El nombre del autor no tardó en caer en el olvido, y se citaba el título de la obra como si fuese el nombre del autor. Aparte de la influencia que ejerciera, merece que se le preste atención por su sentido práctico, su amplitud de visión y sus conocimientos clásicos, y porque se trata de un contemporáneo de Tomás Becket y su lucha contra el rey Enrique II, enfrentamiento en que en muchos sentidos intervenían los mismos elementos básicos de la tesis hierocrática entonces en pleno desarrollo.

Nutrido de antiguos elementos culturales romanos, Juan de Salisbury operaba con el concepto de *Respublica christiana* universal, la comunidad cristiana, que identificaba con el mun-

do latino y que para él no era sino la unión corporativa y visible de todos los cristianos. Puesto que, dentro de su sistema de pensamiento, un presupuesto esencial era que el alma gobernaba al cuerpo, transfirió sin dificultad esta alegoría al terreno político, lo cual explica claramente el porqué de su insistencia en afirmar que la ley constituía la fuerza que mantenía unida a la comunidad cristiana.[14] En consecuencia, defendía que en la creación de la ley por parte del príncipe debía atenderse a la opinión del clero, puesto que tan sólo éste estaba calificado para pronunciarse acerca de los ingredientes esenciales de la ley. Para él, la ley no podía ser sino una norma de conducta basada en la fe cristiana, y nadie excepto el clero se hallaba capacitado para decir si la ley que se proponía estaba o no en consonancia con las exigencias de la fe. Al mismo tiempo expresaba este principio teleológico de forma clásica: «la plena función de las leyes es religiosa y sagrada». La ley constituía el vehículo del gobierno que significaba la guía y dirección autoritaria de un cuerpo organizado, y esta comunidad era la cristiana. Juan de Salisbury no hacía distinciones entre religión y política.

La idea unitaria presuponía un mando también unitario para la corporación cristiana, y esta cabeza era, según Juan, el papa, situado por encima de pueblos y naciones y a cuya jurisdicción no escapaba nada, ni cosas ni personas. La ley papal exigía una obediencia incondicional. Como ya vimos,[15] sostenía que el príncipe recibía de manos del clero su poder para sostener la espada, mientras que la autoridad suprema correspondía al clero. Por otra parte, el príncipe podía ser comparado, en cierto sentido, con un matarife, por cuanto una de sus principales tareas consistía en la supresión del mal, lo cual sabemos que formaba ya parte de la antigua doctrina de san Pablo y de Isidoro. Por esta razón, el gobernante era designado por la divinidad y, si gobernaba efectivamente aplicándose al cumplimiento de esta finalidad, podía incluso llegar a ser «imagen de la divinidad». Afirmaba que la «voluntad del rey» —la materia prima de la ley dentro del sistema teocrático— «depende de la ley de Dios», puesto que la ley, como tal, debe ser un «don de Dios e imagen de la voluntad divina». Según Juan de Salisbury, la ley debía materializar la idea de justicia, concepto éste exclusivamente cristiano, cuyo contenido tan sólo conocían quienes gozaban de una calificación especial. En el siglo XIII,

14. Vid. más arriba p. 98.
15. Vid. más arriba p. 111.

muchas de estas ideas fueron defendidas con gran rigor por el obispo Grosseteste de Lincoln. Juan de Salisbury afirmaba que la figura del príncipe tirano constituía una perversión del rey cristiano, puesto que precisamente gobernaba de manera opuesta a la que correspondía al príncipe cristiano, convirtiéndose así en «imagen de la maldad». Puesto que era el azote del pueblo cristiano, Juan de Salisbury aseguraba que podía ser muerto por sus súbditos, aunque en otro pasaje recomendaba que se rezase por la conversión del tirano. Ambas recomendaciones —el tiranicidio y las plegarias— son claros indicios de los problemas que la figura del rey teocrático suscitaba en pensadores del calibre de Juan de Salisbury. En la medida en que el rey era la fuente de la ley y en que la «voluntad del príncipe» proporcionaba a las leyes su carácter vinculante, no existía ningún recurso constitucional para derrocar al tirano dentro de la ley. El recurso a la fuerza o a las plegarias equivalía a la involuntaria admisión de los defectos del sistema teocrático. En la centuria siguiente, Tomás de Aquino tropezaría con las mismas dificultades al tratar la figura del tirano.

San Pablo se valió en muchas de sus epístolas del símil del cuerpo para la exposición de sus ideas. El símil servía para demostrar la íntima conexión entre las diversas partes del cuerpo, regidas por el «espíritu del Señor». Cada parte del cuerpo poseía una función peculiar, pero ninguna funcionaba por sí misma, sino por la virtud del conjunto del cuerpo. Este funcionalismo integrado constituía el principio de división del trabajo que se apoyaba en la unidad de finalidad, y tan sólo podía explicarse en términos teológicos. Dicha concepción organológica de la sociedad ejerció una gran influencia a lo largo de la Edad Media, y alcanzó en Juan de Salisbury su cima más alta. A partir de ahí pudo demostrarse el funcionamiento de la teoría descendente del gobierno, y en especial a raíz de la afirmación de que el «alma» de la corporación cristiana era el príncipe. Juan de Salisbury llevó esta concepción organológica a su consecuencia lógica: el senado, como cuerpo consultivo auxiliar del príncipe, era comparado al corazón, mientras que los ojos, los oídos, la lengua, etc., de la corporación quedaban representados por los jueces, gobernadores de provincias, etc.; los campesinos formaban los pies de la comunidad; el estómago era comparado al fisco; es decir, con el tesoro que alimentaba a los funcionarios, etc. No obstante, y merece la pena destacarlo explícitamente, en ningún apartado de esta exposición había rasgo alguno que aludiese a algún posible derecho de los súbditos contra el príncipe. Juan de Salisbury afirmaba una y

otra vez que el deber del príncipe consistía en velar por sus súbditos, y en especial los miembros más débiles de la comunidad tenían que recibir una mayor atención del príncipe (san Pablo, Corintios, I, XII, 22). Los súbditos podían exponer sus deseos y sugestiones al príncipe, pero había todavía una gran distancia hasta la afirmación de que los súbditos tuviesen algún derecho autónomo. La noción de súbdito excluía conceptualmente el surgimiento de cualquier noción política de derecho, así como de deber.

Como hemos indicado, Juan de Salisbury era uno más entre los diversos autores que en el siglo XII expusieron la teoría política hierocrática. Parece aconsejable concluir este capítulo con un ejemplo de escrito de fines del siglo XIII que puede considerarse representativo de los avances de la ideología hierocrática. Egidio Romano (Egidius Romanus) merece ser tenido en cuenta en diversos aspectos. Su tratado *Del poder eclesiástico* fue escrito en la época en que el conflicto entre el Papado y la monarquía franca se hallaba más encendido; contaba con una buena formación en ambos derechos y en filosofía, y era autor de varias obras de filosofía y teología notables. Miembro destacado de la orden agustina, había sido tutor de Felipe IV de Francia. Su obra constituye un buen reflejo de las doctrinas del Papado.

La finalidad de la obra de Egidio Romano estribaba en demostrar que el papa tenía soberanía (llamada en la obra «supremacía») sobre la totalidad del mundo, abarcándolo todo y a todos, y que en consecuencia los príncipes (así como los eclesiásticos) eran súbditos del papa. Más aún, todos los poderes sacerdotales y reales residían en el papa en virtud de su plenitud de poder. Si no se le sometía, ningún poder era ejercido legítimamente. Estas afirmaciones, en sí mismas, estaban muy lejos de ser originales, pero lo que confería al libro su originalidad era el camino por el que llegaba a estas conclusiones. La idea de *dominium*, eje de la obra, no equivalía a propiedad, sino a gobierno o señorío. El término, decía, derivaba de *dominus*, que indicaba la superioridad de una persona sobre otra, mientras que el término abstracto *dominium* expresaba su relación *superior-inferior* en el aspecto teórico. El concepto de «señorío» podía referirse a propiedad en el sentido estricto del término cuando lo material estaba sujeto a un señor, o bien, en un sentido muy distinto, a la sujeción de un hombre a otro, en cuyo caso se podía hablar de autoridad política. En ambas circunstancias se daba por sentado que el ejercicio del poder era legal, es decir, que existía un derecho a su ejercicio.

Este derecho al dominio o al señorío podía obtenerse, según Egidio, tan sólo a través de la gracia divina, que era operativa por medio de los sacramentos, principalmente a través del bautismo. De ello se desprendía, por consecuencia, la teoría de que los infieles jamás podían gozar de poderes ni autoridad legítimos: si alguno poseían, era ilegítimamente y por usurpación. El gobierno o el señorío no podían obtenerse por mera herencia (por una pura *generatio* carnal) o por conquista, sino tan sólo por medio de la eficacia de la divina gracia a través de la regeneración, a través del segundo nacimiento que suponía el bautismo. El poder sobre los infieles correspondía por lo tanto a los cristianos, y sobre todo al papa. Egidio contaba en este punto con el modelo de Inocencio IV en la generación anterior, quien había declarado que cada criatura debía estar sujeta al «vicario del Creador». Así como todas las cosas creadas por Dios estaban sujetas a Él, Egidio decía que el vicario de Dios sobre la tierra poseía (con ciertas restricciones) un poder divino o celestial.[16] Aparte de esto, una persona excomulgada no tenía derecho alguno de propiedad sobre sus bienes. Egidio hacía derivar esta autoridad suprema de los poderes de san Pedro para atar y desatar.

Con este tipo de argumentación, Egidio podía afirmar que el papa debía «instituir el poder terrestre». Y de ello se desprendía el derecho a traspasar reinos, a deponer reyes, etc. El antiguo principio de la suprema autoridad y su lógica consecuencia, el principio de la división del trabajo, aparecían aquí como el supremo *dominium* ejercido por el papa. Éste no se ocupaba directamente de cuestiones temporales, para lo cual se valía del poder terrestre, aunque «la autoridad primera y suprema», es decir, la soberanía, seguía correspondiendo al papa. «El arte de gobernar al pueblo (por medio del poder terreno) es en realidad el arte de dirigir los bienes materiales según la disposición dictada por el poder eclesiástico». La teoría de las dos espadas ejemplificaba, según Egidio, la distinción que debía hacerse entre el poder como tal y la ejecución o uso del poder. Tan sólo el papa tenía el poder —es decir, el señorío—, y éste era siempre bueno y beneficioso según Egidio, puesto que provenía de Dios, aunque su ejecución a manos de los príncipes pudiese ser buena o mala, y de ahí la necesidad de guiar

16. «Así como Dios gobierna a todas las criaturas, el vicario de Dios, el sumo pontífice, gobierna a la Iglesia y a los creyentes.» También afirmó: «Todos los hombres y todas las posesiones están bajo el dominio (*sub dominio*) de la Iglesia, ya que todo el mundo y todo lo que en este vive pertenecen a la Iglesia» (2, 11).

y dirigir a los príncipes para que hiciesen un apropiado uso de su poder. Es comprensible que Egidio afirmase que el poder sacerdotal era *major* y el poder real *minor*, lo cual constituía la forma medieval de expresar la soberanía. Para él, en cierto sentido, el papa era la auténtica «fuente de poder» y, puesto que ningún poder era más perfecto, el suyo podía cabalmente denominarse «celestial».

> Así como Dios dirige *(administrat)* las cosas corporales de modo que les permite moverse por sí mismas, de la misma manera el vicario de Dios debe dirigir *(debet administrare)* los poderes terrenales y temporales de modo que les permita ejercer sus propias funciones.

En todo caso, ello sería aconsejable, desde el punto de vista de la seguridad legal, si el papa debiese adherirse a las opiniones de los papas anteriores, aconsejaba Egidio; pero otro de sus axiomas era que el papa, como el mismo Dios, podía prescindir de las leyes si así lo aconsejaba la situación. Las leyes de la naturaleza, afirmaba, eran a veces dejadas de lado por el mismo Dios cuando operaba milagros, y de modo parecido el papa, como vicario de Dios, podía y debía dejar la ley positiva de lado, e ir más allá de ésta. No podían dictarse normas rígidas. La jurisdicción papal era, según Egidio, flexible y modificable *(flexibilis et casualis)*. Egidio expresó así el principio de soberanía universal:

> Al poder terreno, las cosas materiales y temporales se le han encomendado para su directa gestión y ejecución en el desempeño de sus funciones. Pero al poder espiritual se le ha encomendado, puesto que le corresponde el gobierno principal, la autoridad primera y superior sobre las cosas temporales, así como sobre el mundo entero, por derecho, aunque no sea éste el caso *de facto*, puesto que no todos obedecen el evangelio.

La concepción hierocrática, de la que hemos dado una visión sucinta, explica la preocupación del Papado por la ley. La comunidad de los creyentes que debía ser conducida a su fin último preestablecido no era simplemente un cuerpo místico o sacramental, sino que tenía implicaciones terrenas muy definidas, puesto que de la vida de los cristianos en este mundo dependía su futura vida en el otro. Si la corporación de los cristianos se hubiese considerado sólo como cuerpo místico, no se habría producido la necesidad de una ley, de un tribunal, de una organización. Ahora bien, dado que este cuerpo se veía

como orgánico y gobernable, necesitaba de una ley que dirigiese sus pasos, o, por lo menos, éste era el punto de vista del Papado, que como institución predominantemente política insistía en la observancia de esta ley, como cualquier otra institución del mismo cariz.

Lo que el sistema papal hierocrático dejó del todo claro —y en cierta medida ello puede aplicarse a cualquier gobierno teocrático— fue la estrecha relación entre ley y fe. La fe en la institución y la eficacia del gobierno papal —tan efectivo en este mundo como en el otro— dio lugar a la ley, que a su vez regulaba a la misma fe y sus artículos particulares. Los súbditos no tenían ocasión de discutir o poner en tela de juicio la rectitud o error de la ley, o de las órdenes, puesto que debían limitarse a obedecer. Tal como había dicho Gregorio I a fines del siglo VI —y como se repitió a menudo—, la decisión de un superior, al margen de que fuese justa o injusta, obligaba a los creyentes. Curiosamente, y en especial si el superior, abiertamente, pretendía actuar como lo habría hecho el mismo Dios, esta doctrina se consideraba que reflejaba la opinión de que debe obedecerse siempre a Dios antes que al hombre.

En consecuencia, era esta distinción entre el cargo y la persona lo que dotaba de notable fuerza a la concepción hierocrática. Este punto de vista impersonal y objetivo quedó reflejado en la afirmación de Inocencio III de que no era ningún hombre, sino la misma divinidad quien dictaba normas obligatorias por medio de la ley, así como también en la declaración de Bonifacio VIII (aplicando Proverbios VIII, 15) de que «los príncipes gobiernan y los reyes reinan a través de la sede apostólica». El carácter de la santa sede como silla de san Pedro, es decir, la posesión por parte del papa de los poderes de vicario de Cristo, excluye toda consideración de naturaleza personal. La fuerza de una ley provenía de su procedencia del cargo de papa, no de su persona. Y precisamente porque el Papado era una institución política resulta evidente que recurriese a la ley y a la jurisdicción. No podía existir ningún gobierno dentro del orden si la validez objetiva de sus medidas de gobierno y decretos debían depender del carácter subjetivo y personal del agente que crease las leyes, o sea, en este caso, de que el papa legislador fuese moralmente una buena o mala persona.

De acuerdo con las leyes del razonamiento lógico, este sistema político no puede prácticamente ser atacado con eficacia dentro de la estructura en que se mueve. El proceso histórico real así nos lo demuestra. Sin embargo, como resultado de la infiltración e influencia de ideas que tenían poco o nada que ver

con las premisas en que se basaba el edificio político del Papado, el punto de vista tradicional, objetivo, despersonalizado, referido al cargo, se vio sustituido por un punto de vista personal, subjetivo, humano; y cuando esto tuvo lugar, el Papado en cuanto institución política vio disminuida su autoridad y su posición. Éste fue el periodo en que desapareció la fe en la institución divina del Papado, la fe en el papa como poseedor de la llave etérea que abría y cerraba las puertas del paraíso (como había declarado Gregorio IX en una memorable ocasión), la fe en la función del papa, a medio camino entre Dios y el hombre, y apareció la fe en la Biblia, es decir, en la posibilidad de interpretar individualmente la Biblia. Tan pronto como se alcanzó este estadio pudo decirse que los días del sistema político papal hierocrático estaban contados. Más que la fe, lo que había cambiado era el punto de referencia de ésta. En el sistema hierocrático, el punto de referencia era la institución del Papado en cuanto organismo político. En el periodo posterior, el punto de referencia fue la Biblia que cada individuo era perfectamente capaz de interpretar, según se pretendía. Con ello se originó la emancipación del súbdito y su liberación de la tutela de los miembros especialmente calificados de la iglesia. En el primer caso, la fe se orientaba con respecto a un cargo visible, externo y objetivo, mientras que en el segundo lo hacía con respecto a la unión invisible, subjetiva, interna, directa, con Dios a través de la Biblia.

Capítulo V

EL REINO TEOCRATICO Y FEUDAL

1. La sustancia de la teocracia real

En los capítulos precedentes se ha insistido de manera destacada en la naturaleza y el carácter del reino teocrático, puesto que, conceptualmente, éste se hallaba bien empapado en las concepciones teocéntricas y eclesiásticas, ampliamente predominantes. Nos referimos a la aparición del reino teocrático entre los siglos VI y VIII, en que el rey, hasta entonces unido al pueblo, empezó a destacarse por encima de aquellos a quienes debía su posición como dirigente. Esta elevación se inició visible y comprensiblemente con la adopción por parte del rey del título de «Rey por la gracia de Dios». El título del rey no dependía ya de la voluntad del pueblo, sino de la divinidad. La concepción de que el rey gobernaba en virtud de la divina gracia se debió en principio a la influencia de la ideología cristiana, o, para ser más exactos, de las doctrinas de san Pablo: «Lo que soy, lo soy por la gracia de Dios». Los principales rasgos de este reino teocrático, que con el tiempo transformaría la gracia divina en derecho divino, han quedado ya señalados, sobre todo su estructura como forma descendente de gobierno y las funciones que en consecuencia tenía el rey como soberano.[1]

En la Edad Media, el gobierno real resultaba mucho más práctico que su equivalente eclesiástico. Entre los siglos VIII y XI no conocemos a un solo escritor del bando realista. Es decir, precisamente durante el período en que la concepción hierocrática realizó sus principales avances, incorporando todos los materiales literarios y doctrinales disponibles a su causa y construyendo su imponente edificio ideológico, el gobierno real no produjo ni un sólo trabajo que contuviese una buena exposición de su teoría política. Por el contrario, los principales rasgos de la concepción real fueron de hecho definidos por ecle-

1. Vid. más arriba pp. 53 y ss. y pp. 83 y ss.

siásticos— sirva de ejemplo el caso de las coronaciones reales, cuyo ritual era por completo fruto de los esfuerzos del episcopado, y al que paradójicamente los reyes prestaron un apoyo incondicional y pleno, como resulta fácil apreciar en una visión retrospectiva. Las cancillerías de los reyes estaban compuestas en una gran parte por eclesiásticos, quienes en los documentos oficiales reales, como cartas, decretos, etc., hablaban de la mente de los reyes, la cual, sin embargo, si se procede a un detenido examen, apenas puede distinguirse de la suya propia. En los preámbulos a documentos papales pueden hallarse a menudo largas exposiciones de las concepciones del Papado, exposiciones que se hacían en documentos legales con fuerza legal; por el contrario, en los preámbulos a documentos reales, la exposición de las teorías reales eran escasas, breves y en la mayoría de los casos no iban más allá de la repetición de algún lugar común de la doctrina teocrática. Un factor digno de consideración es que la realeza no tenía unos puntos programáticos comparables a los del estamento eclesiástico. El sector cuya vocación habría podido ser la definición de un programa político real, una minoría de laicos cultos, ni tan siquiera existía. Parecía correcto insistir en la Biblia y poner de relieve la base bíblica del reino teocrático, señalar las numerosas si no innumerables donaciones hechas por los reyes a grupos e individuos eclesiásticos, pero, ¿quién parecía más capacitado para una correcta interpretación de la Biblia, el rey inculto o el cultivado papa?

Es más, con anterioridad al siglo XI, aunque el rey tenía en la práctica un firme control sobre el clero, y especialmente sobre el episcopado, sobre todo a través del funcionamiento del sistema de la iglesia en propiedad, no deja de sorprender el hecho de que ni se intentase una justificación ideológica de este sistema. Al producirse el ataque a este sistema, ataque que tuvo lugar confrontando la mera práctica con una teoría muy desarrollada, no fue posible ninguna defensa doctrinal del sistema, porque no la había. Por más que el sistema político realteocrático estuviese avalado por la práctica y por sus resonancias religiosas primarias, no tenía poder alguno frente a una doctrina cuidadosamente elaborada e integrada. Quizá nada caracteriza tan bien la situación como la réplica que dio el papa a la protesta —por otra parte muy comprensible— del rey, el alemán Enrique IV, en plena lucha de las Investiduras. El rey declaraba que su actuación era del todo conforme con la de sus predecesores y que su gobierno se basaba en las costumbres de sus antepasados. A todo ello el papa replicó: «Dios no dijo "Yo soy la costumbre", sino "Yo soy la Verdad".» Por más que la historia y los hechos hubiesen sido de una determinada manera, resultaban insignificantes cuando se los enfrentaba a la Verdad que tan sólo el papa conocía.

Lo que el gobierno real teocrático dejaba claro —y en esto contaba con el apoyo de la doctrina eclesiástica— era la soberanía del rey sobre sus súbditos.[2] La estructura de esta soberanía no difería de la del papa. El rey se hallaba al margen y por encima del pueblo que la divinidad había confiado a su gobierno. En consecuencia, no había tribunal, organismo ni forma alguna de pedir al rey responsabilidades por medidas y acciones políticas. Estaba por encima de la ley. «Ninguna ley se opone al rey» y «El Rey no puede equivocarse». Hemos visto con qué dificultades tropezó Juan de Salisbury al tratar precisamente este punto. Tampoco carece de interés destacar que todavía hoy se designa a la reina de Inglaterra como «La Soberana», clara resonancia de las concepciones teocráticas medievales. Por otra parte, cualquiera que fuese el derecho de que gozase el pueblo sometido, todo cargo que le estuviese permitido ocupar, toda función que pudiese desempeñar, se debían a la concesión o gracia real (principio de concesión). Efectivamente, de la misma manera que el rey recibía su poder delegado o concedido de Dios, asimismo los súbditos obtenían sus derechos y poderes del rey. Esta declaración de Jacobo I que transcribo debiera de haberse hecho en la Edad Media, con mucha mayor razón de ser que en la época en que se llevó a cabo:

> No podemos (dijo) soportar con paciencia que nuestros *súbditos* lancen contra nos palabras antimonárquicas, refiriéndose a sus *libertades*, a menos que añadan que éstas les fueron *concedidas* por la *gracia* y el *favor* de nuestros antepasados.

Una vez emprendido este camino, no había ya —como hemos visto— ninguna dificultad para incorporar la idea de *Munt*, de suprema protección, a la concepción real, con la consecuencia de que el pueblo quedaba rebajado al nivel de un menor de edad.[3] Conviene señalar que el pueblo, al no ser considerado apto, no tenía participación alguna en la creación de la ley. La materia prima de la ley no era en consentimiento, sino la voluntad del príncipe, quien, por su nombramiento divino, publicaba la ley para que fuese obedecida por sus súbditos. Esta

2. Vid. más arriba p. 86, para matizar esta afirmación.
3. Vid. más arriba pp. 55 y ss.

sujeción a las leyes del rey se veía —a veces— reforzada en amplia medida al prestar los súbditos un juramento de fidelidad, razón por la cual el deber de obediencia se veía solemnemente reforzado. Se hablaba todavía de que el pueblo podía hacer proposiciones, que podía suplicar al rey que adoptase determinadas medidas, pero aunque resultaba evidente que el rey, en razón de las necesidades prácticas, era imprudente si prescindía de ello, no había, dentro de la estructura del reino teocrático, medios legales para forzar al rey. Todo dependía de la gracia o la concesión del rey. ¿Acaso no eran harto elocuentes los textos de las coronaciones cuando decían que el rey era un «intermediario entre Dios y el pueblo»? El gobierno del rey teocrático era absoluto, aunque debemos apresurarnos a aclarar que ello no equivale a gobierno arbitrario: el mismo rey no podía prescindir impunemente de la ley divina.

Una doctrina comúnmente aceptada se expuso en el *Diálogo del Tesoro,* escrito en tiempos del rey inglés Enrique II. En éste se sostenía que nada ni nadie podía oponerse a un decreto que se había dictado con miras a la paz. Lo que en cada circunstancia concreta debía hacerse «con miras a la paz» tan sólo lo sabía el rey, puesto que sólo él era el encargado de promover y preservar la paz (la paz del rey). Al pueblo no se le consideraba apto para saber en qué residían sus propios intereses ni qué era lo mejor con miras a la paz. Y en el siglo siguiente tenemos el testimonio del rey francés Luis IX, quien declaró que, dado que el rey tenía la plenitud de poder, clara copia de la ideología papal, su gobierno era libre *(liberum regimen),* libre, se entiende, con respecto a las leyes y los poderes humanos. En este sentido, el *liberum regimen* no era sino el concepto de soberanía aplicado al rey. En su función de legislador, el rey teocrático quedaba incluso al margen y por encima de la ley. Formaba por sí mismo un estado, lo cual quedaba expresado simbólicamente por el hecho de que se sentase en un elevado trono.

La debilidad del reino teocrático era evidente. De la misma manera que se produjo el necesario distanciamiento entre el rey y el pueblo, intervino otro factor de suma importancia. Puesto que, vocacionalmente, el rey pretendía hallarse bajo la ley de Dios, y sus decisiones judiciales y decretos no contravenían las leyes divinas, sus flancos, por así decirlo, se hallaban expuestos una y otra vez a la intervención de aquellos que, también vocacionalmente, se consideraban expositores de la voluntad de Dios y de la ley divina. En ocasiones, su intervención no se hacía efectiva, pero ello dependía de las circunstancias dominantes y de las personas, no de la doctrina. La posición autónoma que debía mostrar el gobierno teocrático del rey quedaba muy diluida en el acto por el cual se creaba al mismo rey, en el oficio de la coronación. Quienes lo habían proyectado se habían esforzado por demostrar que el rey recibía la gracia divina del reinado por medio del episcopado: éste administraba al rey el sacramento (o sacramental) del ungimiento. En el mismo acto por el que se convertía en «el ungido del Señor», el episcopado, como órgano transmisor de la gracia divina, se mostraba como intermediario de la voluntad divina, situándose así expresamente entre Dios y el rey. La posibilidad teórica de una jurisdicción eclesiástica sobre el rey existía siempre dentro de una estructura teocrática. En el siglo XI, Enrique IV protestó y repitió reiteradamente que, puesto que él era el «ungido del Señor», se consideraba inmune con respecto a la jurisdicción eclesiástica, y por este mismo argumento Gregorio VII le privó de su reino y le excomulgó. Es más, al entregar la espada, símbolo de la fuerza física, quedaba realzado el papel de mediadores de los obispos. Los textos de las plegarias que acompañaban esta ceremonia no dejaban lugar a dudas acerca de la significación de esta entrega. Observaciones parecidas pueden hacerse acerca de las fórmulas con que se acompañaba la coronación del rey propiamente dicha. Tampoco descuidaban estos textos (ampliados de manera considerable a través del tiempo) la ocasión de destacar a lo largo de la ceremonia los aspectos eclesiásticos de las funciones de la realeza. Había recibido sus poderes reales, repetían los textos, con la finalidad de defender a la santa Iglesia. El hecho de considerar al rey persona eclesiástica presentaba tantos inconvenientes como ventajas. El reinado era muchas veces un destino vocacional, si no profesional.

En este contexto, la significación de las elecciones reales en la Edad Media es importante. Atendiendo a la estricta teoría, dichas elecciones no tienen el sentido que por lo general se ha atribuido a este ejercicio. El resultado de la elección de un rey era que éste pasaba a ocupar un cargo real ya existente. Los electores no tenían nada que hacer con respecto al cargo propiamente dicho: no podían modificar ni cambiar la sustancia, la orientación o la naturaleza del cargo, o tocarlo en modo alguno. El cargo de rey no era un don de los electores (del mismo modo que el cargo de papa no era un don de los cardenales que le elegían, ni el de obispo, del capítulo catedralicio, etc.), lo cual explica también el porqué los electores no podían legalmente apartar a un rey de su cargo, puesto que en realidad no se lo

habían conferido. El cargo era de origen divino y, por así decirlo, se apoyaba en el cielo. No se conferían poderes al elegido por medio de la elección: no se convertía en rey en virtud de ésta. La «elección» significaba la designación del candidato escogido como persona apropiada para el cargo de rey, cargo que recibía en la coronación, o, más exactamente, en el momento del ungimiento. En teoría, los electores presentaban al candidato para que se le confiriese su cargo por medio de la jerarquía eclesiástica oficiante en la ceremonia de la coronación. Por esta razón leemos en los textos de las coronaciones que eran los obispos quienes habían «elegido» al rey durante la ceremonia de la coronación. Así pues, no se debía a un acto de delicadeza el hecho de que el rey no empezase a actuar como rey a partir del día de su «elección», sino a raíz del día de su coronación —es decir, cuando empezaban a contarse los años de su reinado—, lo cual fue práctica corriente hasta el siglo XIII.

Este aspecto de la elección como designación aclara también los continuos intentos de introducir el reinado hereditario. Es evidente que incluso la mera designación dejaba un amplio margen para las intrigas, las maquinaciones y los convenios. También lo es que pudiese transcurrir un amplio período entre la «elección» y el acto constitutivo de la coronación. Además debía tenerse presente que con la muerte del rey concluía asimismo la paz del rey, la fuente de toda justicia y de toda ley. La pregunta que se planteaba era la siguiente: ¿dónde residía el poder cuando se producía una vacante? La respuesta que se daba comúnmente era que el cargo y el poder del rey retornaban a su lugar de procedencia: revertía, por vacante, a la divinidad. Con la muerte de un rey se creaba un vacío que no se llenaba hasta que su sucesor había sido ungido. La idea del reinado hereditario, destinado en parte a acortar el intervalo entre la muerte de un rey y la coronación de su sucesor, y en parte a asegurar en cierta manera la continuidad política, siempre encontró amplio favor, aunque, a causa del insignificante desarrollo del pensamiento político, a menudo no pudo ponerse en práctica.

2. La defensa de la tesis

El furor de la lucha de las Investiduras dio lugar a una serie de escritos que intentaban refutar desde el lado real las argumentaciones del Papado. El blanco de los ataques realistas fue la plenitud de poder del papa que derivaba de la interpretación del conocido pasaje de san Mateo,[4] a partir del cual se intentaba traducir a un hecho real la concepción de la monarquía papal, es decir, de la soberanía del papa sobre reyes y emperadores. Este intento de soberanía universal (o, por usar la misma expresión que Gregorio VII, de *regimen universale*) chocaría con la resistencia de los reyes. ¿Cómo reaccionó, pues, la realeza? ¿Con qué argumentos contaba para combatir el asalto hierocrático? En este punto es donde se evidencian los fallos de la posición real teocrática. La posición ideológica del rey se basaba sobre todo en la visión cristocéntrica típica de la Edad Media, pero precisamente esta concepción hacía muy difícil resistir a quienes poseían el monopolio profesional de la interpretación bíblica y de todo lo relacionado con la divinidad y la gracia divina. No podemos dar aquí más que un breve resumen de las medidas propuestas.

El carácter destructivo de los ataques de la política papal hierocrática contra el *status* soberano del rey resulta quizá difícil de apreciar en la Edad Moderna, puesto que nuestra manera de pensar es muy distinta de la de la Edad Media. Para empezar, el pensamiento moderno está familiarizado con un concepto que, de existir entonces, hubiera hecho muy difícil el planteamiento de este conflicto, por lo menos en los mismos términos en que se desarrolló. Dicho concepto era el de Estado como cuerpo autónomo, autosuficiente y jurídico de ciudadanos. Justo el concepto que buscaba la realeza infructuosamente, dado que carecía del equipo y los medios para su elaboración. Lo que entonces existía era el reino *(regnum)* y el sacerdocio *(sacerdotium)*, pero ambos formaban parte de un único cuerpo, la Iglesia. El concepto de Estado estaba tan lejos de la mentalidad de la Edad Media como la máquina de vapor o la electricidad. Puesto que la Iglesia constaba de clérigos y laicos, al pensamiento papal hierocrático le resultaba relativamente fácil orientar hacia su causa toda argumentación: la Iglesia era lo que contaba, y a su frente figuraba el sucesor de san Pedro y vicario de Cristo, quien había fundado personalmente la Iglesia, de la que el reino no era más que una parte. Este concepto de Iglesia hacía que la defensa o la mera afirmación de la soberanía del rey *vis-à-vis* del papa se tornase extremadamente difícil.

El más directamente afectado por las medidas de carácter hierocrático fue el rey alemán. Enrique IV no libró, como tan a menudo se dijo, la batalla del Estado contra la Iglesia. Si hu-

4. Vid. más arriba p. 24.

biese sido capaz de hacer tal cosa, su posición habría sido incomparablemente más fuerte y el conflicto acaso no hubiese tenido lugar. Por el contrario, su lucha partió de la base, única entonces posible, del enfrentamiento entre el reino y el sacerdocio. El bando real se oponía a la afirmación de la soberanía monárquica de la persona del papa. Enrique IV y sus seguidores creían que esta afirmación no se basaba en la Biblia ni en doctrina alguna, sino que significaba una usurpación de poderes por parte del papa. De ahí que el bando real esgrimiese el argumento de que Jesucristo había establecido una dualidad de poderes sobre la comunidad cristiana en las personas del papa y del rey. Para reforzar este nuevo argumento de un gobierno dual, se recurrió a la alegoría de las dos espadas, aunque debemos destacar que el significado de esta alegoría era para los partidarios de Enrique fundamentalmente distinto del que adquiriría dos siglos más tarde a manos de Bernardo de Claraval.[5] Lo mejor será quizá citar la importante declaración de Enrique IV, hecha en marzo del año 1076:

> El (Gregorio VII) usurpó para sí el reino y el sacerdocio sin el beneplácito de Dios, despreciando los sagrados planes de Éste, que deseaba esencialmente que el reino y el sacerdocio permaneciesen no en unas únicas manos, sino en manos distintas, puesto que son dos poderes. El mismo Salvador, durante su Pasión, explicó que éste era el sentido de la eficacia de las dos espadas. En efecto, cuando se le dijo: «Señor, he aquí dos espadas», respondió: «Ya basta», indicando con ello que una dualidad es suficiente, que dentro de la Iglesia debían empuñarse dos espadas, una espiritual y una carnal, con las que se borraría toda señal del mal.

Lo que en última instancia significaba la introducción del concepto de dualismo como panacea antipapal era la división de la autoridad suprema, la crisis de la misma monarquía. Según la tesis dualista antipapal, la soberanía singular e indivisa del papa debía, por así decirlo, fraccionarse en dos. Sin embargo, partiendo de este mismo presupuesto, es evidente que el concepto tradicional de la propia monarquía real tenía también que dividirse, puesto que si hasta entonces al rey le sobraban motivos para pretender que, en la práctica, le correspondía la plena soberanía sobre su reino, admitía asimismo que el papa tenía cierta soberanía sobre las materias denominadas espirituales, afirmando el rey su soberanía sobre las temporales.

5. Vid. más arriba p. 106.

No hay duda de que este dualismo —introducido como arma contra la hinchada ideología hierocrática— presentaba todos los rasgos propios de una acción de retaguardia. La justificación básica de la teoría dualista consistía en la afirmación de que lo temporal era autónomo, de lo cual se deducía que el rey, dado que tenía competencia tan sólo en la esfera de lo temporal, era también autónomo. El hecho de que esto fuese factible o práctico no nos incumbe aquí. En un medio por completo cristocéntrico, lo que se planteaba era saber cuáles eran los criterios que permitirían separar lo «temporal» de lo «espiritual» y, sobre todo, quién debía trazar la línea de demarcación. Los esfuerzos llevados a cabo en épocas posteriores por las mentes más agudas para dar con un criterio capaz de hallar esta línea divisoria resultaron fallidos, en especial porque el círculo que comprendía la jurisdicción papal se amplió aún más. Toda cuestión que remotamente pudiera calificarse de «espiritual» dejó de considerarse temporal. Por ejemplo, las cuestiones relacionadas con la dote se consideraron cuestiones espirituales, por cuanto estaban en conexión con el matrimonio. La adjudicación de carácter autónomo a lo «temporal» por parte del bando realista suponía sin duda un avance en el pensamiento, pero, teniendo en cuenta el temple intelectual de la época, cabe preguntarse si esta adjudicación de carácter autónomo era lo bastante convincente como para oponerse a las concepciones paulatinas relativas a lo secular, visible, corpóreo, es decir, temporal, en que de hecho se apoyaban las afirmaciones gregorianas acerca de la soberanía. Por encima y al margen de estas consideraciones estaba la operatividad real de la jurisdicción papal «en razón del pecado» y «tras el examen de ciertas causas» *(certis causis inspectis)*.

La teoría real del dualismo, avanzada primero por Enrique IV, ejerció, sin embargo, una gran atracción. Los escritores de fines del siglo XI la resucitaron y trataron de fortalecerla. Un ejemplo típico lo constituye el autor del tratado *Sobre la preservación de la unidad de la Iglesia*, que atacaba la teoría papal hierocrática de la plenitud del poder de san Pedro. Sostenía que la tesis del Papado se apoyaba en una interpretación errónea del texto de san Mateo, puesto que el encargo de Jesucristo a san Pedro no era omnicomprensivo. El poder «de atar y desatar» se refería tan sólo a aquello que explícitamente debía ser «atado y desatado». Sin embargo, el autor no definía explícitamente lo que no debía ser atado ni desatado por el papa. En realidad, lo que tenía *in mente* era una reducción del poder jurisdiccional del papa. Éste, según él, no estaba capaci-

tado, con referencia al encargo hecho por Jesucristo a san Pedro, para dictar leyes que afectasen al rey. Lo que el papa podía hacer era exhortar, aconsejar, advertir al rey, pero en modo alguno dictar instrucciones en forma de ley. Es más, ningún papa tenía derecho a deponer o excomulgar a rey alguno, puesto que «si éste no tiene superior, no puede ser juzgado por nadie». El autor sostenía que, prescindiendo del carácter esencialmente limitado de su poder, el papa se había adjudicado una función que no le correspondía, y justo con ello no duplicaba o triplicaba las espadas (Vid. Ezequiel XXI, 14), sino que las multiplicaba. Según el autor, el ejercicio del poder soberano del papa provocaba daños, males, escándalos y guerras civiles sin cuento. Dictando leyes que no eran de su competencia, con lo cual usurpaba el poder real, el papa se había convertido en destructor de la unidad de la Iglesia. De ahí que el autor propusiese una forma dual de gobierno. Aunque atacaba sin duda el punto vital de los poderes de san Pedro, su naturaleza, no podía fijar, como no lo podía hacer nadie del campo realista, los límites de la monarquía de san Pedro.

Su intento de desmundanizar la monarquía papal restringiendo los poderes legislativos del papa no era sino un intento de hallar una base autónoma a la monarquía real, por más que ésta se encontrase por entonces confinada al terreno de lo «temporal». La búsqueda de esta base equivalía a la búsqueda del concepto de «Estado», que los autores de la época, con los medios de que disponían, no pudieron hallar. Lo que se necesitaba era una base que no tuviese nada que ver con el conjunto de ideas cristocéntricas, deseo que hasta el siglo XIII no podría verse realizado, cuando los días del rey «por la gracia de Dios» estaban ya también contados. Resulte o no paradójico, lo cierto es que lo que llevó a los reyes cristianos de la Edad Media a tan grandes dificultades con los poderes eclesiásticos fue la firme adhesión a una teocracia real.

La concepción política dualista sugirió también la concepción de un vicariato de Cristo dual. Éste fue un proceso lógico de que da testimonio la ideología política oficial de los Staufen, representada en el siglo XII por el emperador Federico I. Cristo, afirmaba éste, era a la vez rey y sacerdote. Sus funciones reales descansaban vicariamente en manos del emperador; sus funciones sacerdotales, en las del papa. Es más, dado que el papa no era más que el vicario sacerdotal de Jesucristo, no tenía poder para dictar leyes. Una vez más nos hallamos con que la desmundanización era la finalidad de quienes exponían estos puntos de vista, por cuanto, como dijo Federico I, «las leyes santas de los emperadores y las buenas costumbres de nuestros predecesores» eran las únicas bases del gobierno imperial: el papa no tenía derecho alguno a interferirse en el gobierno de reyes y emperadores. Se le negaba al papa una autoridad propiamente política, que muy bien podía amonestar al emperador, pero no estaba capacitado para sujetar a éste o a su imperio a las leyes y la jurisdicción papal. La insistencia papal acerca del gobierno —y el gobierno tan sólo podía concebirse por medio de la ley— era la base de los escritos antipapales y de los ataques oficiales al Papado que llevaban a cabo los seguidores del programa dualista.

El modelo que proporcionó una base, por lo menos dentro del Imperio, para negar las funciones legisladoras del papa fue la ley romana. Ésta se convirtió, a partir de fines del siglo XI, en fuente de inspiración de la ideología imperial y real contra el Papado. Fue el ya mencionado Pedro Crassus quien, escribiendo todavía durante la lucha de las Investiduras en la década de los ochenta del siglo XI, recurrió por vez primera a la ley romana, especialmente al *Código*, y la utilizó para reforzar la posición realista. Pedro Crassus hizo de hecho de la ley romana parte de la ciencia política. Para él, el crimen de Gregorio VII residía precisamente en que había prescindido de las leyes sagradas de los emperadores y se había arrogado la función de legislador, ajena por completo al concepto de Papado. Gregorio había prescindido de la justicia divina, que, al decir de Pedro Crassus, se hallaba materializada en las leyes «sagradas» imperiales. Lo que sin embargo proporciona al tratado un interés particular es la estricta separación que establece entre el clero y los laicos. El clero puede ser gobernado, según admite, por el papa como legislador. Los laicos tan sólo pueden gobernarse por las leyes imperiales. Existía, de acuerdo con su afirmación, un doble conjunto de leyes, aplicables el uno al clero y el otro a los laicos. Construyó una especie de gobierno dual, no apoyándose en la distinción entre cuestiones «temporales» y «espirituales», sino pretendiendo que las leyes civiles eran ante todo leyes para los laicos, y las leyes canónicas o eclesiásticas, leyes exclusivamente para el clero. Puesto que las leyes civiles eran dictadas por Dios a través del emperador, debían ser obedecidas también por los clérigos, y precisamente con su voluntaria y despreciativa ignorancia de las leyes civiles el papa se constituía en alterador de la paz.

Hubo cierto número de escritores, tal vez influidos por la posición feudal de obispos y clérigos, que, para retener la soberanía monárquica del rey, concentraron la atención en las

posesiones materiales, tales como Estados, con que los obispos estaban enfeudados. La finalidad de estos autores apuntaba a la separación entre el cargo eclesiástico y las propiedades eclesiásticas. Debemos tener presente que uno de los puntos centrales del conflicto era la investidura de los obispos o clérigos por parte del rey (o del señor laico), con su cargo clerical y sus posesiones. Cargos y beneficios eran concedidos por el rey. Ahora este grupo de autores trataba de contraponer el poder político del papa a sus posesiones, que, muy significativamente, se llamaban regalías. Pertenecían al rey en cuanto tal y estaban inseparablemente ligadas a su reinado. Estas regalías se consideraban, en consecuencia, inalienables; es decir, el rey no podía en modo alguno disponer de ellas. Mientras se admitía que el rey no tenía derecho a conferir cargos eclesiásticos, este grupo de autores insistía en que las regalías pertenecían tan sólo al rey y que el clérigo que las recibía en investidura las disfrutaba tan sólo durante el tiempo de tenencia de su usufructo. En febrero de 1111, las regalías fueron definidas de la siguiente manera:

> Ciudades, ducados, markgravados, condados, minas, impuestos, costumbres, mercados, feudos, tropas, fortificaciones y tribunales de centena.

Aunque el clérigo recibía la investidura de estas regalías, el rey seguía siendo su propietario. La soberanía del rey se apoyaba en estas posesiones materiales. Esta concepción —sugerida por vez primera en el siglo XI por Guido de Ferrara— parece no sólo una posición eminentemente práctica, sino también susceptible de servir de base a un pensamiento político constructivo: en esta concepción pueden detectarse algunos rasgos embrionarios del futuro concepto de Estado. La naturaleza práctica de esta teoría hizo que fuese adoptada en los diversos acuerdos con que se puso fin al gran conflicto de las Investiduras.

Aunque, en conjunto, los autores realistas y los puntos de vista oficiales mostraron una postura de dura crítica con respecto a la ideología papal hierocrática, jamás alcanzaron en sus posiciones la consistencia de sus adversarios. En parte, ello se debe a la misma naturaleza del reino teocrático. En parte también, a la misma naturaleza de los conflictos que se planteaban entre el papa y el rey. Se trataba de un conflicto centrado en el terreno de las puras ideas, que revelaban ampliamente la paternidad del Papado; y en la Edad Media el Papado se identificaba con la misma idea cristiana. Ninguna otra organización o institución tenía una memoria comparable a la del Papado: en su reserva ideológica, en el Registro y los Archivos, se hallaba, o se podía hallar si era necesario, la *pièce justificative* para cualquier acción o concepción política. Los reyes germanos, quienes durante cierto tiempo tuvieron que sufrir el acoso de los ataques papales hierocráticos, no tenían ni siquiera una capital, por no hablar de archivos. La verdadera fuerza de los reyes residía en las «antiguas costumbres», antiguos usos, antiguas prácticas, que habían surgido sin demasiada base ideológica ni argumentaciones; esta fuerza podía fácilmente trocarse en debilidad en cuanto se planteaba la embarazosa pregunta de «¿en virtud de qué autoridad?». Recordemos una vez más la desarmadora réplica del papa al rey acerca de la tradición y la costumbre. En un conflicto ideológico, era la ideología lo que contaba, no la costumbre. El bando realista tan sólo empezó a argumentar y a racionalizar acerca de su función cuando había sido ya ampliamente sobrepasado por la ideología de sus adversarios.

Resulta evidente que el bando imperial se hallaba en una posición todavía más difícil que el realista. Tanto la génesis como la historia efectiva del Imperio romano de Occidente demostraban que se trataba de un producto intelectual de las concepciones papales.[6] Era creado y destruido por el papa. Una vez más, mientras que, a partir del siglo IX, el Papado había erigido un conjunto ideológico muy elaborado acerca del Imperio romano y había intentado materializar sus más importantes ingredientes políticos en los rituales de la coronación, no se dio un desarrollo ideológico parecido en el campo imperial. Enfrentados con la madura ideología papal y su vasto arsenal de precedentes históricos e ideológicos, por no citar el inequívoco simbolismo litúrgico, los seguidores del emperador se vieron forzados a argumentar en el terreno elegido por el papa y delimitado por éste, y este terreno era, en la práctica y en la teoría, creación del mismo papa. El bando imperial, representado en los siglos XII y XIII por las declaraciones oficiales y semioficiales de los Stauffen, argüía que, al elegir al rey germano, los príncipes otorgaban al rey por este mismo acto las credenciales de emperador romano, y que la coronación que debía llevar a cabo el papa era un mero formulismo, resultaba declaratoria pero no constitutiva. En consecuencia, la posición imperial se basaba en que el rey germano tenía un derecho a ser coronado por el papa, derecho que se expresaba por medio

6. Vid. más arriba, pp. 90 y ss.

de un término nuevo, *imperatura*, y que poseía en virtud de su elección como rey de los romanos. Naturalmente, los príncipes germanos podían exigir del papa la coronación como una cuestión de derecho. Se prescindía de la concepción papal de que la imposición de la corona imperial era un «favor apostólico». Llegaron incluso a decir que la concepción papal constituía una «inaudita audacia» —así lo hicieron saber los Stauffen a Inocencio III en 1199 y 1201—, puesto que no había ningún juez superior que pudiese juzgar al candidato electo. Si admitían al papa como juez en las elecciones y los asuntos imperiales, reforzaban con ello la postura del papa acerca de arrogarse poderes cuyo derecho a ostentar le estaban negando pertinazmente. Además, una intervención de este tipo hubiese implicado una interferencia, puesto que con ello «se hubiera mezclado en los asuntos temporales». Estos puntos de vista de los Stauffen no adquirieron fuerza de ley hasta 1338, en que se aprobó la ley imperial *(Licet Juris)*, según la cual sólo la simple elección del rey germano le convertía en emperador de los romanos, sin ningún examen ni aprobación anterior por parte del Papado. Sin embargo, cuando se promulgó esta ley hacía ya dos generaciones que el Imperio había perdido gran parte de su importancia, y además los papas tenían su sede en Aviñón, no en Roma.

La escasez de los escritos de divulgación en defensa de los derechos y las funciones del emperador constituyó uno de los rasgos más significativos de los siglos XII y XIII. Es cierto que los juristas de las Universidades italianas eran laicos, pero su público era restringido y determinado, y en todo caso se hallaba ya familiarizado con las formas de poder descendente. Por más que sus argumentos se revelarían posteriormente de gran validez, en su época apenas resultaban aplicables, como, por ejemplo, el argumento basado en la ley romana *lex regia*, según la cual hubo una época en que el pueblo romano poseyó todo el poder, poder que traspasó al emperador. Una vez más nos hallamos con un argumento que podía haber servido, como con posterioridad sirvió, para construir una teoría ascendente del poder, mas a causa de la forma real adoptada por el emperador de los romanos en la Edad Media, no tenía posibilidades de convencer a nadie. Sin embargo, basándose en esta *lex regia* surgió la teoría de que eran los siete príncipes germanos quienes elegían al rey (para que pasase a ser emperador de los romanos), creado como tal para la defensa de los germanos, los cuales, por una extraña transposición, pasaron a ocupar el lugar del pueblo romano de que hablaba la *lex regia*. La posición de Federico II, el más capacitado de la dinastía de los Stauffen, ilustra la escasez y la pobreza de los argumentos que el bando imperial podía esgrimir frente al ataque hierocrático bajo Gregorio IX e Inocencio IV (1239-1245). En apasionadas llamadas al conjunto de la cristiandad, Federico II, hábilmente secundado por Pedro de Vinea y Tadeo de Suessa, acusaba al papa de pervertir la justicia y abusar del poder, y pedía que aquél pasase la prueba de un concilio general, representación del conjunto de la Iglesia, de donde procedía el poder del papa. En otras palabras, el bando imperial operaba partiendo de una teoría ascendente del poder en lo tocante al papa, pero el emperador dejaba muy claro también que él no podía ser juzgado por nadie, puesto que sus poderes derivaban directamente de Dios: tratándose de él, tan sólo era aplicable la teoría descendente. Este tipo de argumentación tendería a demostrar la posición extremadamente difícil en que la ideología hierocrática había llegado a colocar al bando imperial.

3. El reino en Inglaterra y el constitucionalismo

Si la prueba de una teoría política consiste en que ésta sea capaz de un desarrollo que se refleje en una constitución, la teoría teocrático-descendente no puede superar tal prueba. Si el gobernante, ya se tratase del papa, de un rey, del emperador, formaba por sí mismo un Estado, era en todos los aspectos soberano, estaba por encima de la ley. Y si, por otra parte, los miembros de la comunidad no eran más que sus súbditos y no tenían participación alguna en el gobierno o en la formación de la ley, sino que la recibían como un «don de Dios» a través de la boca del rey, ni el más ingenuo puede imaginar un esquema constitucional en que los súbditos intenten oponer ninguna cortapisa al ejercicio soberano de la voluntad del gobernante. Dentro de esta ideología era conceptualmente imposible limitar las funciones del gobernante por medio del establecimiento de controles, medidas y pruebas al soberano. Atendiendo a la evolución, la tesis teocrática puede tacharse, sin miedo a equivocaciones, de estéril. Su propia rigidez e inflexibilidad conceptual cierran toda posibilidad de que pudiese experimentar una evolución tendente al constitucionalismo. Y ello —encaje o no en el molde de una constitución— era y es la prueba de toda «teoría política». En cuanto la figura del gobernante, en y por sí mismo, reviste la forma de Estado, se cierra toda posibilidad de evolución. La única vía que permanecía abierta era la de la

revolución. Por más lógica, perfecta y simétricamente que estuviese construida la teoría teocrática, se trataba de una concepción que apenas tenía en cuenta los elementos humanos que necesariamente intervienen en el gobierno real. La tesis teocrática parecía concebida como si el gobierno se moviese por completo dentro de los límites de conceptos y abstracciones, y no en el reino de la sociedad humana con todas sus concreciones terrenas y las diversidades múltiples propias de las demasiado humanas ambiciones, volíciones y prejuicios. La teoría teocrática-descendente era un intento de sujetar la realidad al puro concepto.

El correctivo medieval a la teocracia real fue la función del rey como señor feudal. Pocos eran los reyes que no combinaban ambas funciones, es decir, la teocrática y la feudal. Uno de los defectos en que más corrientemente se incurre al hablar del reino medieval es referirse al «rey» sin caer en la cuenta de que el rey medieval realizaba a la vez las funciones de gobernante teocrático y de señor feudal. Hasta ahora hemos considerado al rey teocrático, pero desde un punto de vista práctico, sobre todo desde el del desarrollo de la teoría «política», el aspecto feudal es mucho más importante. La función feudal del rey era diametralmente opuesta a su función teocrática, y desde este punto de vista puede definirse al rey medieval como un ser anfibio, puesto que, de acuerdo con la segunda de sus funciones, su voluntad constituía la fuente de la ley, y en su ejercicio no hallaba trabas ni impedimentos de ningún tipo, mientras que, según la primera, era el consentimiento implícito o explícito de los señores feudales a la ley del rey lo que se consideraba el elemento constitutivo. Ello entrañaba que el rey tenía que proceder por consulta y con el acuerdo de las otras partes del contrato feudal. Los lazos feudales entre el rey y sus vasallos (los barones, en definitiva) eran en realidad un contrato, lo cual, cuando se aprecia en toda su dimensión, pone de relieve el carácter fundamentalmente diferente del reino feudal. En el cumplimiento de dicha función, el rey no estaba al margen y por encima de la comunidad, sino que en todos los aspectos era un miembro más de ésta; de ahí se desprende que, dentro de esta estructura, no había ocasión de hacer ostentación soberana de la voluntad del príncipe. Parece aconsejable llamar la atención acerca de esta dicotomía que se da en la figura del rey medieval, dicotomía que no rompía ningún compromiso: con gran frecuencia, uno tropieza en historia medieval, y en el pensamiento medieval, con contradicciones básicas que afectan a instituciones tan vitales como el mismo reino.

Como puso de relieve hace largos años sir Henry Maine, la sociedad feudal se regía por la ley del contrato. Podemos incluso afirmar que nadie se pronunció con más claridad acerca de este punto que el inglés Henry Bracton, uno de los jueces del rey a mediados del siglo XIII, quien declaró que el contrato feudal creaba un lazo legal entre el señor y su vasallo. Este lazo legal no sólo hacía posible que se considerase al soberano como miembro de la comunidad feudal, sino que también propiciaba la existencia de un consentimiento con respecto a las medidas que afectaban a ambas partes del contrato. La ley que regulaba los intereses de ambas partes era un acuerdo mutuo entre el rey y sus barones. La naturaleza esencial del contrato estribaba en que ambas partes tenían la misma importancia para que éste fuese activo: para concluir un contrato se necesitaban (y se necesitan) dos partes. La consecuencia que se seguía de ello era la posibilidad de cancelarlo, es decir, repudiar el contrato (la llamada *diffidatio*) si una de las dos partes dejaba de actuar en conformidad con los términos establecidos, por ejemplo, si se daba un caso de deslealtad. Ninguno de estos rasgos era aplicable al reinado teocrático, porque precisamente de su misma esencia se derivaba la no existencia de ningún contrato entre el rey y la comunidad, puesto que ésta le había sido encomendada por la divinidad. El único punto a que el reinado teocrático llegó con harto dolor fue el de la resistencia al rey que se hubiese convertido en un tirano. Esta dificultad había sido prevista dentro del reinado feudal: la misma ley feudal había previsto esta contingencia. Este lado feudal del reinado tenía una considerable fuerza, tenacidad y resistencia innatas, aunque presentaba también flexibilidad y cierta capacidad de acomodación. Se trataba de un sistema de crecimiento indígena, obra del hombre y adaptable a las necesidades de la época, siempre capaz de tener en cuenta las características reales de una situación dada. El contraste con el reino teocrático era incluso sobresaliente. Por un lado, un tipo de arreglo eminentemente práctico; por el otro, especulaciones y teorías que se hacían más y más considerables bajo el peso acumulativo de los Primeros Principios, el Dogma y la Autoridad.

El lado feudal del rey hizo a éste, a semejanza del propio sistema, humano; sin embargo, lo que tiene más interés inmediato desde un punto de vista histórico es el hecho de que la práctica del gobierno feudal reveló que éste era un importante precedente y crisol de ideas que posteriormente podrían desarrollarse sobre la base de una teoría política populista o ascendente. Ya entonces, dentro de la función feudal del reino, la

ley, como instrumento de gobierno, se consideraba fruto de la deliberación y el consentimiento, es decir, de la cooperación, que conduciría al trabajo en equipo. La ley era fruto del esfuerzo conjunto del rey y los barones. Al mismo tiempo, resulta también comprensible que ningún rey consciente del dilema en que le colocaba su doble función intentase minimizar sus ocupaciones feudales y realzar su posición teocrática, porque en ésta podía actuar libremente y sin trabas. El aspecto que predominó en cada caso depende no tanto de la teoría como de la realidad concreta de las circunstancias en cada situación. En general, podría afirmarse sin faltar a la verdad que cuanto más capacitado se hallaba el rey para desempeñar sus funciones teocráticas y cuanto menos atentos se hallaban los barones en apoyar y mantener sus derechos, tanto mejor podía el rey jugar con todos los resortes del sistema teocrático y obtener a veces efectos deslumbrantes. También es cierto que cuanto más hábil era el rey en realzar sus funciones teocráticas, menos posibilidades había para el desarrollo de un constitucionalismo. El camino entre el teocrático *point-d'appui* y el constitucionalismo se caracterizaba por ser sangriento y marcado por la revolución. El camino hacia el constitucionalismo partiendo del *point-d'appui* feudal se distinguía por el recurso a debates y compromisos, por la evolución. Esta parece ser, al menos en parte, la explicación del desarrollo constitucional de signo divergente experimentado en Inglaterra y en Francia.

El proceso inglés presenta, desde los albores del siglo XIII, la preponderancia de las funciones feudales del rey a expensas de sus funciones teocráticas. El rey Juan no contaba con la habilidad, la capacidad y los recursos que habían permitido a sus predecesores, en especial a Enrique II, prescindir de sus obligaciones feudales. Juan trató tan chapuceramente la delicada mecánica del reinado teocrático que originó la oposición que terminaría en la abierta hostilidad de los barones. No se trató de que se situase al margen de la ley en cuanto rey teocrático —no existía de hecho tribunal alguno que pudiese citarle para rendir cuentas de ello—, sino de la manera en que ejerció su gobierno y de la extensión y multitud de exacciones, usurpaciones, proscripciones, etc., que dictó. Fue el abuso, no el mal uso de sus poderes monárquicos, lo que hizo estallar la oposición. A ello debe añadirse el efecto de la pérdida de Normandía, la oposición eclesiástica y la derrota de Bouvines. Juan parecía incluso demostrar a sus contemporáneos a qué extremos podía llegar un gobierno teocrático en la práctica; mas su *status* de «ungido del Señor» y la poderosa base doctrinal del

sistema le hacían invulnerable. Por otra parte, los barones estaban mal preparados para expresar sus pensamientos en libros y tratados. Una fuente literaria de los primeros años del siglo XIII, las llamadas «Leyes de los Ingleses» (*Leges Anglorum*), señalaba que el rey no debía apoyarse en la ley romana (de lo cual había signos cada vez más evidentes), sino en la «ley de Bretaña», y que debía «escoger la ley con ayuda de los barones». Lo que el anónimo autor quería destacar era que el rey debía gobernar menos sobre sus bases teocráticas y más sobre las feudales. El único medio para restringir el poder del rey era, en teoría y de hecho, el mecanismo de las funciones feudales del rey. En gran parte, la Carta Magna fue el resultado de la aplicación de los principios de gobierno feudales: la primavera del año 1215 significó tal vez la última oportunidad para reducir al rey a los límites de sus funciones feudales.

Se ha atribuido siempre una gran importancia al capítulo treinta y nueve de la Carta Magna, no sin razón. Se trata de una cláusula que en sus principales elementos remite a una ley feudal dictada por el rey germano Conrado II en el año 1036, pero que se ajustó a las necesidades de la época:

> Ningún hombre libre debe ser capturado y encarcelado, o expoliado, o proscrito, o desterrado, o en ningún caso dañado si no es ante un legítimo tribunal de sus iguales y según la ley del país.

La significación de la cláusula reside en el hecho de que, en los casos que se mencionan, un tribunal adecuadamente constituido debía aplicar la ley del país.[7]

La ley del país —y éste era el principal paso que habían dado los barones basándose en las funciones feudales del monarca— no era una ley dictada por el rey, sino la ley aprobada por el rey y los barones, resultado del contrato feudal, un esfuerzo conjunto. En otras palabras, una ley común al rey y a los barones. El término «ley del país» fue en el siglo XIII la

7. El término latino *judicium* usado en la cláusula no se refiere al moderno concepto de juicio, sino al tribunal, la corte. El término contemporáneo para aludir al juicio era *sententia* (sentencia). Además, el uso de *vel* no era disyuntivo, sino al contrario; cuando se quería decir «o» se decía invariablemente *aut*. Cuando unían captura y encarcelamiento usaban *vel*, porque se trataba de dos acciones que terminaban en una sola: el encarcelamiento presupone captura, igual que la aplicación de la ley del país presupone la existencia de un tribunal, puesto que alguien debe aplicarla.

expresión con que se aludía a la (posteriormente) ley común de Inglaterra. Como tal, la ley del país se refería al conjunto de normas, no necesariamente escritas, que tenían sus más profundas raíces en el feudalismo local (de ahí la preponderancia de las leyes de la tierra como leyes de la propiedad, de tenencia, de sucesión, etc.) y cuya materia prima derivaba del consentimiento explícito o implícito del rey y de los barones a la vez. Tanto desde el punto de vista del desarrollo histórico-legal como del pensamiento político, el concepto de ley del país constituyó un paso muy importante, puesto que representaba el tercer gran sistema legal en la Europa de la Edad Media: tras la ley romana y la ley canónica, aparecía la ley inglesa «del país», basada en el feudalismo y predecesora de la ley común. Y precisamente porque se trataba de una ley del país, presentaba todas las características de su procedencia feudal —flexibilidad, adaptabilidad y elasticidad—. En la segunda mitad del siglo XIV se oían voces que afirmaban que «la ley del país es creada en el parlamento por el rey, los señores espirituales y temporales y toda la comunidad del reino».

Es más, tal como en una ocasión afirmó Maitland, fue la tiranía del rey Juan la que determinó que el derecho de los barones a participar en la creación de las leyes se hiciese realidad. En la gran asamblea celebrada en Merton veinte años después de la consecución de la Carta Magna, quedó muy claro que la idea de consentimiento existía ya en la mente de los barones. Se discutió en esta ocasión si el hijo nacido fuera de matrimonio, pero cuyos padres lo contrajesen con posterioridad y tuviesen un segundo hijo, debía considerarse o no el primogénito, con lo cual, según el derecho de primogenitura, podía heredar. La ley feudal era explícita: el hijo habido ilegítimamente seguía siendo ilegal y no tenía derecho a heredar. La ley romana y, siguiendo a ésta, la canónica sostenían lo contrario, es decir, que el matrimonio posterior de los padres lo legitimaba automáticamente. Los obispos, encabezados por Grosseteste de Lincoln, clamaban por la adopción de la ley romano-canónica, a lo que los barones dieron una inequívoca réplica: «No deseamos cambiar la ley de Inglaterra porque —añadían— es una ley usada y aprobada.» En otras palabras, se negaba el consentimiento al cambio de ley propuesto.

Que los barones eran perfectamente conscientes de la imposibilidad de pedir explicaciones al rey teocrático quedó claramente demostrado en la llamada cláusula de seguridad de la Carta Magna, la cual, en un intento de crear algún tipo de maquinaria constitucional para el futuro, atribuía a la coronación

del rey juramentos y promesas. La maquinaria constitucional pensada para la eventualidad de que faltase el rey presuponía que éste formaba parte de la comunidad feudal, puesto que sólo como miembro de ésta podía considerársele capaz, y no por su categoría de rey teocrático. Ninguna ley se oponía al rey. La excepción de la figura del rey de las medidas punitivas previstas era la más ostensible prueba de reconocimiento que la incipiente «ley común» podía dar al rey teocrático.

El desarrollo legal posterior basado en la Carta Magna pertenece a la historia del constitucionalismo, pero podemos decir aquí que en el curso del siglo XIII surgió la idea de la «comunidad del reino» constituida por el rey y los barones, con la consecuencia de que los asuntos que le correspondían debían ser tratados por ambas partes. Otra consecuencia posterior fue, según nos informa Bracton, que la ley debía ser elaborada por ambas partes también, y dado que el rey formaba parte del proceso de creación de la ley, no podía prescindir unilateralmente de ésta. Lo que la Carta Magna expresaba en su capítulo treinta y nueve se contenía en la famosa afirmación de Bracton: «El rey debe hallarse sometido a Dios y a la ley.» Igualmente inequívoca era su afirmación de que las leyes no podían cambiarse ni anularse sin el consentimiento común de aquellos con cuyo consejo y consentimiento se habían dictado en un principio. Según Bracton, en la medida en que el rey era el vicario de Dios, tenía el deber de obligar a sus súbditos a observar la ley, y en consecuencia a defender la paz: para ello había recibido la espada en la ceremonia de su coronación.

Circunstancias propicias permitieron la aplicación de los principios feudales en Inglaterra, y a partir de ahí se inició un desarrollo constitucional que marcaría los siglos subsiguientes. Especial significación tiene el desarrollo del parlamento dentro de este proceso. Tal como dijo Mc Ilwain, la asamblea feudal se convirtió en parlamento nacional, con el resultado de que el *quid pro quo* feudal se convirtió en una garantía dada por los representantes de la comunidad en correspondencia al asentimiento real a sus proposiciones. Quizá mayor significación tiene todavía el hecho de que la ley como esfuerzo conjunto se *hacía* y no era dictada por el rey, y la elaboraban el rey y los barones u otra institución corporativa (el parlamento). Ello es especialmente importante con miras a las adiciones, altamente significativas, a las promesas de la coronación de Eduardo II en 1308. La nueva cláusula de la promesa de Eduardo II materializaba el desarrollo ideológico, y en consecuencia constitucional, del siglo XIII a partir de la Carta Magna.

Puesto que la ley era elaborada conjuntamente por el rey y la comunidad del reino, ésta tenía derecho a ver reforzada la ley. La no observación unilateral de la ley por parte del rey quedaba prevista en la promesa que éste hacía «de defender y proteger las leyes y las costumbres de derecho que la comunidad del reino haya escogido (se entiende, para ser defendidas y protegidas por él)».

Es más, la idea de Bracton de que el rey se hallaba sometido a la ley quedaba reproducida en el texto de la promesa real de 1308. Dado que los súbditos de un rey teocrático no tenían participación en la creación de la ley que les era dictada por su soberano, no tenían tampoco posibilidad real de forzar al rey a observar sus propias leyes. Ahora bien, puesto que la comunidad del reino sí tenía participación en la creación de las leyes, se hallaba asociada al proceso de creación de la ley y podía por lo tanto forzar al rey a observarla. En el rito de la coronación, solemne y originalmente concebido como teocrático, se daba entrada a la comunidad del reino.

Pero esto no es todo. El desarrollo del concepto abstracto de Corona parece íntimamente relacionado con la concepción feudal de la sociedad, que incluía al rey (en su capacidad feudal) y a los señores feudales. La Corona era, para todo fin y propósito, el reino mismo. Así considerada, la diadema material, la corona, simbolizaba el lazo inmaterial, legal, que unía al rey a su reino. En el concepto de Corona se había hallado un hábitat permanente para el rey. La Corona no era el rey solo, ni tampoco la comunidad sola, sino ambos: eran los dos quienes constituían la Corona. Eduardo I, contestando al papa acerca de ciertas pretensiones de éste, escribió que no podía hacer «[...] nada que afecte a la diadema del reino sin haber consultado antes a los prelados y los barones».

A partir de ahí puede comprenderse por qué el adagio de la ley romana «Lo que afecta a todos, debe ser aprobado por todos», podía concordar fácilmente con el pensamiento político de fines del siglo XIII. Es más, la concepción orgánica de la sociedad ejerció, una vez más, su atracción peculiar cuando, en el siglo XIV, el obispo de Exeter declaró que la sustancia de la naturaleza de la Corona se halla en el rey como cabeza y en los pares del reino como miembros. El concepto de Corona mostró pronto su gran valor como arma defensiva, puesto que podía ser invocado, como en efecto lo fue, por el rey como protección y también por la comunidad. Invocando su nombre podían hacerse multitud de acusaciones, ya fuesen contra el rey si olvidaba proteger la Corona, ya fuesen contra cualquiera que infringiese sus derechos. Ante todo, la Corona servía como baluarte frente a las exigencias del Papado: las decisiones de éste podían atacarse en cuanto mostraban que eran contrarias a los intereses de la Corona, argumento contra el que se estrellaba cualquier pretensión del Papado. A continuación veremos que el rey de Francia no contaba con este escudo protector.

La aplicación práctica de la teoría feudal del reino en Inglaterra fue también importante para el desarrollo de la representatividad. La idea en sí no era extraña al feudalismo; sin embargo, importa tener presente que la preparación del terreno que representó el predominio de las nociones feudales contribuyó poderosamente a una fácil asimilación de las ideas políticas continentales contemporáneas, sin que, por otra parte, se diesen las severas repercusiones que la influencia de una ideología ascendente-populista podía haber tenido sobre un gobierno puramente teocrático. La afirmación del juez supremo Thorpe en 1365, según la cual «el Parlamento representa el cuerpo de todo el reino», puede compararse a las ideas populistas más avanzadas del continente. Lo que la constitución inglesa debe a los principios políticos feudales es muchísimo. El intento de llevar adelante una concepción política ascendente-populista en un país gobernado por un poder decididamente teocrático no podía conducir más que a la revolución, mientras que la aplicación de la ideología feudal suponía una plataforma de evolución. En la medida en que los intereses del reino podían verse afectados, el rey veía cortadas sus alas, y cortadas por la aplicación práctica de los principios feudales. El rey fue salvado aun a pesar suyo. Uno de los efectos de la fuerte feudalización del reino consistió en que la ley romana, pese a los periódicos esfuerzos realizados para introducirla, nunca llegó a ganar mucho terreno en Inglaterra. Naturalmente, el gobierno inglés jamás pudo compararse, en cuanto a eficiencia y agilidad, con los gobiernos predominantemente teocráticos del continente. Ello provenía de la ideología de la que se había tomado hasta la más insignificante porción de argumentación lógica y que, por así decirlo, hacía parecer al rey cromado y a su gobierno aerodinámico. El reino predominantemente feudal era en Inglaterra una máquina incómoda, pesada y chirriante que tenía que funcionar con el consentimiento y consejo de los magnates y los barones, y que no tenía ninguna de las relucientes características del reino teocrático, pero que, sin embargo, representaba la base para un desarrollo constitucional que ejercería su influencia mucho más allá del período medieval.

En contraste con el panorama inglés, los reinos germano y

francés se apoyaban pesadamente en el ejercicio de las funciones teocráticas. El reino franco estaba ostensiblemente orientado hacia su lado teocrático, el cual, por razones muy comprensibles, había sido reforzado por el rey, el papa y el episcopado franco. El óleo santo con que se suponía que había sido bautizado Clodoveo a fines del siglo V sirvió como elemento de fuerza especial para caracterizar la originalidad del reino teocrático franco. Ninguno de los otros reyes tenía esta nota distintiva. El óleo santo de los francos había sido, y era, bajado directamente del cielo, mientras que todos los demás reyes tenían que acudir a la droguería. Era el rey «más cristiano de Europa» y poseía poderes taumatúrgicos, es decir, de obrar milagros y curativos, lo cual reforzaba no poco la mística real. A los reyes franceses se les denominaba también «los santos reyes de Francia». Por otra parte, por un buen número de razones la nobleza feudal francesa no hizo frente común ni siguió una política unitaria. La acentuación del carácter teocrático del reino queda ejemplificada por el hecho de que el rey dictase sus leyes sobre la base de la real «plenitud de poder» y por la enorme influencia de las leyes romanas —aunque no apareciesen al descubierto—, mucho mayor en el reino francés que en Inglaterra, por la acomodación de los textos de la coronación, en las que incluso el más pálido reflejo de un reinado populista (el Reconocimiento) fue eliminado, por la frecuente caracterización del rey como «rey y sacerdote», y por el personal de la curia real, que estaba mayoritariamente integrado por juristas profesionales, lo cual significa expertos en leyes romanas. El contemporáneo francés de Bracton, el eminente jurista Beaumanoir, declaró, utilizando el francés vernáculo, que para la validez de una ley no era necesario que el rey hubiese consultado con el gran consejo, puesto que «todo lo que place al príncipe debe considerarse como ley». Por lo demás, resultaba significativo que el mismo término y concepto *souverain* fuera usado por Beaumanoir al fijar la posición del rey: el rey, según decía, era *souverain* con respecto a todos los hombres, y por la misma razón podía dictar leyes para el bien común y el provecho de todos a su placer. En consecuencia, no debe sorprendernos la idea de que el rey fuese un emperador en su reino —*rex in regno suo est imperator*—, idea que se expresó en distintas ocasiones en Francia a lo largo del siglo XIII: puesto que se decía que la suma de todos los derechos soberanos había correspondido al antiguo emperador romano, la fórmula expresaba muy bien la cuestión de la soberanía en el lenguaje familiar a todos los juristas romanos, es decir, la

ley romana. Se decía también que el rey franco «tenía todas las leyes en el pecho».

La concepción acentuadamente teocrática del reino franco hizo al rey francés muy vulnerable a las intervenciones del Papado, que entre los siglos XIII y XIV los reyes ingleses podían evitar sin dificultad escudándose bajo la protección de la Corona. El gran conflicto entre Bonifacio VIII y Felipe IV provocó por esta época la aparición de una literatura polémica en defensa de los derechos del rey frente al papa. Los tratados fueron escritos en parte por ministros del rey y en parte por maestros de la Universidad de París que se protegían bajo el anonimato. Fue notable la participación de los laicos cultos. Puesto que el reino feudal era en Francia tan débil, la argumentación debía moverse a nivel del reino teocrático. Quizá una de las más hábiles defensas del rey es la contenida en la *Discusión entre un clérigo y un caballero*, construida en forma de diálogo. Una vez más, la argumentación se centraba en la plenitud de poder del papa y en sus poderes legislativos omnicomprensivos, los cuales precisamente acababa de proclamar Bonifacio VIII con agresivo énfasis. El caballero (al que se le atribuía obviamente la mejor argumentación) se centraba en el poder soberano del papa y negaba que jamás Jesucristo hubiese querido dar al papa los poderes que éste pretendía poseer. El argumento del caballero consistía en que el dominio constituía un presupuesto necesario para dictar leyes, y que el papa carecía de este dominio,[8] puesto que no era sino un gobernante espiritual para quien la ley debía resultar repugnante. Nos encontramos aquí con la ya antigua oposición al papa como legislador, y el autor del tratado no dejaba al clérigo muchas posibilidades de argumentar al respecto. Su única concesión era el reconocimiento de la jurisdicción del papa en los casos de pecado:

> Sin duda, señor, no puede negarse que la Iglesia tiene jurisdicción sobre el pecado, y, puesto que esto es así, dicha jurisdicción se refiere a la justicia y a la injusticia; pero si se refiere a cuestiones temporales, está claro que el papa es el juez de estas cuestiones.

Este argumento no era en realidad contestado por el caballero, al que se hacía replicar que, si el papa fuese superior en todo, ello sería un absurdo: carecía de sentido y no podía probarse apoyándose en la Escritura. El caballero pasaba, llegado

8. Vid. más arriba p. 113 para otra teoría del dominio.

este punto, al ataque realzando la protección de que gozaban los clérigos en el reino:

> Mientras que los reyes luchan arriesgando sus vidas y sus propiedades para defenderos, vosotros yacéis en la sombra y coméis opíparamente —entonces, incluso podéis consideraros señores y los reyes y príncipes ser vuestros esclavos.

Una vez más se hollaba un terreno ya antiguo, pero ahora con el característico empuje francés.

Otro tratado de la época merece algunas observaciones. Es también una obra corta y anónima, aunque no resulta inverosímil que el autor fuese Pierre de Flotte, uno de los ministros del rey. Carecía de título, o bien su título se ha perdido, mas comenzaba: «Antes de que hubiese clérigos *(Antequam essent clerici)*, el rey francés era el guardián del reino.» El rasgo significativo de este tratado es que intentaba suplir la superioridad ideológica del clero por la prioridad cronológica del rey y, por encima de todo, declarando sin tapujos que los clérigos, en cuanto miembros del reino, tenían una serie de obligaciones que no podían eludir. Insistía en que cada cual debía contribuir a promover el bien común, pero que, si el clero se negaba a pagar impuestos —debemos recordar que el conflicto entre el rey y el papa giraba en torno a la tributación eclesiástica—, abusaba de su posición, puesto que, en lugar de ayudar a quienes necesitaban de una contribución financiera para el bien común, se entregaban al fasto y llevaban una vida suntuosa. Es más, al negarse a pagar los impuestos, se exponían a ser acusados de alta traición, del crimen de *lèse majesté*.

No cabe duda de que en los presupuestos en que se basaba este tratado alentaba un nuevo espíritu que, si procedemos a un análisis más minucioso, nos revelará la importante infiltración de una nueva filosofía de la ley y del Estado. Esta nueva filosofía fue el arma tan diestramente (por más que parezca paradójico) esgrimida por el rey francés frente al papa, con el resultado de una notable victoria sobre el Papado. La significación del último tratado citado reside precisamente en el hecho de que considere a los clérigos como ciudadanos del Estado, que existía ya antes de la existencia de los mismos clérigos, razón por la cual debían colaborar en la manutención del Estado, aunque no fuese más que pagando impuestos. La idea que manipulaban los autores franceses de comienzos del siglo XIV era la de Estado, aún incipiente, pero ya causa de los

profundos cambios que iban a producirse en todas las cuestiones relativas al gobierno: fue el período en que apareció la idea de Estado y en que también surge el pensamiento político propiamente dicho. Para explicar este fenómeno se hace necesario revisar sumariamente la influencia del pensamiento aristotélico a fines del siglo XIII.

CAPÍTULO VI

EL RENACIMIENTO DEL PENSAMIENTO ARISTOTÉLICO Y SUS BASES

1. MANIFESTACIONES PRÁCTICAS DE LA TESIS ASCENDENTE

La influencia de Aristóteles a partir de la segunda mitad del siglo XIII provocó una transmutación en el pensamiento que puede calificarse de revolución conceptual. De hecho y en teoría, el alud aristotélico del siglo XIII representa una línea divisoria entre la Edad Media y el período moderno. La pregunta que se nos plantea es la siguiente: dada la fuerza de las formas de gobierno teocrático-descendentes en la Edad Media y el tipo de Cristianismo inherente a las formas políticas dominantes, ¿cómo puede explicarse el rápido —en todos los conceptos— avance del aristotelismo? Ninguna teoría, por convincente y consistente que sea, tiene demasiadas posibilidades de ser aceptada si no se prepara el terreno para su aceptación. Para explicar por qué Aristóteles captó tan rápidamente la atención de los pensadores, y en parte también de los gobernantes, es necesario hacer referencia, si bien brevemente, a algunos rasgos populares de la vida social en la Edad Media. Las manifestaciones prácticas de un populismo medieval adquieren significación histórica precisamente como preparación del terreno para la receptividad a las ideas aristotélicas. Sin tener en cuenta estas manifestaciones, sería difícil explicar por qué el filósofo de la Antigüedad causó la revolución que siguió a su redescubrimiento.

Por más que la teoría teocrático-descendente de gobierno fuese proclamada, oficial y oficiosamente, como la única forma de gobierno compatible con las creencias cristianas, las capas más bajas de la sociedad actuaron en muchos aspectos de tal modo que apenas contribuyeron al progreso de ninguno de los principios básicos de los gobiernos descendentes. Por el contrario, incluso los escasos testimonios que tenemos acerca de la actividad del pueblo más alejado de la visión de quienes se

sentaban en elevados tronos demuestran que llevaba a la práctica lo que puede denominarse un procedimiento natural para resolver sus asuntos. Ni tan siquiera los mismos gobernantes, precisamente porque sus contactos con el pueblo eran tan escasos, tenían una idea demasiado clara de lo que estaba pasando «por allá abajo». Tampoco atraían estas actividades la atención de los autores instruidos. Y así, si se hiciese un estudio más detallado de la manera «ordinaria» de vivir del populacho en sus estratos «bajos», nos hallaríamos con que se actuaba bastante según principios políticos ascendentes, los cuales, desde un punto de vista histórico universal, parecen ser más característicos, si no más naturales, más propios de los incultos que la compleja e intelectual teoría descendente del poder. El modo de organizar sus vidas los estratos más bajos de la sociedad es significativo como puente vital entre las ideas propiamente medievales y las teorías políticas más modernas. En las capas más bajas de la sociedad pueden hallarse los antecedentes reales de las tesis políticas teóricas y abstractas con que la Edad Moderna se halla familiarizada. Allí donde se practicaban formas feudales de gobierno también tuvo lugar —por las razones indicadas en el capítulo anterior— una considerable preparación del terreno para la nueva orientación.

Asimismo en los estratos sociales más bajos se pone más en evidencia la asociación popular, que no era fruto de ninguna teoría ni especulación rimbombante. Estas innumerables asociaciones, uniones, gremios, comunidades, colegios, etc., aparecen como respuesta a una necesidad natural de los hombres de asociarse dentro de unidades más amplias. En parte, perseguían fines de autodefensa, de lo que hoy podríamos denominar seguros mutuales, y en parte intereses particulares; ahora bien, fuera cual fuese esta finalidad, tales uniones proporcionaron, por así decirlo, cobijo al individuo. Sin embargo, la organización y la estructura de estas asociaciones se basaba en una teoría política ascendente: los mismos miembros eran quienes decidían acerca de sus intereses. Las asociaciones fueron enclaves populistas dentro del reino teocrático. Por ejemplo, las comunidades de los pueblos regían sus asuntos sin ninguna injerencia «desde arriba»: las épocas de arar, de recolectar y de dejar la tierra en barbecho eran fijadas por la misma comunidad del pueblo, que también se preocupaba de la vigilancia de los campos. El suministro de agua, la utilización de los pastos, el uso que debía hacerse de ríos, pozos, arroyos, etc., la compensación por los daños que sufriesen las cosechas a causa del paso de ganado o en caso de incendio, por los daños en

los bosques debidos a talas ilegales, etc., eran objeto de reglamentaciones decididas por la misma comunidad. Lo mismo puede decirse de canteras, fraguas, tejares, alfarerías, etc., cuyas condiciones de trabajo se fijaban. La mecánica para cubrir los «cargos» del municipio era por lo demás sencilla y una prueba incontrovertible de la apremiante necesidad de autogobierno. Tanto el alcalde como los restantes «funcionarios» eran elegidos por una comunidad lo suficientemente pequeña como para prescindir de toda idea de representatividad. Precisamente porque no tenían aspiraciones con respecto a las «grandes cuestiones de Estado» pasaron inadvertidos a los gobiernos.

Con mayor fuerza aún pueden aplicarse estas consideraciones al gobierno de las ciudades. Aunque una ciudad, para ser «libre», tenía que tener una carta real, el gobierno de la ciudad se llevaba a cabo por completo de acuerdo con los principios políticos ascendentes. La misma existencia de un consejo de la ciudad parece ser un índice de los progresos de esta concepción del gobierno. Aparte de esto, existían numerosas ligas de ciudades que se aliaban para fines determinados, sobre todo en el norte de Italia, y a comienzos del siglo XIII podemos ver cuán cuidadosamente se regulaba el proceso de elección de los cargos de la ciudad. Inglaterra ofrece también excelentes ejemplos, como el de Ipswich, en los primeros años del siglo XIII, en que la comunidad del burgo elegía a los bailes y a los doce principales cargos jurados del puerto. De modo parecido, la proliferación de gremios y germanías en las ciudades era señal de la ineludible necesidad de los hombres de gobernarse a sí mismos. Se trataba de corporaciones autónomas en todos los aspectos y para toda finalidad, con pocas diferencias entre sí según fuesen gremios de artesanos, mercaderes o jornaleros. Lo que queda claro es que la idea de consentimiento se hallaba en un primer plano. Una vez más, no había elaboración teórica alguna, sino una práctica decidida. Teniendo en cuenta esta base, puede explicarse también el predominio de las leyes consuetudinarias en el período medieval. La misma existencia de la ley consuetudinaria constituye una prueba de la eficacia de la voluntad popular, que podía interpretarse, y de hecho se interpretó,[1] como consentimiento práctico que se manifestase en prácticas y usos.

Un análisis crítico de la práctica de la teoría política descendente indica que, a pesar de su tesis fundamental, el «pueblo», sea cual fuere el sentido que quiera darse a este término,

1. Vid. más adelante p. 204.

era parte necesaria para su aplicación. Por ejemplo, a fin de aplicar su programa, Gregorio VII apeló a las masas laicas para que boicoteasen los oficios de los sacerdotes casados, y antes que él, el germano Conrado II había apelado a las fuerzas de baja graduación en Italia. En los siglos XII y XIII hallamos llamadas hechas por papas y emperadores a las masas, en especial referidas a las cruzadas. Estos ejemplos prueban que los gobiernos descendentes tenían necesidad del apoyo de amplias masas, y en este sentido que reconocían implícitamente que su teoría fundamental se apoyaba, en cierta manera, en el soporte de las masas, o sea, en el consentimiento del pueblo. Los gobiernos necesitaban la cooperación de las masas, y esto presuponía consentimiento y acuerdo con el programa. Las cruzadas fueron amplios movimientos de masas en aplicación de un programa ideológico. Una vez que se ha apelado a las multitudes, ya no resulta fácil prescindir de éstas. De nuevo se nos ofrece una paradoja, es decir, se apelaba a las masas para que sirvesen a los gobiernos teocráticos. Al conferirse una serie de «libertades» —exención de deudas y persecuciones civiles, admisión en la «familia» papal, etc.— a los cruzados, se estimuló el apetito del pueblo, lo cual representaba un peligro potencial para el tipo de gobierno que esta libertad popular tenía que apoyar.

Las multitudes amorfas adquieren importancia en este contexto desde el punto de vista de la oposición. Por una parte, había sublevaciones populares, levantamientos locales y revueltas campesinas, y por otra surgían sectas heréticas que manifestaban un inequívoco espíritu populista: eran «desobedientes» a los mandamientos superiores y mostraban que, a sus ojos, la jerarquía eclesiástica había descuidado lo que parecían los principios fundamentales del Cristianismo, de ahí su clamor por una vuelta al Cristianismo primitivo y a la pobreza apostólica. Una vez más se manifestaba la inexcusable necesidad del hombre de formar su propio juicio y actuar de acuerdo con éste, concepción que hasta el siglo V fue considerada por el poder establecido como signo de arrogancia intelectual, puesto que el juicio de los mismos heréticos se equiparaba al principio de autoridad. Efectivamente, el mismo concepto de oposición materializaba el derecho a condenar aquello a lo que se oponía. La autogestión de los propios asuntos revelaba ostensiblemente elementos populistas: los heréticos se reunían en conventículos, elegían sus propios cargos, y apelaban a las masas por medio de predicaciones itinerantes y desafiando al poder establecido para que discutiese con ellos en público. Era evidente —las feroces medidas tomadas por los gobiernos teo-

cráticos contra los heréticos así lo demuestran— que, aunque amorfos, mal organizados y escasos, los movimientos heréticos constituían manifestaciones peligrosas y viciosas de espíritu de independencia. Es cierto que la independencia que perseguían se presentaba bajo forma religiosa, pero, en aquella época, todo el sistema teocrático se apoyaba en presupuestos religiosos, y los gobiernos tomaron tan encarnizadas medidas en previsión de más amplias implicaciones. El que se les negase el título de «creyentes» parece concordar con sus propias aspiraciones y objetivos.

El Papado se mostró (bajo Inocencio III) particularmente sensible a las implicaciones de las herejías. El reconocimiento de los predicadores itinerantes por parte de este papa entrañaba tener en cuenta también a la multitud. Las medidas adoptadas por los frailes —dominicos y franciscanos— eran de hecho las adoptadas por los herejes: deambular vestidos de andrajos, provocar discusiones públicas y hacer, en general, lo que los herejes habían hecho, con la diferencia de que los frailes debían proponer y predicar la doctrina ortodoxa. Pero lo que importaba era que el Papado se veía obligado a tener en cuenta a las multitudes, y que el movimiento de los frailes se promovía e impulsaba para tratar con las masas que se estaban imponiendo como factor social. Una vez más, eran las ciudades las que reclamaban una creciente atención, puesto que las amplias concentraciones de gente en el interior de sus murallas facilitaba y favorecía un fácil intercambio de opiniones y todo tipo de contactos. Comprensiblemente, los frailes se dedicaron a las poblaciones de las ciudades. Lo que resulta de interés inmediato es el hecho de que los frailes, en especial los dominicos, contaron a partir de ahí con una información directa de la vida social más activa. No se debió a la mera coincidencia —por el contrario, se trató de un condicionamiento histórico— el que los dominicos descubrieran al mundo del siglo XIII todo un mar de nuevas ideas, ideas que dejarían impresa su huella en las centurias subsiguientes.

2. El humanismo incipiente y la ciencia natural

Para una más completa apreciación de las bases de la receptividad al pensamiento aristotélico tienen importancia otros hechos que en sí mismos tienen poco que ver con las teorías «políticas». Por ejemplo, el fuerte movimiento comunal del norte de Italia, significativo por el hecho de que, en los estatutos de la ciudad, el semiolvidado y antiguo concepto de ciudadano (*civis*) aparecía como instrumento operativo. Sin una gran elaboración doctrinal, los estatutos daban por supuesto el concepto de ciudadanía, concepto crucial dentro de la teoría ascendente-populista. En este caso concreto sucedía que, en Italia, la familiaridad con la ley romana (que nunca había quedado olvidada) facilitaba enormemente la asimilación del concepto de ciudadano, al que se consideraba autónomo e independiente, en agudo contraste con el súbdito (*subditus*), mero receptor de las leyes que se le imponían. El *popolo* como conjunto de ciudadanos había conseguido imponer su soberanía. Sin embargo, tampoco el resto de Europa dejaba de estar familiarizado con el concepto, puesto que a los habitantes de cada ciudad se los denominaba *cives*, y el rey dirigía a ellos sus cartas. Debemos tener presente que un término tan inocuo como «ciudadano» contó mucho en el proceso merced al cual este mismo término se convertiría en centro de una nueva y significativa teoría: el uso lingüístico de un término se reveló como puente importante entre el uso medieval e indiferente de la palabra y la más tarde tan significativa sustancia de ciudadano como poseedor de derechos y ya no mero receptor de favores.

En la escena literaria del siglo XIII pueden advertirse también algunos cambios significativos. Con anterioridad, el lenguaje literario era el latín; a partir del siglo XIII se imponen los lenguajes vernáculos, susceptibles de ser comprendidos por el menos ilustrado y educado. El latín no parecía ya suficiente para expresar los sentimientos más importantes; resultaba inadecuado para expresar las más sutiles modulaciones de los sentimientos humanos. Por otra parte, la naturalidad y la humanidad del lenguaje vernáculo permitían al escritor expresar la naturaleza de las emociones y los afectos humanos y evidenciar rasgos psicológicos que en lenguaje latino hubiesen parecido trivialidades. El latín parecía adecuado para los tratados cultos, para el pensamiento abstracto, para los esquemas matemáticos de las deducciones lógicas o silogísticas, pero no era el lenguaje de los hombres corrientes. El latín se ajustaba perfectamente a la manera conceptual de argumentar con sus ecuaciones algebraicas, pero apenas tenía utilidad alguna a nivel de la humanidad corriente.

El hombre común pensaba en su propio lenguaje, en el vernáculo, y sus sentimientos podían expresarse adecuadamente en este lenguaje. El incipiente subjetivismo del siglo XIII, la orientación hacia lo individual, estaba en estrecha relación con el auge de la literatura vernácula en dicho siglo.

En el siglo XIII se realizaron también notables progresos en

el terreno de las ciencias naturales. En cuanto aparecieron la observación y la experimentación como medios de investigación, el método escolástico de razonamiento, basado en la deducción a partir de los principios primeros[2] perdió su carácter de monopolio. La observación y la experimentación se basaban, efectivamente, en principios inductivos y se centraban en los fenómenos de la misma naturaleza. Dentro de este sistema carecía de sentido referirse a la Autoridad, puesto que, como se dijo a fines del siglo XIII, ello suponía basarse en la mera «credulidad», base a partir de la cual no podía emprenderse ninguna investigación positiva. Los naturalistas de Oxford en el siglo XIII pueden compararse a los científicos médicos de Bolonia y Montpellier. La significación de este desarrollo científico estribaba en que el hombre como tal, el *homo*, y no ya el cristiano o creyente, era el centro de las investigaciones. Este giro en cierta manera radical con respecto a los sistemas de pensamiento establecidos supuso la aparición de una nueva clase de intelectuales que se añadió a los teólogos y los filósofos propiamente dichos. Lo que atraía a aquellos era el hombre en sí, no el llamado hombre renacido, el hombre bautizado, el único que hasta entonces había contado. Se rompía así el monopolio de los filósofos y teólogos, que tan sólo prestaban atención al cristiano. El cristiano debía compartir ahora su privanza con el hombre natural, con aquel a quien se suponía que había suplantado.

En las artes plásticas se pueden detectar las mismas manifestaciones de espíritu creador. Se centraba la atención sobre el individuo, sobre el hombre tal y como era en la naturaleza y en la realidad, y en consecuencia menos sobre el «hombre nuevo», el cristiano. La escultura y el retrato del siglo XIII presentan este énfasis sobre los rasgos particulares, estilo que ha sido definido con todo acierto como «gótico de inspiración renacentista». Las primitivas pinturas y esculturas de la Edad Media, así como las miniaturas de los manuscritos, representaban puramente tipos humanos. Se trataba en gran medida de una pintura estereotipada, en la que apenas aparecían rasgos individuales del sujeto representado. Sin embargo, en el siglo XIII, esta figura abstracta y tipificada, que no representaba a ningún hombre en particular, se vio sustituida por la representación de la figura humana en toda su sustancial individualidad y con el realismo más concreto. El rasgo individual sustituía a la norma abstracta y objetiva que hasta entonces había

2. Vid. más arriba pp. 19 y 20 y 116.

tenido que representarse. Lo que también resulta interesante es que se intentó representar el paisaje como tal: quizá nada refleja mejor la tendencia medieval hacia la representación normativa como la aversión a la representación del paisaje. En el siglo XIII, este género artístico pasó a ser considerado por el artista un género digno.

En el siglo XIII se intenta sacar a la luz aquella parte del individuo que había permanecido tanto tiempo en la sombra. Debemos recordar una vez más que lo que contaba en la Edad Media y en el pensamiento medieval era el hombre bautizado, la «criatura nueva» que había experimentado un segundo nacimiento por medio de la divina gracia a través del bautismo. El cristiano, por así decirlo, había suprimido al hombre natural» como tal, puesto que por medio del bautismo se veía elevado al rango de criatura que participaba de los mismos atributos de la divinidad. Por el bautismo pasaba a ser un creyente que se subordinaba a las leyes que le dictasen. Como cristiano, se situaba a un nivel distinto del de mero hombre. A través del siglo XIII puede advertirse en los campos más distintos un creciente interés por el hombre propiamente dicho, por el «hombre natural» de san Pablo. Era como si se hubiese descubierto un nuevo continente —el descubrimiento de la verdadera naturaleza del hombre—, y ello supuso la revelación de un nuevo objeto de interés. Con toda exactitud se ha dicho que se trató de un renacimiento, el renacimiento del hombre natural durante tantos siglos olvidado. Ese renacimiento del hombre, eclipsado a lo largo de siglos por el creyente cristiano, tuvo, como veremos, amplias repercusiones en el campo de la ciencia política. En el caso del cristiano, el punto de referencia era su fe; en el caso del hombre natural era su humanidad. A partir del siglo XIII, el hombre y el cristiano empezaron a representar dos categorías del todo distintas. Lo que se aplicaba al uno no tenía necesariamente por qué aplicarse al otro. El vacío dejado por el hombre renacido (el cristiano) se llenó al despertar el hombre natural de un sueño de siglos.

El impacto del pensamiento aristotélico resulta más fácilmente comprensible si lo examinamos por referencia a las diversas manifestaciones del espíritu humano (literatura, poesía, artes plásticas, ciencias naturales, etc.). El terreno intelectual estaba preparado para recibir el fertilizante de las ideas aristotélicas, y ello se aplica con especial exactitud al terreno del gobierno público. Aristóteles proporcionó la teoría para muchos aspectos de importancia vital que ya se iban poniendo en práctica.

de un código moral. (En consecuencia, un santo podía ser un buen hombre y un mal ciudadano.) Esta aguda distinción conceptual entre hombre y ciudadano sería de gran importancia: derribó la estructura monolítica hasta entonces en vigor, rompió con la concepción única y «totalitaria» o total y consideró a la persona humana al menos desde dos ángulos distintos, el político y el moral. Una vez que se apreciaron en toda su magnitud las repercusiones de esta dicotomía, se siguieron también una serie de consecuencias: en primer lugar, la separación del cristiano del ciudadano, y la posterior clasificación de éste según normas sociales, económicas, culturales, etc., todas éstas dentro de un conjunto propio de principios. Ello no era sino la atomización de las actividades del hombre.

El Estado aristotélico se desarrollaba y estaba sujeto a los principios de la evolución natural. Reflejaba la multiplicidad, variedad y diversidad del desarrollo humano natural. El contraste con la concepción cristocéntrica dominante es tan obvio que no necesita comentarios; la Iglesia, como corporación omnicomprensiva de clérigos y laicos, había sido fundada e instituida por un acto específico de la divinidad. El contraste entre ambas concepciones en lo relativo al gobierno puede expresarse así: uno de estos sistemas políticos, el descendente, debía su sustancia a un principio, a una norma, dictada por un órgano no natural, y tendía a la unidad y la uniformidad; el otro, el ascendente, partía de la multiformidad de las manifestaciones naturales y se basaba en éstas. Un sistema se refería al otro mundo (la vida en este mundo era una mera preparación); el otro se basaba tan sólo en este mundo, que constituía su finalidad.

Sin embargo, la influencia de Aristóteles, a cuyas obras se tuvo acceso desde comienzos del siglo XIII, tropezó con múltiples obstáculos. Su *Política*, en que se basa el esquema anterior, contenía la aplicación de sus tesis generales filosóficas y éticas: resultaba imposible aceptar las unas sin admitir las otras. Se trataba de un sistema, no de un mero conglomerado de elementos dispares: su obra era de una sola pieza. Cabía aceptarla en bloque o rechazarla en bloque. Otra dificultad derivaba del hecho de que estas obras se hubiesen conocido a través de versiones hebreas y árabes, y no en su texto original. También sucedía que parte de sus presupuestos básicos parecían por completo inaceptables, como, por ejemplo, su concepción de la continuidad de la evolución y su visión de la causalidad, que excluían cualquier idea acerca de un comienzo determinado del mundo, y en consecuencia de la creación divina del universo. Es más, esta teoría de la causalidad excluía la posibilidad de obrar milagros, puesto que todo acontecimiento debía tener una causa identificable y accesible a la razón humana. Tampoco la visión aristotélica de la inmortalidad podía reconciliarse fácilmente con la concepción cristiana. Lo que Aristóteles entendía por naturaleza no correspondía en absoluto a la visión tradicional (agustiniana) de naturaleza. Sin duda, los pensadores hebreos y árabes debían enfrentarse con las mismas dificultades, que resolvieron disociando la teología de la filosofía; pero este camino no parecía el más apropiado a los escritores cristianos, para quienes la filosofía era la «criada» de la teología (san Anselmo), lo cual resulta muy comprensible si se tiene en cuenta el carácter totalitario o único del pensamiento cristiano medieval. También es comprensible que el Papado se opusiese al estudio de Aristóteles, en especial al de su *Metafísica* y su *Física*, sobre todo en París, donde las enseñanzas averroístas, es decir, árabes, de Aristóteles habían producido una notable conmoción.

Gregorio IX prohibió los estudios aristotélicos en París a raíz de ello hasta que sus obras fuesen «examinadas y purificadas». Los frailes dominicos se ofrecieron como los más capacitados para emprender esta tarea, y el gigantesco trabajo fue confiado al triunvirato integrado por el flamenco Guillermo de Moerbeke, el alemán Alberto Magno y el napolitano Tomás de Aquino. La traducción hecha por Moerbeke resultó un texto válido sobre el que pudieron trabajar otros autores. Tal vez resulte significativo el hecho de que cuando Moerbeke se encontró con el término griego *politheuesthai*[3] en la *Política* de Aristóteles tuvo que acuñar un nuevo término latino, puesto que —muy significativamente— no existía ninguno que expresase lo que Aristóteles había querido decir, y Moerbeke escogió *politizare*, palabra sin duda vulgar e inelegante, pero que indicaba el auténtico significado de la palabra. En la medida en que quepa asegurarlo, era la primera vez que a una actividad humana en particular se le atribuía un contenido político particular. Debe tenerse también presente que a través de esta traducción de Moerbeke iniciaron una brillante carrera otros términos y conceptos —por ejemplo, *politicus* (político) o *politia* (gobierno)— con que su mundo contemporáneo no estaba familiarizado.

Resulta ilustrativo examinar qué concepto se tenía de ley natural antes de la influencia del pensamiento aristotélico. En

3. El término significa «actuar como ciudadano», o bien, «tomar parte activa en los asuntos públicos».

general, en el pensamiento tradicional, la idea de naturaleza y de ley natural constituían teoremas especulativos y a la vez parte del conjunto de la cosmología cristiana. De ahí que el tratamiento de que eran objeto estos conceptos estuviese impregnado de las concepciones cristianas predominantes. Sin embargo, los principales autores del siglo XI no trataron de la naturaleza ni de la ley natural, aunque a comienzos del siglo VII Isidoro de Sevilla había intentado dar una definición de ley natural. Graciano, del que nos hemos ocupado con referencia a un contexto muy distinto, hizo una concisa exposición de la doctrina común de la ley natural al declarar que «ley natural era la ley contenida en el Antiguo y el Nuevo Testamento, según la cual todo hombre estaba obligado a no hacer a los demás aquello que no quería que se le hiciese a él». Resulta evidente que, para Isidoro, la ley natural se situaba lo más cerca posible de la ley divina, de ahí que considerase también que la ley natural «comenzó con la creación de la criatura racional» por Dios. La ley natural no era la ley de la naturaleza, sino la ley de Dios. Tenía poco que ver con los fenómenos observables; el mismo hombre no constituía una creación de la naturaleza, sino de Dios. En este sistema, las leyes naturales y eclesiásticas se consideraban derivadas de la voluntad divina; de ahí también, partiendo de este punto de vista, la comprensible pretensión del Papado de gobernar a los no cristianos, puesto que eran también creación divina.

En su esencia, la concepción de ley natural que se tenía en el siglo XII no era sino una exposición sumaria de la doctrina de san Agustín. Asimismo, sus concepciones estaban en íntima relación con la idea de creación y culminaban con la concepción puramente abstracta de que «naturaleza» significaba el estado natural y no contaminado de las cosas tras su creación por Dios. Todo lo malo que pudiese haber en las cosas no tenía nada que ver con la naturaleza de éstas y se oponía a ella. Para él, el mal era una perversión del orden natural, puesto que la «naturaleza» no contenía nada malo. De ahí que el estado natural y original del hombre fuese la inocencia, en que no conocía la maldad ni la muerte. «Dios no creó la muerte», rezaba el Antiguo Testamento, de donde deducía san Agustín que la muerte era algo contrario a las «leyes de la naturaleza». Había sido la Caída lo que había viciado la verdadera naturaleza del hombre, que a partir de aquélla se había corrompido. Según san Agustín, lo que en el hombre parecía natural, es decir, su desarrollo, su declive, la muerte, las pasiones, etc., era, cuando se lo consideraba según el orden divino, algo contrario a su

propia naturaleza. La divina gracia era lo que podía restablecer la verdadera naturaleza del hombre, y este restablecimiento podía realizarse a través de Cristo como verdadero renacimiento o segundo nacimiento —con lo cual se alejaría la mortalidad, la miseria, el pecado y el mal—. Partiendo de estas premisas se puede quizá comprender cómo llegó san Agustín a la igualdad entre los hombres a la comunidad de bienes, al amor fraterno, etc. También parecería explicable el porqué esta visión de la naturaleza y de la ley natural no se tradujo en demasiadas aplicaciones prácticas o elaboraciones teóricas. Se trataba de una pura abstracción distanciada de lo que comúnmente se entendía por naturaleza.

Es aconsejable prestar especial atención a este fermento intelectual del siglo XII, porque preparó efectivamente el terreno que más tarde fertilizaría la doctrina aristotélica en el siglo siguiente. A la facilidad con que Aristóteles influyó el pensamiento del siglo XIII contribuyó también el estudio de la ley romana, que contenía la definición de Ulpiano de ley natural: la ley que la naturaleza enseñó a todos los animales (y no sólo a la humanidad). Ulpiano, uno de los juristas romanos clásicos, explicó también que el término *natura* derivaba de *nasci* (es decir, ser creado o formado por la naturaleza). Ello resultaba muy indicativo: el concepto de naturaleza aparecía relacionado con el de crecimiento, de evolución, y no parecía fácilmente compatible con la rígida y estática concepción de san Agustín. Esta concepción en cierta manera más «natural» empezó a ejercer su influencia también sobre los no juristas, como Juan de Salisbury, y la preparación jurídica ejercería aún más y más influencia. Aparte de los hechos que determinaron la asimilación de las teorías políticas de Aristóteles, existía también una considerable preparación doctrinal condicionada por el enorme auge de la jurisprudencia en los siglos XII y XIII.

Capítulo VII

LA NUEVA ORIENTACIÓN

1. El tomismo

La adaptación del filósofo antiguo a la cosmología cristiana aparecía en el siglo XIII como una de las tareas más urgentes. En cuanto se pudo disponer de sus obras en una traducción competente, la «Gran Síntesis» pareció una empresa factible, que emprendió el dominico Alberto Magno y concluyó su discípulo Tomás de Aquino. Sin duda es cierto que, como ha dicho uno de los más eminentes especialistas en santo Tomás, ni antes ni después del siglo XIII nadie estudió a Aristóteles tan ampliamente como Tomás de Aquino lo hizo.[1] Es más, la magistral elaboración de las ideas aristotélicas y su inclusión en el conjunto de ideas cristiano requería una mente de extraordinaria amplitud, aguda percepción y profundidad. Su poderoso intelecto dio origen a una fusión de las concepciones cristiana y aristotélica «que entrañaba una infinidad de sutiles distinciones en la adaptación de una filosofía pagana a la cosmología cristiana».[2] Tomás de Aquino creó una síntesis a partir de elementos dispares e irreconciliables, síntesis en que el pensamiento aristotélico parecía despojado de aquellos elementos que, desde un punto de vista teocéntrico, podían considerarse dañinos. El resultado de esta síntesis fue que Aristóteles pudo en adelante ser plenamente aceptado como parte del saber contemporáneo. Más aún, se puede hablar con toda propiedad del tomismo como de un aristotelismo cristiano[3] teniendo en cuenta el contexto.

El concepto evolucionista de naturaleza, realidad física, o ser real (por oposición a un postulado idealizado), era una idea básica para Aristóteles. Con bastante frecuencia, Tomás de Aquino hacía referencia al elemento del crecimiento en la naturaleza,

1. M. Grabmann.
2. McIlwain.
3. Grabmann.

que explicaba según la misma etimología utilizada por Ulpiano mucho antes que él, de donde se desprende que Tomás de Aquino sostenía la idea de una generación física del organismo vivo, y a partir de aquí de un nacimiento físico. Siguiendo mucho más de cerca a Aristóteles, decía a sus lectores que la idea de movimiento era algo inherente a la naturaleza, lo cual podía observarse en los cuerpos dotados de movimiento, puesto que éstos debían tener un «principio intrínseco» en sí mismos. Su concepto de naturaleza no difería del de Aristóteles: designaba el crecimiento, el declive, el nacimiento. Esta manera de pensar «naturalista» —observable, en la época en que escribió Tomás de Aquino, en muchos otros campos a que hemos hecho ya referencia— significaba no obstante, en el terreno de la filosofía, un punto de partida. De hecho, el concepto de naturaleza como elemento que contenía su propia fuerza y sus propios principios operativos se convertiría en el más importante instrumento del sistema de pensamiento tomista, instrumento que le permitía declarar que tal o cual fenómeno estaba «de acuerdo con la naturaleza», «por encima de la naturaleza», «en contra de la naturaleza», etc. Partiendo de estas premisas originalmente aristotélicas, Tomás de Aquino no halló dificultades en aplicarlas a la sociedad y al gobierno de ésta. La teleología aristotélica referente a las operaciones de la naturaleza y la idea de Estado como producto de la naturaleza reaparecen en el sistema tomista, así como la definición aristotélica del hombre como «animal político», que Tomás mejoró definiendo también al hombre como animal social, de modo que su definición decía que el hombre era un «animal político y social». Tomás tomó este refinamiento de considerar al hombre como ser que es a la vez animal social del escritor antiguo (pagano) Macrobius, quien escribió a fines del siglo IV. La definición del hombre como animal político significó la entrada de lo «político» en el vocabulario contemporáneo, así como en los procesos mentales. Pensar en términos «políticos» pasó a ser una nueva categoría mental.

Sin embargo, lo que nos interesa de manera inmediata es que, para Tomás de Aquino, hombre y cristiano constituían conceptualmente nociones distintas. El hombre reclamaba su atención en cuanto tal y en cuanto producto natural. Su característica consistía precisamente en su carácter natural, y como miembro de la sociedad humana era un animal social. Este énfasis sobre el hombre, el *homo*, dio lugar a la concepción tomista de *humanitas*, que consideraba la esencia misma del hombre. El concepto de *humanidad* no era original de santo

Tomás, puesto que resultaba corriente en la ley romana y también lo habían utilizado los teólogos al discutir acerca de la humanidad de Cristo. Poco antes de que lo emplease santo Tomás, Federico II se había servido del concepto de humanidad en sus famosas constituciones de Melfi (1231). Pero de hecho había en el conjunto de la Obra de Tomás de Aquino pocos términos que no contasen con una tradición, lo cual puede decirse que constituye uno de los secretos del éxito, es decir, el empleo de una terminología más o menos conocida a la que se daba un contenido distinto de su significado comúnmente aceptado. Efectivamente, nada favorecía mejor los progresos de una teoría nueva que la familiaridad con su terminología, por más que un término familiar apareciese con un distinto sentido. Esta observación es aplicable a la *humanitas* tomista y a su concepto de hombre. Ninguno de estos y otros conceptos que encontraremos era nuevo: todos resultaban familiares, aunque el sentido que se les daba no correspondía del todo con el más comúnmente aceptado.

En la sociedad organizada, el complemento del hombre era el ciudadano, o lo que es lo mismo, el hombre fácilmente identificable. Para Tomás de Aquino, el ciudadano no era ya el súbdito, el *subditus* que tenía que limitarse a obedecer las órdenes superiores. La definición aristotélica del ciudadano como partícipe del gobierno actuó de disolvente e hizo posible la liberación del inferior, del súbdito, con respecto del superior, la autoridad. En efecto, debemos recordar que lo que se negaba precisamente al súbdito era la participación en el gobierno, así como tampoco tenía participación alguna en la elaboración de la ley que se le dictaba. Lo importante aquí es que santo Tomás, al asimilar las ideas aristotélicas, efectuó en la esfera del gobierno, más que una metamorfosis del súbdito, el renacimiento del ciudadano, que había estado invernando desde los tiempos clásicos. Apenas puede exagerarse la importancia de la aparición del concepto de ciudadano: este renacimiento sería de crucial importancia. No puede sorprender en absoluto que este «nuevo» concepto hiciese rápidos progresos, dadas las circunstancias históricas. También la distinción aristotélica entre hombre y ciudadano reaparece en el sistema tomista:

> Sucede a veces —decía Tomás de Aquino— que alguien que es un *buen ciudadano* no posee las cualidades según las cuales se dice de alguien que es un *buen hombre*, de donde se sigue que la cualidad según la cual se es un buen ciudadano y un buen hombre no es la misma.

La significación de este aserto no necesita comentario alguno. Equivalía a la misma negación de lo que, a falta de un término más exacto, hemos venido denominando concepción totalitaria. Constituía un enorme paso hacia una nueva concepción. Lo que se aplicaba al uno no tenía por qué aplicarse necesariamente al otro. El ciudadano —el hombre político— se describía como un ser distinto del mero hombre. A partir de aquí comenzó a discernirse el espectro de la división de las actividades humanas y con ello la sujeción del hombre a diversos conjuntos de normas y postulados (políticos, religiosos, morales, económicos, etc.).

Tomás de Aquino no sólo fue el primero en reintroducir, en teoría, el concepto de ciudadano (como distinto del de súbdito), sino que también —y sobre la misma base aristotélica— inició la ciencia política propiamente dicha. Para él, *scientia politica* era el conjunto de conocimientos relativos al gobierno del Estado, al que denominaba *civitas* o *civilitas*. De hecho, en la mente de Tomás de Aquino, ambos conceptos se hallaban en íntima relación. Para él, la ciencia política era la ciencia del gobierno en la medida en que se refería al producto natural, el Estado. Como tal se refería, ante todo, a materias prácticas, no a la especulación. Era lo que él llamaba *operativa*, es decir, una ciencia que se refería a la ejecución concreta de las cosas y a la plasmación de las teorías. Viceversa, la ciencia política no era una ciencia que meramente reconociese los hechos sin intervenir para nada en éstos. La base de esta «ciencia operativa» era la razón humana natural, de la que el hombre estaba dotado por la naturaleza. Éste fue el punto central de su sistema. Esta razón humana recibía su dirección y orientación de la experiencia concreta, lo cual, decía, era especialmente visible «en las cosas naturales», así como en «cuestiones morales». Además, lo que es aún más importante, la ciencia política contenía en sí misma sus propios principios de actuación —no necesitaba de agente exterior alguno para su funcionamiento—, y por ello la calificaba como la más práctica, así como la más fundamental y «arquitectónica» de todas las ciencias, dado que «tendía al bien perfecto en los asuntos humanos». El nacimiento de la ciencia política determinó su carácter humano y práctico: lo que contaba era la experiencia humana y la observación de los elementos naturales y humanos, puesto que la ciencia política, como repitió insistentemente, formaba parte de las ciencias *humanas*, y por lo tanto «tendía a imitar a la naturaleza». Para Tomás de Aquino, el punto central de la nueva ciencia era la realidad tal como es, no como debiera ser. Esta visión rea-

lista se trasluce en sus afirmaciones, por ejemplo, en la de que «la ley puede acertadamente alterarse a consecuencia de los cambios en las condiciones de los hombres, según lo cual, se requieren varias leyes distintas.» Esto sonaba incluso como una bocanada de aire fresco.

En estrecha relación con las premisas con que trabajaba Tomás de Aquino aparece otro concepto nuevo, el de «gobierno político» *(regimen politicum)*. Quizá la mejor manera de comprender el pleno significado de «gobierno político» sea comparándolo con su contrario, el «gobierno regalista» *(regimen regale)*. De hecho, las dos principales teorías del gobierno y de la ley quedaban claramente reflejadas en ambas nociones. Tomás de Aquino consideraba que el «gobierno regalista», es decir, las formas políticas teocráticas, se caracterizaban por el hecho de que el rey poseía «plenos poderes» y no tenía que dar cuenta a nadie de sus actos de gobierno: éste era, como sabemos, el rey tradicional de la Edad Media. Se oponía a dicha forma el «gobierno político», que existía, según Santo Tomás, cuando los poderes del gobernante estaban circunscritos a las leyes del Estado. Este gobernante sujeto a las leyes del Estado, o, como decía Tomás de Aquino en un diferente contexto, «constreñido por la ley positiva», tenía poco en común con el gobernante teocrático. Por el contrario, Tomás de Aquino trató con gran claridad de la concepción ascendente o populista, y muy especialmente cuando habló del *status populcris* en relación con la democracia y «la voluntad del pueblo». Su definición de democracia dejaba poco que desear: aparecía aquí la voluntad del pueblo, puesto que «los dirigentes pueden escogerse de entre los miembros del pueblo y su elección corresponde a éste». Con ello surge el principio de representación: el dirigente «personifica» al Estado, con lo cual puede decirse que «lo que hace el gobernante del Estado lo realiza el propio Estado». Con fines prácticos, Tomás de Aquino sostuvo que lo más conveniente era una mezcla de gobierno político y regalista.

El avance que supone la obra de Tomás de Aquino es tan enorme que ningún comentario parece superfluo. Apareció algo que antes no existía, la ciencia política. Debemos decir algo más acerca del concepto de Estado en Santo Tomás. Este concepto no había existido antes en la mente del hombre, y tan sólo podía aparecer tras la asimilación de las ideas de Aristóteles y la adopción de su teoría política como base para posteriores elaboraciones. Tomás sostenía que era el «instinto natural» del hombre lo que originaba Estado, es decir, la sociedad humana organizada. En consecuencia, para Tomás de Aquino, el

Estado era un producto de la naturaleza, y de ahí derivaban las leyes de la naturaleza. La «razón natural exigía» esta asociación humana, y para el funcionamiento del Estado no se requerían elementos divinos o supranaturales, puesto que contenía en sí mismo las leyes de su propio funcionamiento. Partiendo de la base de que «la naturaleza no deja nada imperfecto», Tomás denominaba al Estado comunidad perfecta y «la más perfecta asociación humana». Lo que habían estado buscando en vano generaciones de escritores y gobernantes aparecía ahora por medio de la simple aplicación del concepto de naturaleza. El Estado era, en una palabra, algo natural, con lo cual se abría un abismo conceptual entre Estado e Iglesia. La Iglesia no tenía nada que ver con la naturaleza, puesto que había sido fundada o instituida por la divinidad. El Estado era un producto natural y la Iglesia un producto supranatural.

La definición de Estado en Santo Tomás —«el Estado no es sino una congregación de hombres»—[4] dejaba muy clara la esencial diferencia con respecto a su contrapartida supranatural, la Iglesia, la cual consistía en «la congregación de los creyentes». Una vez más surgía la dicotomía entre el hombre y el creyente cristiano. El Estado era algo que sólo competía al hombre o al ciudadano: ni en sus orígenes ni en su funcionamiento tenía nada que ver con la autoridad eclesiástica. Como producto natural, perseguía fines inherentes a su esencia natural, y esta finalidad se basaba en el bienestar, el progreso de sus miembros. La consecución de esta finalidad tan sólo podía garantizarse si el Estado era independiente y autosuficiente. El Estado se sostenía solo, era ya un organismo vivo, y no la mera abstracción que posteriormente pasaría a ser. Tampoco en esta ocasión inventó Tomás de Aquino una terminología —todo el mundo conocía el término *civitas*—, sino que dotó al término de un significado nuevo, y el éxito de una teoría nueva queda asegurado si se expresa en una terminología familiar. Para Tomás, el Estado era un *corpus politicum et morale*, un cuerpo político con fines morales que tenía en cuenta los hábitos sociales y las costumbres de los ciudadanos. Por otra parte, la Iglesia era un cuerpo místico *(corpus mysticum)*. Tomás devolvió al siglo XIII el antiguo y olvidado concepto de Estado: se trataba de un cuerpo humano político, en el cual, además, se acentuaban las calificaciones humanas, es decir, naturales, de los ciudadanos.

4. *Civitas est nonnisi congregatio hominum.*

La teoría jurídica de Tomás de Aquino reflejaba también estas ideas. La ley constituida, o lo que él denominaba con el término todavía nuevo de «ley positiva», derivaba de la ley natural, si es que debía haber ley, es decir, una norma que cumplir. Decía explícitamente que la fuerza de la ley positiva humana dependía de su correspondencia con la ley natural, y en otros pasajes afirmaba que la ley positiva debía estar determinada por la ley natural. Esta concepción es fácilmente explicable. Puesto que el mismo Estado constituía un producto de la naturaleza, también sus leyes tenían que derivar de ésta. Para Tomás de Aquino, las leyes del Estado eran los canales mediante los cuales la ley natural hallaba una expresión articulada. Igualmente importante para él era la concepción —íntimamente ligada con la visión cristiana— de que la ley divina no difería de la ley humana positiva, siempre y cuando ésta se basase en la razón natural. Para él, toda ley era «norma y medida de las acciones humanas, y la fuente última de toda ley era la ley eterna de Dios, que, más que a una ley, equivalía a la divina razón que gobierna el universo. Toda criatura viviente tenía «la marca de la luz divina».

Según Tomás de Aquino, lo que distinguía a la criatura racional de la irracional era la capacidad de aquélla para razonar y, por lo tanto, para percibir la eterna ley de Dios, es decir, la ordenación divina de todas las cosas. El hombre, por medio de la ley natural, participaba en la ley eterna de Dios y en consecuencia, por medio del uso de sus facultades naturales para razonar, se hallaba en situación de distinguir el bien del mal. «La marca de la luz divina en nosotros» propulsa la ley natural impresa en nosotros, y esta ley natural permite al hombre «estar en posesión de los principios naturales de sus acciones». En otro pasaje sostiene que la ley natural «no era sino la participación de la criatura racional en la ley eterna». Esta importante afirmación explicaba su insistencia en declarar que la ley humana no debía diferir de la ley natural, puesto que de otro modo la ley humana sería una perversión o corrupción de la misma idea de ley como medio de ordenar la vida. Su definición de ley era:

> [...] una ordenación de la razón humana para el bien común, y el derecho a ordenar lo necesario para el bien común corresponde o bien a toda la comunidad o bien a alguien que actúa en lugar del pueblo; por tanto, la autoridad para establecer una ley corresponde o bien a toda la multitud o bien a una persona pública que tiene el cuidado de la multitud.

Este pasaje muestra la visión teleológica que tenía de la ley (es decir, la visión de su finalidad), pero también que su definición de ley era aplicable tanto a la teoría populista como a la teocrática. No se mostró menos explícito con respecto a la obligatoriedad de la ley —la característica de toda ley propiamente dicha— al declarar que la obligatoriedad de una ley consistía en su poder de obligar.

> La capacidad de obligar corresponde a la multitud (el pueblo) o bien a una persona pública que tiene derecho a impartir penalizaciones (en los casos de inobservancia), razón por la cual tan sólo ésta puede elaborar leyes.

El considerable espacio que Tomás dedicó a la teoría de la ley puede explicarse por la función que atribuía a las leyes: éstas eran los medios por los que podía alcanzarse la finalidad de la sociedad.

Este esquema de la concepción tomista de la ley debería haber dejado claros los ingredientes específicamente cristianos de sus ideas. Pero hasta ahora hemos concentrado la atención sobre los aspectos «naturales» de su teoría, que constituyen, por así decirlo, tan sólo la mitad de ésta. Integran la otra mitad los elementos supranaturales, y ambas partes deben considerarse a la vez para una total comprensión de las tesis tomistas. En efecto, él mismo consideraba que en todos los estadios de su madura obra había siempre dos niveles que cualquier discusión acerca de los tópicos políticos debía tener en cuenta. Este doble sistema constituía incluso una necesidad imperativa para adaptar el conjunto de las ideas aristotélicas dentro de la estructura cristiana. El abismo tradicional existente entre la naturaleza y la gracia era salvado por santo Tomás. No había rastro alguno de ambigüedad en su pensamiento acerca de la eficacia de la misma naturaleza y de la ley natural —ambas podían actuar y de hecho actuaban sin ninguna revelación, gracia o ayuda divina, puesto que seguían sus propias leyes inherentes y éstas no tenían nada que ver con la gracia—. Sin embargo —y ello constituía un sustancial paso hacia adelante—, mientras que en la doctrina tradicional existía un agudo contraste entre gracia y naturaleza, una dicotomía real, de hecho, en el sistema tomista desaparecía este abismo: en el sistema tomista, el contraste y la dicotomía cedieron su lugar a una jerarquía de diferentes órdenes, de modo que los dos términos en oposición se presentaron como dos órdenes de cosas situa-

dos jerárquicamente a distinto nivel, el natural y el supranatural. De ahí que, lejos de aparecer como dos términos hostiles entre sí, naturaleza y gracia se presentaron como términos complementarios. Éste era el significado de la tan citada afirmación de santo Tomás de que la «gracia no está en contradicción con la naturaleza, sino que la perfecciona».[5]

Quizá podamos calibrar mejor el avance ideológico si recordamos la hasta entonces doctrina predominante de que los efectos milagrosos del bautismo tenían como resultado la eliminación del «hombre de la naturaleza» y el nacimiento de una «criatura nueva». Con Tomás de Aquino, la gracia no aparece ya como un elemento que elimina a la naturaleza, sino que, por el contrario, la perfecciona: gracia y naturaleza eran términos complementarios. Aunque en la naturaleza y la gracia había distintos principios operativos, éstos no resultaban opuestos, sino que simplemente actuaban a niveles distintos. Según santo Tomás existía un doble orden de cosas (*duplex ordo in rebus*), el natural y el supranatural. El elemento conceptual que le permitía ver lo natural y lo supranatural como dos órdenes jerárquicamente distintos equivalía a la noción de que Dios era el autor de la naturaleza y el supremo regente del mundo de lo creado. En esta concepción reside, al menos parcialmente, el secreto de cómo consiguió llevar a cabo la tarea de adaptar a Aristóteles a los principios cristianos. Creando dos estadios complementarios (u órdenes jerárquicos), en lugar de postular una dicotomía, consiguió la reconciliación y la armonía donde hasta entonces no había sino hostilidad. El inflexible contraste entre gracia y naturaleza se vio sustituido por un dualismo más flexible y realista, el dualismo de la naturaleza y la supernaturaleza.

Al hombre (*homo* como tal) en la esfera individual le correspondía el ciudadano en la esfera pública, y ambos pertenecían al orden natural de cosas. El mismo Estado era una congregación de ciudadanos, un producto de la naturaleza. El complemento en la esfera supranatural era el creyente cristiano y la congregación de los creyentes, la Iglesia. Tanto la Iglesia como el Estado constituían manifestaciones de una ordenación divina, uno a nivel de lo natural y la otra al nivel de lo supra-

5. *Gratia non tollit naturam sed perficit.* Debemos señalar, sin embargo, que exactamente un siglo antes Juan de Salisbury, en su *Metalogicus* (1.1), había hecho una afirmación (la cual pasó inadvertida) que apuntaba claramente en el mismo sentido: «La naturaleza es fecundada por la gracia» (*naturam fecundat gratia*), aunque no habló más de ello.

natural. Este dualismo —un cuerpo natural, el Estado, y un cuerpo supranatural, la Iglesia— supuso una drástica reorientación del pensamiento que comprensiblemente representó una conmoción para muchos de los contemporáneos de Tomás de Aquino, todavía anclados en las formas monolíticas tradicionales de pensar. De este modo, Tomás no tuvo consideración alguna con la antigua concepción isidoriana acerca de los efectos de la caída del hombre y la consiguiente justificación del poder secular, por ejemplo, para reprimir el mal: para Tomás, el Estado era un producto de la naturaleza y como tal estaba impregnado del divino orden. Tampoco tuvo Tomás de Aquino palabra alguna de reprobación para los estados de los infieles o paganos: ejercían su autoridad legítimamente, puesto que su Estado, como cualquier otro, era un producto de la naturaleza. El punto decisivo fue que el tomismo presentase la existencia conceptual de un cuerpo humano político, el Estado, concepto e idea hasta entonces por completo desconocido. Por razones que hoy deberían estar muy claras, se llenaba con ello un vacío que había perdurado a lo largo de toda la Edad Media. El monopolio de la simple concepción teocrático-descendente del gobierno y de la ley se había roto, al menos conceptualmente: la única base de su fundación institucional no tenía ya validez. Tomás presentó la tesis de la manifestación de la actuación divina en la naturaleza y en la revelación. La única fuente de poder no era ya la frase dirigida por Jesucristo a san Pedro, sino que podía situarse en la comunidad natural, el Estado. Resulta evidente que se trataba de un sistema cósmico, puesto que era aplicable a las sociedades no cristianas. El mismo individuo podía ser considerado desde dos ángulos, desde el ángulo natural del hombre (y en el terreno político como ciudadano) y desde el ángulo supranatural del creyente cristiano.

Tomás de Aquino habló, escribió y ejerció su magisterio precisamente en la época en que la teoría política ascendente del gobierno y de la ley ya había hallado, como hemos visto, receptáculos definitivos en las numerosas comunidades, los gremios, los colegios, las asociaciones, etc., que practicaban lo que el maestro de París enseñó como materia doctrinal. La teoría ascendente se había manifestado claramente en muchas ramas dispares de las actividades intelectuales y creativas, independientes por completo unas de otras —nada tenían en común las incipientes ciencias naturales y las artes; la cirugía y la anatomía no tenían nada que ver con el naturalismo de las lenguas vernáculas, etc.—. Todo ello se veía ahora complementado por una

teoría del campo que se convertiría en el centro de la reflexión humana: el campo político propiamente dicho y su ciencia, que Tomás calificaba de arquitectónica. Es evidente que el sistema tomista era una frágil síntesis que requería un tratamiento muy delicado y que no se veía en absoluto libre de defectos, pero en todo caso no pueden discutirse sus fructíferos efectos. El terreno estaba dispuesto para ser fertilizado por estas ideas, especialmente teniendo en cuenta que la más clara forma de gobierno descendente, el Papado, había provocado por esta época una gran oleada de oposición, si no de hostilidad, a muchos niveles. La síntesis tomista proporcionaba también los ingredientes para un ataque en gran escala contra los cimientos mismos en que se apoyaba la concepción tradicional de la sociedad y de su gobierno. Estaba muy bien que se insistiese, como el mismo Tomás hizo, en el papel de Dios como autor y creador de la naturaleza, pero, ¿no podía aflojarse este lazo? Aproximadamente una generación más tarde se efectuó este paso consistente en cortar los lazos entre Dios y la naturaleza. Se hizo de acuerdo con la teoría de que existía una ley natural que era en todo caso válida y suficientemente convincente sin necesidad de recurrir a la divinidad, tan sólo porque la ley natural resultaba razonable en sí misma. Es más, podía llegarse sin grandes esfuerzos a la conclusión de que había una ley natural que habría existido aunque no hubiese habido Dios y que podía ser válida aun sin ninguna referencia a la divinidad. Sin duda inadvertidamente, Tomás de Aquino facilitó el camino a los más maduros ataques, primero contra el Papado y después contra la teoría política descendente, ataques que se producirían ya en una época que tenía muchas de las características que gustamos de denominar modernas.

Nota: Debería quizá señalarse que el esquema precedente del tomismo, en la medida en que se refiere a nuestro tema, se ha elaborado a partir de las obras de madurez, sobre todo la *Summa Theologiae* y los comentarios a la *Política* de Aristóteles, que Tomás de Aquino escribió unos dos años antes de su muerte[6] y que sólo abarcan hasta el capítulo sexto del Libro III. En vista de las increíbles proporciones de su producción no puede sorprender que en sus trabajos más tempranos se contengan opiniones difíciles de conciliar con algunas de sus conclusiones de madurez. Hubiera sido un milagro si en el espacio de su corta vida —tenía alrededor de cuarenta y ocho años cuando murió en 1274— y entre la enorme extensión de sus escritos no hubiese habido inconsistencia alguna. Por ejemplo, el final de la *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII era copia literal de una afirmación de Tomás de Aquino contenida en un pequeño trabajo dedicado a Urbano IV en 1263.[7] En otro trabajo sostuvo que Cristo estaba corpóreamente presente en la persona del papa, y de ahí que éste en cuanto monarca visible combinase el ejercicio de los poderes sacerdotales y reales, etc. El continuador de estos comentarios de la *Política*, su discípulo de París y más tarde obispo de Clermont, Pedro de Auvernia, tocó varios temas radicalmente naturalistas, sobre todo en relación con cuestiones sociales y económicas y problemas tocantes al matrimonio. Por ejemplo sostuvo que, dado que el Estado debe ser autosuficiente, constituía una necesidad imperativa limitar el número de ciudadanos, pues de otro modo aumentaría la pobreza. Abogaba por la limitación del tamaño de las familias. No aceptaba las sugestiones de Tomás de Aquino acerca del aborto, pero, a fin de evitar la superpoblación, sugería que se restringiese la procreación entre los 37 y 55 años para los hombres, y entre los 18 y los 37 para las mujeres, con lo cual nacerían menos criaturas. Más allá de estos grupos de edades no debían darse los contactos sexuales con miras a la procreación, sino tan sólo para la conservación de la salud o alguna otra razón válida.

6. Vid. M. Grabmann «Die mittelalterlichen Kommentare zur Politik des Aristoteles», en *Sitzungsberichte München*, 1941, fasc. 10, p. 16.

2. El Estado universal

La época de Tomás de Aquino fue también un período en que disminuyó la importancia europea del Imperio de manera visible. Había gastado sus energías en la guerra a muerte con el Papado, de la que jamás se recuperaría. También es cierto que el Papado pagó un alto precio por su victoria transitoria, pero, por razones que aquí carecen de importancia, disponía de una mayor resistencia, y su declinar no fue tan rápido ni dramático como el del Imperio. Incluso cuando, con la ascensión al trono de Rodolfo de Habsburgo (1273), parecía que se había restaurado algo parecido a la paz y el orden, los efectos de los treinta años de anarquía que siguieron a la deposición (y excomunión) de Federico II dejaban notar su impacto en la estructura social de Alemania, de Italia, de Burgundia, así como también en Sicilia, en Hungría y en Polonia. La gente reflexiva empezó a plantearse preguntas acerca de la justificación de un Imperio romano universal. ¿Podía en algún caso justificarse? ¿Por qué había un Imperio universal? Este tipo de pregun-

7. Vid. más arriba p. 111.

tas acosaba a los pensadores, y no sin razón se ha hablado del «problema del Imperio» (Cecil Woolf). No resulta difícil de comprender que afectaba vitalmente a los germanos. Hacia fines del siglo XIII y comienzos del XIV aparecieron multitud de tratados que exponían la visión germana del problema. No puede decirse que estos tratados supusiesen una contribución sustanciosa al pensamiento político de la época. En conjunto eran trabajos retrospectivos e introspectivos y no contenían planes constructivos. No parecían muy influidos por el nuevo saber.

Por ejemplo, Engelberto de Admont se esforzó por demostrar que la institución del Imperio era justa y necesaria. Sus razones para escribir el tratado *Acerca del origen y la finalidad del Imperio romano*, eran, según se nos dice en la introducción, el resultado de unas discusiones que había sostenido con un grupo de hombres maduros e instruidos, quienes le preguntaban si en realidad había alguna razón para la existencia del Imperio, cuando resultaba evidente su fracaso. Sostenía el autor que el Imperio constituía un factor que coadyuvaba a la paz y la justicia en el mundo, siempre y cuando existiese una verdadera concordia entre éste y el Papado. Esta concordia era necesaria, insistía, si se quería evitar el reinado del Anticristo. El concepto de Anticristo se asimilaba siempre en los escritores medievales a la visión del desorden y de la subversión de las formas de vida establecidas. El Imperio era también necesario para la defensa y la propagación del Cristianismo. Admitía que, en el pasado, el Imperio no siempre había conseguido lo que se había propuesto, pero en este mundo no podía esperarse una completa seguridad. Engelberto no perdonaba a quienes afirmaban la inutilidad, si no el peligro real, que suponía la existencia de un superestado como era el Imperio por definición, puesto que las diferencias de lenguaje, de costumbres, de raza, se oponían a la existencia de este cuerpo político universal. Por el contrario, afirmaba que todas las naciones vivían de acuerdo con la ley natural y empleaban las artes de la ley romana que eran aplicables a las naciones y los reinos, afirmaciones de las que deducía que todos los reyes debían sujetarse a la autoridad del emperador romano. Este gobernante universal constituía, para Engelberto, la cúspide de una pirámide, cuya base estaba formada por las ciudades, encima de éstas los reinos, y sobre éstos el Imperio. Esta argumentación no era sólo resultado de una «confusión mental» (Gierke), sino que además se trataba de una argumentación superficial e incongruente basada en unas tenues concomitancias con Aristóteles.

Mayor interés tiene otro tratado escrito en los años ochenta del siglo XIII por otro alemán, Alejandro de Roes, canónigo de Colonia, puesto que incluye una clara apreciación de las tensiones nacionales que se iban evidenciando más y más. Su intención consistía en buscar un lugar para las tres grandes naciones del continente y reducir así las tensiones. La ocasión que le impulsó a componer el tratado fue la elección del francés Simón de Brion como papa con el nombre de Martín IV en 1281. Alejandro se había unido al séquito del cardenal Colonna que tomó parte en la elección de Viterbo. Cuando Alejandro se encontró, en la misa oficiada durante el cónclave, con que en el misal romano que un funcionario papal había puesto a su disposición, se habían eliminado las plegarias por el emperador, se sintió invadido por la ira, sentimiento que no se aplacó lo más mínimo durante la coronación papal que tuvo lugar seguidamente en Orvieto, en el curso de la cual oiría afirmaciones en extremo desfavorables y desconcertantes para los germanos. Oyó decir que los germanos jamás hubieran tenido que hacerse con el Imperio, porque eran demasiado bárbaros, demasiado indisciplinados y demasiado dominantes para este cargo. Oyó decir también que la coronación papal constituía un triunfo para Francia y que, al fin y al cabo, Carlomagno había sido franco y el Imperio debía corresponder a los franceses, que constituían la nación mejor. Esta experiencia personal impulsó a Alejandro a tomar la pluma, y el resultado fue el tratado que denominó *Memorandum (Memoriale)*. Su propósito consistía en avisar al mundo del cataclismo del que creía haber visto signos evidentes. Todo el antiguo orden, todo lo que el mundo había atesorado, corría el peligro de ser derrumbado. El canónigo de Colonia utilizó ampliamente sus conocimientos históricos y bíblicos para demostrar que era voluntad de Dios que fuesen los germanos los dirigentes de derecho del mundo y que siguieran siéndolo, aunque hizo algunas concesiones a las otras dos naciones. Los romanos o italianos, sugería, poseían con todo derecho el Papado, mientras que los franceses contaban con una intelectualidad igualmente necesaria para la buena marcha de la cristiandad. La Universidad de París, el *studium* por excelencia, debía ser el tercer pilar en que se apoyase, en el siglo XIII, la civilización occidental. La ordenación idónea de la Cristiandad era, por lo tanto, que los germanos siguiesen gobernándola, mientras que su dirección religiosa corría a cargo de los italianos y el liderazgo intelectual quedaba en manos de los francos. Éste era el plan de la divinidad, afirmaba, para salvar a la Cristiandad del Anticristo. No negaba

cierta independencia a Francia, pero sin olvidar que formaba parte de un todo más amplio y como tal tenía que ocupar el lugar que le correspondía dentro de una estructura más amplia. En modo alguno le estaba permitido a Francia pretender la corona imperial ni, lo cual hubiese sido casi tan grave como lo anterior, arrogarse el Papado, puesto que ello representaría una grave alteración del orden deseado por la divinidad. «La santa Iglesia católica vive, prospera y crece en estos tres elementos el Papado, el Imperio, y la cultura, comparables al cuerpo, el alma y el espíritu.» También externamente «el edificio de la Iglesia tan sólo podía ser perfecto cuando sus tres elementos constitutivos —los cimientos, los muros y el tejado— eran firmes».[8] Estas respuestas germanas al problema del Imperio no destacaban ni por su profundidad ni por su contenido constructivo, aunque la obra de Alejandro resultaba ilustrativa de los sentimientos alemanes, con su apelación a la providencia y a la tradición. Sin embargo, cualesquiera que fuesen los argumentos empleados por los germanos, llegaban siempre al mismo resultado: el gobierno de la Europa cristiana, la monarquía universal como se entendía en aquel tiempo, debía corresponderles.[9]

La «respuesta italiana» al problema del Imperio, la *Monarquía* de Dante, ocupa un lugar muy especial. Era algo más que una respuesta italiana, pero algo menos que una monarquía universal idealizada en su transfiguración poética. Una vez más, se trataba ante todo de un tratado que venía a cubrir una exigencia de su época y que presentaba todos los rasgos propios de un período en que lo nuevo no había aún aparecido del todo y lo antiguo tampoco había desaparecido del todo. Miraba hacia atrás, pero también hacia adelante. Resultaba a la vez retrospectivo y prospectivo, o, visto de otro modo, era en parte respuesta a necesidades reales y en parte contenía una filosofía política. Podemos incluso ir más lejos y afirmar que, aunque era simple portavoz de una respuesta a un problema concreto, exponía una filosofía política. Era fruto de largas consideraciones de un laico políticamente activo y exiliado. La experiencia ha demostrado que la proscripción y el exilio agudizan la conciencia política y estimulan el pensamiento creador como pocas circunstancias pueden llegar a hacerlo. En efecto, recapacitando sobre el pasado, el exiliado mira hacia el futuro:

8. Vid. Tesalonicenses I, v. 23.

9. No carece quizá de significación el que todavía existan más de setenta manuscritos de este tratado, prueba de su éxito. Existen, además, numerosas traducciones alemanas.

el que este futuro le pertenezca, llegue a conquistarlo, o simplemente a tener una cierta influencia sobre él, la mayoría de las veces es cuestión de pura suerte. Aunque la afirmación de Dante en el prefacio —el trabajo fue escrito en los primeros años del siglo XIV— acerca de que «el conocimiento de la monarquía temporal es lo más importante y lo menos estudiado» y que «nadie lo ha intentado», ha sido en general mal entendida, hay no obstante en esta afirmación mucho de verdad, a saber, en lo relativo a las ideas inherentes a su concepción de la monarquía universal. El trabajo se divide en tres libros, cada uno de los cuales trata de un punto particular referente a su tema central. Lo mejor será ofrecer una breve sinopsis y examinar después los principios en que se basa.

Los temas tratados en los tres libros son: en el primero, si la monarquía universal estaba justificada; en el segundo, si consiguió en derecho el pueblo romano el cargo de la monarquía, y en el tercero, si el cargo monárquico derivaba directamente de Dios. A la primera pregunta respondía Dante que el bienestar del mundo y las condiciones para el progreso humano quedaban aseguradas de la mejor manera posible por medio de un monarca universal, puesto que tan sólo éste se hallaba en una posición que le permitía garantizar la quietud y tranquilidad de la paz. El gobernante único era la autoridad más apropiada para asegurar la unidad de la humanidad. Al hallarse por encima de la agitación propia de los príncipes de segunda fila, el monarca universal era una autoridad a quien se podía recurrir siempre. «Puesto que un príncipe no puede conocer lo concerniente a otro príncipe, no siendo el uno súbdito del otro, porque un igual no tiene poder de gobernar a sus iguales, es necesario que exista un tercero con una más amplia jurisdicción, que sea príncipe sobre los otros dos, en la esfera de su derecho». El argumento que para Dante parece tener más fuerza era el de la justicia como propia del monarca universal:

> No hay nada que el monarca pueda desear, puesto que el único límite a su jurisdicción es el océano, lo cual no sucede a los otros príncipes, puesto que sus principados están limitados por otros... de ahí se sigue que el monarca pueda ser el más justo de entre los mortales.

Tampoco la codicia es capaz de corromper el juicio del monarca, puesto que posee ya todo aquello que cualquier mortal puede apetecer. Ahora bien, aparte de todo esto, Dante consideraba probado por la experiencia que «lo que puede ser he-

cho por uno solo debe ser hecho por uno solo, y no por más de uno». Estas y otras muchas detalladas consideraciones y afirmaciones pueden explicarse por la dura realidad con que el mundo se enfrentaba en la época de Dante: Italia destrozada por luchas intestinas, muchas de las premisas hasta entonces no cuestionadas puestas en entredicho, una falta total de autoridad en los asuntos públicos, la bajeza de miras y el egoísmo de los potentados en auge y, por encima de todo, de los reyes nacionales.

Dante creyó haber hallado en la monarquía universal el remedio a todos estos males. Sin embargo, cabe poner en duda que su concepción de un monarca universal fuese idéntica a la del tradicional concepto de emperador (germano) romano. Para Dante, este monarca universal, más que un gobernante en el sentido consuetudinario, era un órgano coordinador dotado de fuerza coercitiva, y situado por ello mismo al margen y por encima de los otros reyes y gobernantes, que eran quienes de hecho tenían que gobernar. En cierto modo, el concepto de Dante sobre la monarquía universal presenta algunos rasgos en común con la monarquía papal, tal y como ésta se había concebido originalmente, aunque también en cierto modo resulta un intento temprano y prematuro de destruir en germen el incipiente concepto de soberanía nacional. Aún más, las condiciones de la época en que vivió Dante no eran demasiado distintas de las que en tiempos posteriores dieron origen a órganos e instituciones referidos a asuntos propios sobre todo de los pensadores. Sin embargo, mientras que en los tiempos modernos [10] la respuesta a la pregunta acerca de la localización primera del poder y acerca del origen de las instituciones políticas no representa dificultad alguna insuperable, y mientras saltan a la vista los medios para crear tales órganos e instituciones, no existían tales medios tan fácilmente accesibles a comienzos del siglo XIV.

Esta dificultad explica el segundo y el tercer libro de la *Monarchia*. En efecto, Dante no podía sino guiarse por un modelo histórico bien evidente, es decir, Roma. En este contexto, sus argumentos no podían causar mucha impresión en sus contemporáneos, puesto que operaban según un típico *petitio principii* medieval. Su conclusión se basaba en que los romanos habían ganado el Imperio —lo que sin duda fascinaba a Dante era la idea de la *pax romana* y todas sus consecuencias, reales

10. No tenemos más que pensar en la Liga de las Naciones o Naciones Unidas y en los numerosos organismos legales internacionales.

o imaginarias, a través del juicio de Dios—. Más allá de todo esto, y quizá por encima de todo, estaba la naturaleza, que había permitido al pueblo romano poseer de derecho la monarquía universal. Y «es de derecho observar lo que la naturaleza ha ordenado». En opinión de Dante, ello podía demostrarse por medio de la historia de Roma. «El pueblo romano estaba destinado por la naturaleza a mandar.» En consecuencia, pudo decir que «la naturaleza ha destinado en el mundo un lugar y un pueblo para el gobierno universal». Según el razonamiento de Dante, se desprendía también la legitimidad de la monarquía universal del Imperio romano del hecho de que Jesucristo padeció bajo Pilatos, vicario del emperador —argumento que presenta innegables huellas de la teleología agustiniana de la historia.

Se puede creer que esta discusión acerca de la legitimidad del gobierno universal de los romanos no era en realidad más que un preámbulo a la cuestión tratada en el libro tercero, es decir, si la figura del emperador había sido directamente instituida por Dios. A esta cuestión respondía Dante de manera decididamente afirmativa. La autoridad supranacional del monarca universal era para Dante una necesidad (como intentaba demostrar ya en su libro primero), necesidad que en este libro tercero aparecía como una necesidad natural. Partiendo de esta base, que no era más que una aplicación del tomismo, no había razón alguna para mantener ningún derecho papal sobre el emperador, y menos aún para mantener la creación del emperador por parte del papa. Como decía Dante, «lo que procede de la naturaleza, procede de Dios», de donde se desprendía que la autoridad del emperador era autónoma, independiente del Papado. Dante dejó muy clara esta aplicación del tomismo al declarar —refutando con ello la tan manida alegoría de la luna y el sol utilizada por los hierócratas— que, «en lo que se refiere a su *existencia*, la luna no depende en modo alguno del sol», puesto que la luna tiene sus propios movimientos, su propio motor, sus propias operaciones. «Sin embargo, en lo referente a su *óptimo* funcionamiento, la luna sí recibe algo del sol, a saber, abundancia de luz, por medio de cuya recepción actúa con mayor fuerza.» Esta era la expresión lantesca de la concepción tomista de que «la naturaleza no está reñida con la gracia, sino que ésta perfecciona a aquélla», utilizada ahora con referencia a la cuestión de la autoridad imperial. Dante continuaba afirmando: «De la misma manera digo que el poder temporal no recibe su ser del espiritual, ni tampoco su autoridad», aunque, para un mejor funcionamiento, aquél puede muy

bien aprovechar «la luz de la gracia que el favor del supremo sacerdote le infunde».

Esta concepción de Dante deja muy claro que tenía muy poca consideración con los argumentos hierocráticos más comunes. Con una elegancia y una economía de palabras que apenas esconde su mordaz desprecio, prescinde de estas argumentaciones hierocráticas. Se muestra particularmente reticente con respecto a los canonistas en cuanto profesionales de la defensa de las concepciones hierocráticas: «del todo extraños e ignorantes de la filosofía y la teología... sosteniendo machaconamente que las tradiciones de la iglesia son el fundamento de la fe». El concepto de naturaleza y de ley natural permitió a Dante condenar la plenitud hierocrática de poder del papa, por cuanto, «con respecto a las operaciones naturales, el sucesor de san Pedro no tiene poderes divinos». El monarca universal, dado que constituía un producto de la naturaleza, no era creado por el papa, «puesto que en modo alguno puede Dios encomendar el poder de crear (al papa)». La Donación de Constantino era objeto de severas críticas por parte de Dante, así como la alegoría de las dos espadas y sus precedentes históricos, «los cuales precisamente no demuestran nada, puesto que la usurpación de un derecho no crea en absoluto ningún derecho». Por ser la base del pensamiento de Dante una concepción natural del gobierno universal y en la medida en que esta concepción no era más que el tomismo aplicado a la cuestión del monarca universal, la frase que ponía fin a la obra, y que ha dado lugar a infinitos equívocos, no era sino la misma concepción tomista de la naturaleza y la gracia:

> Que el César observe para con Pedro la misma reverencia que el hijo primogénito siente hacia su padre, es decir, que iluminado por la luz del favor paternal pueda resplandecer con mayor fuerza sobre el mundo en el que ha sido erigido gobernante por aquel que gobierna sobre todas las cosas.

Aparte de la solución concreta de Dante, había varias ideas generales importantes subyacentes en el tratado. Dante defendía un puro dualismo de gobierno —no puede sorprender demasiado que el libro fuese incluido en el Índice de libros prohibidos, en el que permaneció hasta el año 1908—, con lo cual lograba un considerable avance en el terreno de la filosofía política. Lo que no habían podido conseguir escritores y gobiernos antihierocráticos, ni los emperadores Stauffen y Sálicos, pudo conseguirlo Dante, y ello porque se le habían dado los

instrumentos naturales, los instrumentos disponibles a partir de la absorción de la ideología aristotélica y de la síntesis tomista. Desconocedores de esto, los más tempranos autores antihierocráticos descuidaron la cuestión esencial que Dante tuvo en cuenta: la ley del papa no tenía nada que ver con las cuestiones naturales, sino tan sólo con las supranaturales. Los más tempranos atacantes del sistema hierocrático no pudieron conseguir ningún éxito porque usaban el mismo lenguaje, manejaban la misma biblia y los mismos símiles y recurrían al mismo fondo patrístico que sus oponentes. La principal razón de su fracaso parece deberse al hecho de que sus intentos de restringir la plenitud papal de poder se hacían a partir de argumentaciones bíblicas y teológicas, y jamás referidos al orden natural de las cosas. En cierta manera, se adherían inconscientemente a las tesis de sus oponentes. El principio de Dante, de inspiración tomista, acerca de una dualidad de poder situó en una nueva perspectiva un conjunto de problemas aparentemente insolubles.

Dante consideraba a la humanidad como un todo, constituido no sólo por cristianos, sino también por musulmanes, judíos y paganos. Daba a este conjunto el nombre de «raza humana», o simplemente el de humanidad *(humanitas)*, y a veces, más significativamente, el de estado humano, *humana civilitas*. Ninguno de estos términos resultaba extraño para sus contemporáneos. Quizá nada demuestra mejor el avance que la obra de Dante suponía como la comparación entre el significado de esta *civilitas* y la de Juan de Salisbury, ciento cincuenta años antes. Juan, anclado en la cultura clásica, le atribuía el sentido de civilidad o educación, o trato humano, mientras que para Dante se trata de la raza humana, la misma humanidd, con todo el énfasis en los ciudadanos que la componen. Esta *civilitas* tenía un origen natural siempre y cuando las leyes de la naturaleza operasen efectivamente. Su complemento supranatural era el cuerpo de los creyentes, la Iglesia, la *christianitas* propiamente dicha. El doble orden de cosas no podía manifestarse de manera más clara. La *christianitas* no era un producto de la naturaleza, y de ahí que se le aplicasen diferentes normas, diferentes principios operativos, diferentes principios en general. El hombre, por lo tanto, perseguía una finalidad dual: como cristiano, una finalidad en el otro mundo; como ciudadano, un fin en este mundo. Supranatural aquélla y natural éste. De hecho, encontramos en Dante la presencia de la teoría tomista de que la obra de Dios puede apreciarse tanto por su reflejo en la naturaleza como por la revelación. El sistema de Dante era catá-

lico, no específicamente cristiano. «Humanidad» y «Cristiandad» eran dos conceptos distintos. Sobre todo, el poder no aparecía ya como consecuencia o resultado de la gracia, sino de la naturaleza. El gobierno pertenecía a una entidad natural, la *humana civilitas*. En este esquema de cosas, nada podía deberse a la «mediación» de los sacerdotes —el estado humano contaba con todo lo necesario para su funcionamiento.

Los rasgos humanizantes, por no decir humanísticos, del tratado de Dante se ponen de manifiesto con toda claridad en sus consideraciones acerca de la libertad humana y del ejercicio de la voluntad humana. Los poderes intelectuales del hombre constituyen para Dante su característica distintiva, poderes que son la guía y norma en todos los asuntos humanos que presuponen el ejercicio de la libre voluntad, condicionada por la libertad del hombre, «que es el mayor don que Dios ha hecho a la naturaleza humana». Según Dante, tan sólo la libertad era garantía de que el hombre pudiese alcanzar la felicidad sobre la tierra, puesto que tan sólo era libre quien existía para su propio provecho y no para el provecho de alguien o algo ajeno. La búsqueda de las finalidades humanas basadas en la perspectiva natural del mismo hombre, en otras palabras, la búsqueda por parte de la humanidad de su propio provecho —y no teniendo en cuenta una finalidad referida al otro mundo— era lo que Dante defendía. A la actividad humana con miras a estas finalidades humanas Dante la designó como *politizare*, es decir, actuar políticamente para conseguir la finalidad de la felicidad humana. Lo que contaba era la actuación simple y no especulativa —«lo que ahora nos ocupa (dice al comienzo de su libro) no se refiere principalmente al pensamiento, sino a la acción»—, porque tendía a la realización práctica de todas las potencialidades humanas y del propio hombre, puesto que «la función de cualquier gobierno de derecho es tener en cuenta que los hombres existen para sí mismos». En otras palabras, el gobierno era servicio al pueblo— el gobierno era el «ministro (sirviente) de todos» (*'minister omnium'*)—. La plena significación del término se capta mejor si se lo compara con la tradicional designación del gobernante como «ministro de Dios». La tesis de Dante culminaba en la separación entre humanidad y cristiandad, en la separación entre el elemento humano y sus incrustaciones específicamente cristianas. El hombre renacía. Después de muchos siglos volvía a convertirse por sí mismo en centro de la vida *cívica* y por lo tanto se le reconocía como plenamente capaz de dominar y conformar su destino.

3. La soberanía territorial

La nueva orientación puede también ejemplificarse por la aparición del incipiente concepto de soberanía del Estado. En cierta manera, ello puede considerarse asimismo como respuesta al problema del Imperio, aunque no en el sentido que le dieron los teóricos, y en cierta manera esta «respuesta» era precisamente aquello contra lo cual Dante había protestado. Sin embargo, esta vez no se trataba de problemas teóricos, sino que era la realidad legal la que marcaba la pauta.

A lo largo de los últimos años del siglo XIII, en Francia se difundió la teoría de que el rey era «un emperador en su reino».[11] El sentido de esta frase consistía en que, dentro de su reino, el rey era soberano, idea que tan sólo encuentra expresión convincente en el lenguaje de la ley romana, según la cual el emperador era la autoridad suprema, «superior». La primera vez que se expresó, este principio tenía una aplicación puramente doméstica. Se trataba de poner de relieve el *status* soberano del rey con respecto de los otros potentados de Francia, y sobre todo dejar bien claro que no se podía recurrir contra su tribunal ante ningún otro tribunal de Francia: lo que le placía al príncipe tenía fuerza de ley.

Un estado semejante de opinión, en apariencia sin vínculo alguno con el francés, apareció en el reino de Sicilia, también en la segunda mitad del siglo XIII. Los juristas e intelectuales de la Universidad de Nápoles, notablemente Marino y Andrés de Isernia, que profesaron entre los años sesenta y noventa, sostuvieron una tesis que llevaba a conclusiones no demasiado distintas del punto de vista defendido en Francia. Para estos intelectuales, el rey (de Sicilia) era un «monarca» en el pleno sentido de la palabra. Dado que su gobierno se ejercía dentro de los límites del territorio de su reino, sus leyes no podían tener fuerza alguna fuera de los confines de este territorio, pero dentro de sus fronteras territoriales eran tan operativas que nadie podía interferirse en su gobierno. Denominaban a este monarca «libre», precisamente porque en el ejercicio de su poder dentro de las fronteras de su reino no hallaba restricción alguna. Los juristas sicilianos basaron sobre todo sus argumentaciones en la ley romana y sus decretos concernientes a los poderes territorialmente limitados de la jurisdicción judicial:[12] por ejemplo, ningún juez romano podía juzgar a nadie que co-

11. Vid. más arriba p. 148.
12. Rasgo similar a la jurisdicción eclesiástica, dividida en obispados.

Capítulo VIII

LA SOBERANÍA DEL PUEBLO

1. Bases populares del poder del gobernante

Tras la muerte de Tomás de Aquino, los fructíferos efectos de sus sugestivas tesis pudieron observarse antes de una generación. Él mismo no tuvo ocasión de pronunciarse con respecto a los problemas concretos que ocuparon a otros escritores de su época. Nos hemos referido ya al alud de literatura polémica que se originó con motivo del más agrio y agudo conflicto entre el Papado y el rey de Francia Felipe IV.[1] Este tipo de disputas ideológicas estimulaba a los contemporáneos a especular y profundizar acerca de cuestiones tan fundamentales como la autoridad y la ley. Sin embargo, esta vez, y en contraste con la literatura polémica aparecida a raíz de la lucha de las Investiduras a fines del siglo XI,[2] escritores y pensadores disponían de los instrumentos con los cuales podían rechazar las pretensiones del Papado y tacharlas de interferencias y de pretensiones vanas. Estos instrumentos procedían del equipo intelectual de Aristóteles y Tomás de Aquino.

Uno de los hombres más influyentes que aplicó las teorías de Aristóteles y de santo Tomás fue Juan de París, quien, lo mismo que su gran hermano de orden, profesó en la Universidad de París. En los primeros años del siglo XIV escribió un breve tratado titulado *Sobre el poder real y papal*. Juan de París era, más que un filósofo o un teólogo, lo que en la actualidad podría denominarse un científico político. Su libro, avance en la ciencia política propiamente dicha, constituía una inteligente aplicación de las teorías tomistas a la realidad observable y concreta de su época. Lo que caracteriza al libro es su forma terminante y concisa de argumentar, sus afirmaciones lúcidas y nada ambiguas y una libertad comparativa frente a la tradicional acumulación de autoridades como apoyo de toda argumentación. Con ayuda de los principios del tomismo intentó demostrar el carácter autónomo del reino.

1. Vid. más arriba p. 149.
2. Vid. más arriba pp. 112 y ss.

El tratado se enfrentaba sin ambages con tan crucial tema y desde el mismo principio procedía a una exposición acerca del hombre y del Estado, exposición basada en las concepciones tomistas de naturaleza y de ley natural. Definía al hombre como «animal político y social» y consideraba la ley natural como eventual fuente del poder de gobernar el reino. Difería muy poco de santo Tomás, si bien Juan iba más lejos cuando en el siguiente capítulo yuxtaponía la Iglesia a su concepto de reino. Para él, la Iglesia era pura y simplemente un cuerpo místico —concepto que había ido ganando terreno a lo largo del siglo XIII— y en cuanto tal se hallaba en agudo contraste con el cuerpo político natural. Puesto que la Iglesia era puramente mística, sus ministros, de modo parecido, tenían funciones puramente sacramentales. Expresándose de forma negativa, para Juan de París la Iglesia consistía en un cuerpo jurídico no orgánico, en el sentido tradicional; según él, no podía intervenir legítimamente en la vida mundana de los ciudadanos o dictar órdenes a los gobernantes. También lo contrario de esto era cierto: la única función de los ministros eclesiásticos estriba en administrar los sacramentos a los creyentes. Juan establecía así una aguda distinción entre el cuerpo natural político y el supranatural cuerpo místico de Cristo, que se mantenían unidos, el primero por lazos que la misma naturaleza había forjado, y el segundo por el lazo de la fe, que no tenía nada que ver con la naturaleza. En consecuencia, y en virtud de su origen natural, el Estado tendía tan sólo a fines naturales, y aunque la naturaleza era de Dios, no tenía nada que ver con la jerarquía eclesiástica. La tarea propia del gobierno del rey consistía en proporcionar los medios para la realización de los fines propios del Estado, y no contaba con ninguna calificación para guiar a los creyentes hacia su finalidad supranatural. Todo ello no era en última instancia sino una ampliación de las tesis de santo Tomás.

La significación de la divergencia fundamental entre las entidades natural y supranatural reside en su respectiva operatividad. En cuanto supranatural, la Iglesia no tiene por qué tener en cuenta ninguna de las divergencias naturales que se producen entre países y regiones, ni tenía por qué prestar especial atención a los rasgos naturales, condicionados por la geografía, el clima y el lenguaje. Las enseñanzas de la Iglesia incluso podían ser absolutas, precisamente porque no tenían nada

que ver con temas naturales, sino tan sólo con temas supranaturales. No cabía poner limitaciones a la predicación oral, que podía permitirse el no tener en cuenta todas las diferencias establecidas por la naturaleza. Juan insistía mucho, por otra parte, en estas limitaciones que la naturaleza imponía al gobierno del Estado. Mientras que la característica de la Iglesia se basaba en la preponderancia de lo absoluto, la característica del Estado consistía en la relatividad, puesto que, como él mismo dijo, lo que para una comunidad era bueno no tenía por qué serlo para otras. Había diferentes modos de vida que justificaban diferentes instituciones políticas *(diversae politiae)*. No existía una forma correcta de vida para todos y cada uno de los hombres, porque las condiciones naturales habían creado de hecho diferentes modos de vida que, en cuanto creados por la naturaleza, no podían sino ser «correctos». La modestia, sumada a las limitaciones naturales, constituía la característica del Estado. Afirmaba que era relativamente fácil para la Iglesia pretender la unidad absoluta de la fe, porque «es más fácil emplear la palabra que servirse de la mano», expresión que nos revela un absoluto realismo y nos recuerda también la réplica que Pierre de Flotte, uno de los ministros del rey, había dirigido al papa: «Vuestro poder es verbal, el nuestro es real.»

La significación del avance que este tratado supuso reside en que pudo equipararse lo temporal a lo natural y lo espiritual a lo supranatural. Se trataba de nomenclaturas antiguas: dentro de la predominante concepción «totalitaria», la línea divisoria entre lo temporal y lo espiritual no pudo llegar a establecerse jamás. Generaciones de los más hábiles y agudos escritores intentaron descubrir cuál era esta línea de demarcación, punto de partida fútil en el mejor de los casos, y en el peor inútil gimnasia mental. Sin embargo, ahora, la introducción de los conceptos natural y supranatural permitió comprender cuál era esta distinción. Dado que lo temporal podía equipararse con lo natural, cabía incluso decir que era autónomo, por cuanto se mantenía, por así decirlo, de acuerdo con unas leyes propias y que eran las leyes de la naturaleza. Más aún, se encaminaba hacia un fin que le era propio. En la doctrina anterior, lo temporal constituía tan sólo un apéndice auxiliar de lo espiritual; ahora, lo temporal pasaba a ser autónomo y a tener en sí mismo una importancia. Juan calificaba la doctrina anterior, que tanto hizo por desprestigiar, de «argumentación rústica y primaria», afirmación sin duda valiente si tenemos en cuenta las doctrinas oficiales del Papado. No menos valentía se necesitaba para prescindir de la teoría papal de la plenitud de

poder y calificarla de «frívolo argumento». En el Estado, que denominaba comunidad política, las leyes eclesiásticas no tenían validez alguna. Los clérigos eran meros enseñantes de la fe y la moral. No tenían ningún derecho a intervenir —ni tan siquiera a interferirse— en las posesiones de los laicos, puesto que sus propiedades habían sido adquiridas por su propio trabajo, industria y diligencia, con la consecuencia de que a través de esto se obtenía el verdadero dominio sobre los propios bienes. En la práctica ello venía a significar que ni tan sólo el papa tenía derecho a gravar la propiedad privada por medio de tasas, diezmos, etc. Esta teoría se apartaba por completo de la tradicional, según la cual la propiedad derivaba de la gracia[3] y quedaba por tanto dentro de la jurisdicción papal. Lo que Juan deseaba expresar era la diferencia entre la obligatoriedad de la ley y la no obligatoriedad de la moral: los clérigos podían aconsejar y exhortar a los fieles, pero no tenían poder coercitivo alguno.

Puesto que la comunidad política, el Estado, era un producto natural y dado que Dios había creado toda la naturaleza, el gobierno del Estado podía también eventualmente referirse a Dios, aunque de modo mucho más inmediato, al pueblo. Juan afirmaba enfáticamente que no existían lazos de unión entre la Iglesia y el Estado, porque el poder del rey derivaba de Dios a través de la elección del pueblo. Más articulada aparecía todavía su tesis de la soberanía del pueblo en su afirmación de que el rey había accedido al poder «por voluntad del pueblo» *(rex est a populi voluntate)*. La función del rey consistía en preservar el orden social, mejorar las condiciones de vida de su reino, en resumen, cubrir las necesidades de una buena vida civil. Esta tesis suponía un avance considerable en relación con el tomismo, así como un giro radical con respecto a la tradicional teoría descendente del poder. Podemos incluso decir que con Juan de París nos acercamos a la teoría ascendente populista propiamente dicha. Juan aplicó también su teoría a los prelados de la Iglesia, que recibían su poder «del pueblo que los elegía o consentía en su elección». También los poderes políticos del papa podían ser eliminados por el pueblo, puesto que la materia prima del poder del papa era el consentimiento de los creyentes, consentimiento que podía ser retirado en caso de ineptitud del papa, locura, inutilidad, o por cualquier otra razón que el pueblo juzgase importante. La idea que subyacía en todo ello era que el poder tan sólo podía adquirirse mediante

3. Vid. más arriba p. 110.

el consentimiento de aquellos que debían ser gobernados. De la misma manera que el rey era elegido por el pueblo, podía ser privado de su poder por el pueblo. La deposición del rey competía al pueblo. La antigua tesis de san Pablo de que el príncipe no sostenía la espada sin motivo era ahora interpretada a la inversa: poseía la espada para combatir toda interferencia de los clérigos. Éste fue el origen del procedimiento legal francés conocido como *appel comme d'abus*, apelación que se llevaba del tribunal eclesiástico al tribunal del rey (o al parlamento) por supuesto abuso del poder clerical (en cierto modo, ello puede relacionarse con el procedimiento inglés de «rebeldía»). Este procedimiento tuvo vigencia hasta 1905. Por último, según Juan, el papa estaba capacitado para excomulgar a un creyente cristiano, si bien esta excomunión no debía tener repercusión alguna en la vida civil. La interferencia de los clérigos en las cuestiones civiles llevaba a la destrucción del Estado.

Juan de París no inventó idea ni principio alguno, sino que llevó a sus últimas consecuencias lógicas las tesis desarrolladas por su gran maestro, tesis que se revelaron razonables y plausibles. Pocos productos literarios presentan la castidad intelectual y la integridad propias de la obra de Juan de París. Para impugnar las antiguas teorías predominantes se necesitaba una extraordinaria valentía: Juan tuvo que luchar contra el más recalcitrante tradicionalismo y contra los hábitos mentales que culminaban en la sacrosanta posición del papa. Sus teorías podían pasar muy bien por revolucionarias. Sabemos que se hizo sospechoso de herejía por una nota del inquisidor Bernard Gui, quien también nos informa de que Juan murió en 1306 en Burdeos, camino de la curia papal, donde tenía que dictársele sentencia definitiva en el proceso que se le seguía por hereje.

2. El pueblo como legislador soberano

En la medida en que la naturaleza y la ley natural se concebían como manifestaciones de la divinidad, se elevaba una formidable barrera frente a la autonomía plena del ciudadano y del Estado. Podemos incluso decir que éste era el punto flaco del tomismo: dado que la ley natural se hallaba todavía, en última instancia, en relación con la divinidad, existía la más o menos remota posibilidad de una intervención clerical. Una vez que el impacto inicial del tomismo se vio amortiguado, pudo todavía decirse que el creyente cristiano y el ciudadano eran dos caras de una misma moneda.

Si se quería llevar adelante la tesis de la plena autonomía del ciudadano y del Estado, debía procederse a tomar medidas radicales. Marsilio de Padua fue quien tomó estas medidas. Estudió Marsilio en la Universidad de Padua —que a fines del siglo XIII estaba «infestada» de aristotelismo—, dedicándose también a la medicina y estudiando la «naturaleza» bajo la dirección de un «egregio maestro» cuya identidad no se ha establecido. Parece que fue ordenado de menores y con el tiempo llegó a rector de la Universidad de París, siendo en esta sede del saber (en la que también habían escrito sus obras Tomás de Aquino y Juan de París) donde compuso su obra *El Defensor de la paz*, destinada a ejercer una gran influencia. El libro se concluyó el 24 de junio de 1324, y muy poco después fue objeto de la atención de la Inquisición. Marsilio y su ayudante Juan de Jandun fueron declarados herejes por el papa en Aviñón, en 1327: se los llamó «hijos del diablo», «hijos de Belial», «hombres pestíferos», mientras que otro papa posterior, Clemente VI, en 1343, los calificó de «los peores de los herejes». Los intentos de la curia por obtener la extradición de Marsilio de la corte imperial, en la cual se había refugiado, fracasaron.

El título de la obra pretendía ser un exponente de su finalidad. La intención de Marsilio consistía en demostrar que la «paz» y la «tranquilidad» podían realmente alcanzarse. En la medida en que ello presuponía proceder a examinar algunos principios generales, dedicó a éstos la primera parte del libro, para pasar a demostrar en la segunda parte por qué era perturbada la paz y quién la perturbaba realmente. No podemos dar más que un breve resumen de sus puntos de vista: su libro, en edición moderna, comprende más de seiscientas apretadas páginas. Partía del axioma de que los lazos entre la naturaleza y Dios eran materia de fe, no demostrables racionalmente. Puesto que, afirmaba, la ciencia política se planteaba unas finalidades modestas y no correspondía al científico de la política inquirir cómo han llegado a ser lo que son las cosas naturales, tenía que operar con la naturaleza en su sentido empírico y observable, en la medida en que ésta repercute sobre el gobierno humano. Prescindía de todo aquello que no tuviese una explicación racional y centró sus especulaciones acerca de hasta dónde y desde dónde proporciona la naturaleza una correcta explicación de las leyes físicas relativas a la sociedad humana y al gobierno de ésta. Resultaba imposible probar por medios racionales la existencia de una bienaventuranza eterna e igualmente de una vida más allá de este mundo. En todo

caso, nada de todo esto era demostrable, y la creencia en todo ello se basaba en una «credulidad gratuita». No había evidencia alguna de que Dios hubiese instituido un gobierno para los hombres. El punto esencial en que insistía Marsilio era que lo natural y lo supranatural habían conseguido una plena autonomía y que, en la medida en que se trataba del gobierno civil, no tenían nada en común. «La naturaleza y la supernaturaleza son dos reinos por completo separados, y una proposición que en uno de los dos sea falsa, puede perfectamente ser en el otro cierta.»[4] En consecuencia, en su obra no intentaba en absoluto reconciliar estos dos reinos. Lo que le importaba era pura y simplemente el cuerpo político natural. El tratamiento que daba a los asuntos políticos estaba bastante dentro de la línea propia de un científico de la naturaleza del siglo XIV.

El Estado de Marsilio era un fin en sí mismo: tenía su propio valor y no podía ser «mejorado» (como el tomista) al recibir la gracia divina. Se llegaba a una situación en que la «congregación de los ciudadanos» *(universitas civium)* había asumido su plena autonomía. La antigua congregación de los creyentes *(universitas fidelium)* cedía su lugar al cuerpo mundano, terrestre, de los ciudadanos, el Estado, el único cuerpo público que vivía y de hecho el único que podía vivir según sus propias leyes y su propia sustancia inherente. Para Marsilio, se trataba de un cuerpo autosuficiente y por lo tanto de una «congregación perfecta», definición que tenía resonancias tomistas. El Estado estaba tan sólo compuesto de ciudadanos, sin que importase si éstos eran o no cristianos. El elemento constitutivo del Estado era el ciudadano puro y simple. Naturalmente, ni el término ciudadano ni el término congregación eran en modo alguno nuevos, pero sí era nuevo el significado que se atribuía a la combinación de ambos. Su concepto de los ciudadanos como miembros constituyentes del Estado tendría importantes repercusiones. Con anterioridad, el concepto de creyente cristiano abarcaba a clérigos y laicos, quienes constituían, unidos, la Iglesia, aunque fuese el clérigo, en virtud de su calificación especial quien marcaba el tono. Ahora, el concepto de ciudadano abarcaba también a clérigos y laicos, pero en su función en cuanto ciudadanos no había diferencias entre unos y otros: todos tenían el mismo nivel. Resultaba lógico que surgiese la tesis de la mayoría numérica o cuantitativa para cubrir la vacante del principio cualitativo que hasta entonces había predominado: puesto que todo ciudadano tenía el mismo valor, no

4. Wilks.

podían establecerse distinciones cualitativas, y tan sólo podía recurrirse a contarlos.[5]

Marsilio no habría sido un escritor político de la Edad Media si no hubiese centrado la atención en la ley como punto central de la ciencia política. De hecho, puede incluso decirse que su teoría de la ley constituía el pilar en que se apoyaba su doctrina política. La ley era para él —como para cualquier otro— un precepto obligatorio. La cuestión estribaba en establecer qué o quién confería a la ley su obligatoriedad, cómo pasaba una norma a adquirir carácter obligatorio. La teoría descendente-teocrática del gobierno y de la ley respondía fácilmente a este interrogante: en la voluntad del gobernante, quien, a causa de la derivación divina de sus poderes, podía conferir a su voluntad carácter obligatorio, residía el origen de la obligatoriedad de la ley, siempre y cuando los súbditos tuviesen la fe necesaria. Sin embargo, una respuesta situada a este nivel no satisfacía a Marsilio, puesto que para él constituía un axioma que, al ser la ley la fuerza que ordenaba y regulaba a los hombres que vivían en el Estado, eran estos mismos «hombres», los ciudadanos, quienes conferían su carácter obligatorio a las normas de conducta. De ahí se desprendía que las leyes debían su carácter obligatorio a la voluntad del pueblo. La ley no les era *dada* por ningún funcionario especialmente calificado, sino que era *hecha* por ellos mismos. De ahí que Marsilio denominara al conjunto de todos los ciudadanos «legislador humano», para distinguirlo claramente de cualquier legislador divino. La materia prima de la ley era la voluntad del legislador humano, de donde se desprendía no sólo el principio vital del consentimiento de los ciudadanos, sino también la misma personalidad del ciudadano en toda su madurez y autonomía, hacedor de las leyes por sí mismo. El concepto de súbdito *(subditus)* empezó a perder terreno. «Ciudadano» y «súbdito» eran de hecho conceptos que pertenecían a dos sistemas políticos por completo distintos.

Lo que correspondía al conjunto de los ciudadanos (al legislador humano) era la ordenación autónoma de su propia vida por medio de las leyes. Marsilio afirmaba que la vida en el otro mundo podía ser muy importante, pero no tenía nada que ver con los ciudadanos en cuanto tales. En efecto, la función de las

5. Abogaba, sin embargo, por la combinación de ambos principios. La primera ocasión en que se aplicó el principio numérico de mayoría fue en el decreto de elección papal de 1179: todos los cardenales eran electores y, en cuanto iguales, en cuanto a «mérito, celo y autoridad», tan sólo podía recurrirse al recuento (mayoría de los dos tercios).

leyes consistía en proporcionar «bienestar» en esta vida y en este mundo; es decir, que tendían al bienestar humano de todos los ciudadanos. Por esta misma razón, los ciudadanos eran quienes se hallaban mejor calificados para elaborar sus propias leyes, puesto que sabían mejor que nadie qué objetivos querían alcanzar. La teoría de Marsilio era una teoría no adulterada ascendente-populista del gobierno y de la ley. Dado que el mismo pueblo determinaba qué era justo o injusto, se desprendía de ello, según Marsilio, que el contenido de la justicia difería en todo país o región. Nos hallamos de nuevo ante la relatividad como característica dominante. Muy significativamente, insistía en que no había nadie por encima del pueblo; el pueblo, el conjunto de los ciudadanos (o el legislador humano), era «superior», es decir, soberano, puesto que no había otra autoridad por encima o al margen de él. El conjunto de los ciudadanos pasaba a ser superior y soberano de sí mismo. Marsilio llegaba incluso a afirmar que la plenitud de poder pertenecía al pueblo, recurriendo a una expresión propia del bando opuesto para expresar claramente sus propios principios. En resumen, la función primaria del conjunto de los ciudadanos era la elaboración de la ley, puesto que la ley constituía el medio por el cual podía alcanzarse la finalidad de la sociedad de los ciudadanos. Resultaba evidente que de ahí se deducía también, sin ningún esfuerzo, cuál era la línea divisoria entre la ley y la moral: la moral no tenía carácter obligatorio, puesto que no expresaba la voluntad del conjunto de los ciudadanos, ya que, en cuanto respondía a esta voluntad, no podía hablarse de precepto moral, sino de ley. Para Marsilio, la ley humana no tenía connotaciones morales ni contribuía a la consecución de la salvación, ni materializaba tampoco verdades eternas. La ley importaba tan sólo a los ciudadanos: a través de la ley expresaban éstos cómo deseaban organizar el orden y la vida pública.

Los ciudadanos no sólo podían dictar leyes acerca de las materias que desearan, sino que además podían instituir el género de gobierno que prefiriesen. De qué género fuese este gobierno —monárquico, republicano, etc.— importaba poco para Marsilio, siempre y cuando el poder original permaneciese localizado en los ciudadanos. Una vez más, usaba de la terminología tradicional al declarar que el legislador humano *concedía* al gobierno su poder: el antiguo principio de concesión se utilizaba en sentido inverso.[6] Las funciones que los ciudadanos concedían al gobierno, al que denominaban «parte principal del Estado», dependían de la constitución que los ciudadanos hubiesen elegido, y esta constitución era evidentemente una ley a la que Marsilio denominaba la forma del Estado *(forma)*. La función del gobierno era ejecutiva o instrumental: actuaba dentro de la estructura de la ley constitucional elaborada por los ciudadanos.

6. Vid. más arriba p. 127.

> Aunque el legislador como causa primera y propia del Estado debe determinar qué personas deben ocupar cada cargo en concreto, la ejecución de tales asuntos, así como de todas las restantes provisiones legales, es ordenada o, en su caso, prohibida, por la parte principal del Estado.

El gobierno era siempre, no obstante, responsable ante el pueblo, de quien había recibido originalmente sus poderes. La deposición del gobierno, si transgredía la ley constitucional bajo la que se hallaba, estaba expresamente prevista por Marsilio. Más aún, el gobierno podía ser elegido con carácter vitalicio o por un número determinado de años, podía incluir a varias personas o tan sólo a una, dependiendo todos estos extremos de la voluntad del pueblo. El gobierno, según Marsilio, debía llevar a la práctica lo que el conjunto de los ciudadanos hubiese hecho si hubiese tenido que actuar: el trabajo diario y rutinario del gobierno y las leyes, los decretos y las ordenanzas necesarias debían emanar del gobierno en cuanto «parte principal del Estado». El gobierno era un instrumento de la voluntad del pueblo. La gran significación de este punto de vista reside en que prescindía del vital principio teocrático según el cual el cargo del gobernante se situaba, por así decirlo, en el cielo, motivo por el que los electores no podían modificar o alterar su sustancia.[7] Aquí, no obstante, el cargo era definido por el mismo conjunto de los ciudadanos, que podía establecer, por medio de la ley constitucional, la extensión y los límites de aquél: el propio cargo había sido creado también por el pueblo soberano, característica de la concepción ascendente-populista. Naturalmente, el cargo podía ser eliminado por quienes lo habían creado, consecuencia que pone de relieve el contraste con la concepción política descendente.

Al caracterizar al Estado como «naturaleza viva» *(natura animata)*, Marsilio tomaba prestada una vez más la terminología de sus adversarios, en que se hablaba del gobernante como de «ley viviente» *(lex animata)*. Con esta denominación del Esta-

7. Vid. más arriba pp. 129 y 130.

do como «naturaleza viva» deseaba destacar su base esencialmente natural. El Estado cobraba existencia, tal y como Aristóteles le había enseñado, a partir del funcionamiento de la propia naturaleza: era la voluntad de los ciudadanos lo que daba la vida a este cuerpo natural. Su designación de la ley como «ojo compuesto de muchos ojos» (*oculus ex multis oculis*) parecía un excelente medio para caracterizar la ley como medida deseada por la mayoría, en cuanto que esta mayoría era lo bastante madura como para ver qué medidas contribuían al bienestar de su Estado. La distancia que media entre esta doctrina y la que la precedió se evidencia también en este contexto: hasta entonces, la ley había sido calificada de «don de Dios»,[8] mientras que ahora se asentaba sobre una base por completo populista, «un ojo compuesto de muchos ojos».

En el sistema de Marsilio, el clero como tal no tenía más poderes que el resto de los ciudadanos. Consideraba que la función del clero era la medicina de las almas y la mera administración de los sacramentos: podía advertir a los hombres, pintar con los más vivos colores los horrores que esperaban a los pecadores en el otro mundo, pero no podían excluir a éstos de la sociedad humana. En la medida en que una ofensa era meramente un pecado, ésta no tenía consecuencias para el Estado. Los ciudadanos se mostraban interesados por el pecado tan sólo cuando éste constituía un crimen. Los sacerdotes podían definir una conducta como herejía, pero ello no afectaba tampoco al Estado, a no ser que el gobierno la declarase un crimen. Si se infringía la ley divina, no había autoridad terrestre que tuviese jurisdicción en el asunto, puesto que tan sólo Jesucristo era juez en estas materias. Naturalmente, la ley humana podía imponer penalizaciones por faltas a la ley divina, pero, en este caso, ello pasaba a ser asunto del legislador humano, y la ley divina cesaba de ser divina para convertirse en humana. Por encima de todo, los sacerdotes no estaban capacitados para dictar decretos o para emitir juicio alguno. Lo que hacían, por ejemplo, en la confesión no era en modo alguno una emisión de juicio. Marsilio despreció el ejercicio de esta «jurisdicción interna»:

> Un sacerdote vicioso o ignorante puede conducir a graves daños civiles, puesto que los sacerdotes, a través de su autoridad de confesores, tienen a menudo secretos coloquios con las mujeres. Y puesto que las mujeres se engañan fácilmente, en especial las jóvenes, ya sean vírgenes o casadas (tal y como queda claro a partir del Génesis, Cap. III, y como muestra el apóstol en la primera epístola a Timoteo, Cap. II; porque no fue engañado Adán, sino la mujer, y con ello pecó), resulta claro que un sacerdote vicioso puede fácilmente corromper su moral y su modestia.

8. Vid. más arriba pp. 119 y 139.

Aparte de esto, un juicio de excomunión dictado por cualquier cargo clerical no podía tener ningún efecto en la esfera civil:

> [...] sacerdotes o grupos de sacerdotes pueden arrebatar todos los Estados y gobiernos a los gobernantes y reyes que los ostentan. Efectivamente, cuando un gobernante es excomulgado, se excomulga también a la multitud que le está sometida en el caso de que desee seguir obedeciendo a dicho gobernante, con lo cual se rompería el poder de todo gobernante.

Tuvo la valentía necesaria para afirmar que la jurisdicción eclesiástica se basaba en parte en documentos espurios, en parte en interpretaciones erróneas de la Biblia y en parte en la simple usurpación por parte del Papado, lo cual constituía la verdadera causa de toda desunión. Podía fácilmente responderse a la pregunta de quién estorbaba la paz, según Marsilio: la estorbaba el papa y sus pretensiones jurisdiccionales. «Ellos (los papas) arrebatan los derechos ajenos, en especial los del Imperio durante las vacantes, y llegan hasta pretender ahora la jurisdicción sobre todos sus súbditos.» La extensión de los conflictos espirituales era otra de las razones de la ausencia de paz en la sociedad. ¿Qué hay de espiritual —se preguntaba— en una ofensa cometida por clérigos? Pueden pedir prestado, comprar, vender, hipotecar, robar, violar, fornicar, levantar falsos juramentos, etc., exactamente tal como lo hacen los laicos, pero ¿serían estos crímenes asuntos espirituales tan sólo porque acontece que los cometen los clérigos? Para él no existía nada capaz de justificar la existencia de una jurisdicción eclesiástica aplicable a los clérigos: eran ciudadanos y debían responder ante el tribunal del pueblo.

> Que nadie arguya que las injurias de palabra, contra las propiedades o las personas, prohibidas por las leyes seculares, se convierten en actos espirituales cuando las cometen sacerdotes, ni que su castigo no corresponde al gobernante secular, porque estos actos son carnales y temporales.

Sin embargo, en cuanto que los clérigos eran funcionarios especiales, el conjunto de los ciudadanos, es decir, el Estado,

debía fijar una proporción de clero permitido dentro de éste, puesto que gozaban de muchas ventajas que el Estado les permitía y debían por tanto guardar una determinada proporción con el número total de ciudadanos. Lo que se había venido denominando la primacía del papa y su sucesión en los poderes de san Pedro era, para Marsilio, un verdadero cuento, inventado por los mismos papas. Discutiendo acerca del hecho de la sucesión alegó sagazmente la falta de pruebas basadas en la Escritura. Demostró poseer también una mentalidad histórica crítica al señalar la ausencia de toda alusión a la estancia de Pedro en Roma en cualquier documento histórico real. Afirmaba que, tan sólo gracias a la ignorancia y la superstición de los laicos, la voluntad complaciente de reyes y emperadores y la habilidad de los papas, la ley canónica había podido llegar a convertirse en un factor social. El remedio que proponía era prescindir del Papado como institución de gobierno, ya que en realidad no tenía credenciales de ningún género como tal.

Marsilio insistía enfáticamente en que la teoría ascendente de la ley y del gobierno, en bien de la paz, debía también aplicarse a la Iglesia como cuerpo de creyentes, de modo que también éstos fuesen los verdaderos depositarios del poder. La manera de llevarlo a la práctica era a través de un consejo general en el cual debía hallarse representada la totalidad de la Cristiandad. En última instancia, si resultaba cierto que, en el Estado, «lo que concierne a todos debe ser aprobado por todos», ello debía también serlo en la Iglesia, en el cuerpo de los cristianos. La fe y su fijación eran asuntos que concernían a todos los cristianos, con lo que quedaba justificada su representación en un consejo general. El pueblo cristiano —del que formaban parte los laicos— era quien, a través del mecanismo de un consejo general con representación laica, debía elegir al papa, fijar sus poderes, definir los artículos de fe y designar los cargos eclesiásticos. Las decisiones de este consejo general eran infalibles en virtud de la presencia del Espíritu Santo, mientras que el papa estaba tan sujeto a error como cualquier otro cristiano y podía ser depuesto por el consejo general. En otras palabras, el papa pasaba a ser miembro de la Iglesia y quedaba, por así decirlo, incorporado a ésta: dejaba de formar en sí mismo un Estado al margen y por encima de la Iglesia en su función de gobernante.[9]

En el siglo XX, resulta sin duda difícil apreciar adecuadamente la verdadera subversión ideológica que suponían las concepciones de Marsilio, si bien todavía hoy es oportuno examinar con más detenimiento algunos de estos puntos. No obstante, lo que sí resulta fácilmente comprensible es el rápido avance experimentado por el pensamiento político a partir del momento en que la obra de Aristóteles fue accesible. Había transcurrido poco más de una generación desde que Tomás de Aquino elaboró su síntesis. Marsilio llevó a cabo una operación quirúrgica en la que extrajo de la doctrina política cristiana los elementos que consideraba sin importancia. En parte puede hallarse una explicación a la receptividad que hallaron las ideas de Marsilio, paradójicamente, en la misma institución que él atacó de forma tan encarnizada. El Papado había abusado de la credulidad de los creyentes cristianos hasta extremos asombrosos, puesto que cada ley papal, cada decreto o veredicto se presentaban como manifestaciones del verbo divino, y puede incluso decirse que la comparación de las acciones papales —o tan sólo episcopales— con estas aserciones debía provocar una reacción crítica y determinar entre los creyentes una actitud de cierto alejamiento. Las más agrias recriminaciones de Marsilio a los papas pueden tomarse como una acusación de que habían traicionado el ideal cristiano y abusado de la fe de sus súbditos. Dos generaciones antes, estas acusaciones no habrían tenido ninguna resonancia, pero en el siglo XIV expresaban los sentimientos de amplios sectores del pueblo. Una vez más nos encontramos con una teoría política que aparece en íntima relación con la realidad de una situación concreta. El hombre, como individuo, o el ciudadano, como miembro del Estado, habían conseguido ahora un *status* propio y la plena emancipación de la tutela del credo anterior. Marsilio creía implícitamente en la capacidad del hombre para ordenar sus propios asuntos en su propio Estado sin recurrir a la divinidad, cuyos portavoces habían dado motivos más que suficientes para poner en tela de juicio su propio sistema. No había ninguna institución superior por encima del Estado como cuerpo de los ciudadanos, del mismo modo que no había ninguna institución por encima de la Iglesia concebida como cuerpo de los creyentes: en una palabra, ambos eran soberanos.

9. Vid. más arriba pp. 29 y 102.

3. La Ciudad-Estado

La doctrina política de Marsilio puede complementarse provechosamente con la creada por su contemporáneo Bartolus de Sassoferrato. Bartolus fue quizá el más grande de los juristas medievales que se dedicaron a la exposición de la ley roma-

na. Profesó en Perugia, donde murió en el año 1352, aproximadamente a los cuarenta y tres años. Resulta interesante comprobar que Bartolus llegó desde un terreno meramente jurídico a una doctrina casi igual a la que había llegado Marsilio desde un terreno exclusivamente filosófico. Bartolus no podía estar influido por el paduano, de quien, aparentemente, no había oído hablar jamás. Ello no significa, sin embargo, que Bartolus crease de la nada una doctrina por completo nueva. Lo que hizo fue servirse de una serie de textos legales romanos ya bien conocidos y construir una tesis ascendente del gobierno y de la ley a partir de elementos aislados de la ley romana. De estos conceptos han sido ya mencionados los más importantes: el concepto de ciudadano,[10] el concepto de ley consuetudinaria[11] y la llamada *lex regia*.[12]

El gran hallazgo de Bartolus consistió en la combinación de estos tres elementos para presentar una teoría de la soberanía del pueblo sobre la base exclusiva de la ley romana. Todos los juristas civiles —los legistas romanos— habían trabajado con estos conceptos, pero ninguno los había combinado ni mostrado cómo podían utilizarse en auxilio de la teoría ascendente. Al demostrar cómo podían interrelacionarse estos tres elementos, Bartolus construyó una teoría de la soberanía del pueblo para la práctica de la soberanía popular, observable en las ciudades del norte de Italia en esta época. El ciudadano romano tal como le presentaba el *Digesto* de la ley romana era en todos los aspectos pleno sujeto de derechos y deberes. La ley consuetudinaria resultaba de la continua práctica y uso del mismo pueblo. La *lex regia* era en realidad una expresión falsa, puesto que no había sido jamás una ley: constituía una explicación jurídica de los poderes del emperador que databa del siglo II. La explicación consistía en que el pueblo romano había tenido todos los poderes públicos, pero los había traspasado al emperador. La *lex regia* era una construcción para explicar a los romanos del siglo II cómo había obtenido el emperador sus poderes. Si bien los juristas civiles de los siglos XII y XIII trataron estos temas, la opinión más generalizada decía que se trataba de una cesión irrevocable por parte del pueblo romano,[13] aunque esta opinión

10. Vid. más arriba pp. 156 y 157.
11. Vid. p. 154.
12. Vid. p. 138.
13. Debemos mencionar la existencia de ejemplos en que la *lex regia* se había utilizado con un fin antihierocrático, siendo el más notable el de Arnaldo de Brescia, que a mediados del siglo XII intentó establecer en Roma un gobierno basado en el consentimiento del pueblo.

era también una construcción ficticia, al igual que la misma *lex regia*. En la redacción perfectamente lúcida y nada ambigua del texto de la ley no había base alguna para esta opinión jurídica.

En las ciudades del norte de Italia, la práctica política parecía sustentar la teoría de que el pueblo tenía poder contenido en la *lex regia*. Bartolus argumentaba que, si el pueblo podía crear la ley consuetudinaria —de lo cual nadie había dudado jamás—, no había razón para privarlo del derecho a crear también leyes estatutarias, es decir, escritas y proclamadas. El elemento que daba carácter legal a las meras prácticas y usos era el consentimiento del pueblo, consentimiento tácito que originaba la ley consuetudinaria. Sin embargo, argumentaba Bartolus, lo mismo que el pueblo hacía con su consentimiento tácito, podía hacerlo con un consentimiento explícito, es decir, creando estatutos, ley escrita. La única diferencia entre la ley consuetudinaria y los estatutos residía en la forma en que se expresaba el consentimiento del pueblo: en un caso era tácito y en el otro explícito. Este pueblo o conjunto de ciudadanos que hacía sus propias leyes era «un pueblo libre» y podía ser comparado al pueblo romano, que según la *lex regia* tenía originalmente poder. Un pueblo libre, según Bartolus, era aquel que no reconocía a ningún superior, puesto que era su propio «superior», o, como también dijo, un pueblo libre era príncipe de sí mismo. Lo que habían sostenido los juristas sicilianos y franceses por su cuenta acerca de que «el rey es en su reino un emperador»[14] reaparece en la tesis de Bartolus de que el pueblo es su propio príncipe *(civitas sibi princeps)*. Frente a la soberanía del rey, la soberanía del pueblo, que debía expresarse por medio del término *princeps* sacado de la ley romana.

Este «pueblo libre» que no tenía superior y era su propio soberano poseía, por consiguiente, un gobierno que correspondía al pueblo. Bartolus lo designaba con la expresión *regimen ad populum*. Cuando el gobierno reside en las manos del pueblo, las máximas y los principios aplicables al gobernante monárquico-soberano pueden adjudicarse al gobierno del pueblo: el Estado —que Bartolus denominaba *civitas*— podía legislar «como le pluguiese». Lo que confería a la doctrina de Bartolus un carácter distintivo era la representatividad. Según él, el pueblo elegía un Consejo en la asamblea popular, que era el cuerpo que gobernaba, y este Consejo representaba a todo el conjunto de los ciudadanos, el Estado. Representaba, como decía Barto-

14. Vid. más arriba pp. 148 y 188.

lus muy sucintamente, la «mente del pueblo» *(Concilium representat mentem populi)*. El pueblo podía conferir al Consejo tanto poder como desease, aunque el poder del Consejo podía también verse reducido o circunscrito. También se dejaba a voluntad del pueblo la decisión acerca del plazo por el cual se elegía a un gobierno. La autoridad emanaba del pueblo y no de una «superior» autoridad. La misión del gobierno consistía en dictar leyes que condujesen al bien del pueblo y que redundaran en interés de éste *(utilitas publica)*. No era ya la opinión superior del gobernante la que determinaba cuáles eran los intereses del pueblo, sino que se reconocía al mismo pueblo como perfectamente capaz de pronunciarse acerca de cuáles eran sus intereses, puesto que en todo momento el pueblo conservaba el control del Consejo. Una vez más nos encontramos con el principio de concesión,[15] aunque en un sentido inverso, puesto que el pueblo como sujeto de deberes y derechos públicos había concedido al Consejo poderes gubernamentales. El mismo Consejo procedía mediante el principio de mayoría numérica simple y elegía los principales cargos del Estado, que se clasificaban, según Bartolus, en judiciales, administrativos y financieros. Estos cargos eran responsables ante el gobierno, mientras que el gobierno era responsable ante el mismo Estado. La naturaleza del cargo era definida por los mismos ciudadanos, que podían prescribir y cambiar su contenido: el cargo no procedía ya de la divinidad, sino que emanaba del pueblo. Dentro de esta estructura se puede hablar de elecciones en el sentido propio del término.

Con unos pocos elementos jurídicos, Bartolus realizó en el campo de la teoría legal lo que Marsilio había realizado en el campo de la teoría política. Para ambos constituía un principio axiomático el hecho de que no había soberano por encima del pueblo. Bartolus había dicho: «Un pueblo libre no está sujeto a nadie.» Con ello se desvanecía el concepto de súbdito, puesto que en un pueblo libre no había súbditos, sino tan sólo ciudadanos. Poco después de Bartolus pudo observarse una aplicación práctica de estas concepciones. Dentro de la doctrina tradicional, el crimen de «alta traición» —muy de acuerdo con los conceptos subyacentes en la teoría descendente— se cometía contra la majestad del gobernante; ahora, este crimen se convertía en una ofensa perpetrada contra el pueblo, puesto que éste había pasado a ser «superior», soberano. Éste era el caso en que se encontraba la Italia de comienzos del siglo XV. En

15. Vid. más arriba p. 127.

otras palabras, era el propio Estado el que podía ser objeto de actividades traidoras, no ya el gobernante. Un posterior y fructífero efecto de la teoría jurídica de Bartolus fue la asimilación y elaboración del concepto de ciudadanía. Esta sería precisamente una de las grandes creaciones cuyos efectos se dejaron sentir directamente hasta los tiempos modernos. Los seguidores de Bartolus distinguieron entre ciudadanía natural, es decir, la del ciudadano nacido dentro de las fronteras del Estado, y ciudadanía adquirida, la del ciudadano que adquiría tal categoría por decisión del Estado. El matrimonio era una condición que convertía a la esposa «extranjera» en ciudadana del país del esposo.

Debemos señalar algunas diferencias entre Bartolus y Marsilio. El sistema de Bartolus era aplicable a pequeños Estados, es decir, a pequeñas comunidades en las que podía funcionar una «democracia» real, mientras que Marsilio pretendió crear una doctrina aplicable a cualquier tipo de comunidad, grande o pequeña, ya que se trataba de un sistema filosófico más que legal. Por esta misma razón, Bartolus, como genuino jurista romano, intentaba todavía conservar un señorío *de jure* del emperador: sobre la base del *Código* justiniano apenas podía esperarse otra concepción. La real y básica diferencia entre ambos autores reside en su concepción de la composición del pueblo. O sea, de quién era ciudadano. Para ambos, ciudadano era aquel que participaba en el gobierno del Estado. Partiendo de premisas aristotélicas, Marsilio excluía de esta categoría a los esclavos, a los extranjeros, a las mujeres y a los niños. Bartolus los excluía también, basándose en que eran incapaces de dar un consentimiento legalmente importante, pero excluía asimismo a los clérigos: consideraba que clérigos y laicos constituían dos secciones separadas, de modo que lo decretado por una no tenía interés alguno para la otra. Este conservadurismo jurídico le impedía, en apariencia, tomar la decisión radical de Marsilio. A pesar de las obvias ventajas del sistema de Bartolus, apenas puede dudarse de que el restringido concepto de ciudadano constituía, desde un punto de vista histórico-ideológico, una deficiencia.

No hay que insistir en los grandes avances realizados por las teorías políticas en la primera mitad del siglo XIV. La teoría ascendente del gobierno y de la ley ya no se presentaba como una simple medida defensiva, sino que se mostraba capaz de representar una contribución positiva y constructiva a los problemas que antes habían abrumado a los pensadores y que los seguirían abrumando. Tanto la subestructura como la superes-

tructura del sistema de Marsilio obligan a tenerla en cuenta. Su teoría de la soberanía del pueblo estaba destinada a ejercer la influencia que exigía, y con los medios de que disponía el hombre en los siglos XIV y XV, había realmente muy poco que añadirle.

4. El conciliarismo

Aunque poco puede añadirse a la teoría ascendente, a comienzos del siglo XV empezó a aplicarse al cuerpo que más inmune parecía hasta entonces a su penetración, la Iglesia. La teoría ascendente apareció en la Iglesia bajo la forma del conciliarismo, teoría según la cual el supremo consejo de la Iglesia era «superior» al papa: el poder soberano residía en la congregación de los creyentes, en su órgano representativo, el consejo general, y no ya en el papa, que según este esquema se convertía en miembro de la Iglesia y funcionario de ésta.

La aparición del conciliarismo no se debió a un capricho histórico ni a la mera coincidencia. Surgió como respuesta al problema de cómo controlar la monarquía papal. El ejercicio de la plenitud de poderes del papa se había convertido en un problema a mediados del siglo XIV, según reconocieron unánimemente los cardenales de la Iglesia romana, residentes por esta época en Aviñón, íntimos consejeros del papa y electores suyos. Habían llegado a darse cuenta de que los ilimitados poderes monárquicos del papa no siempre redundaban en bien de la Iglesia. Para restringir estos poderes se apoyaron en la idea de los llamados pactos papales electorales, idea que tomaron de la práctica más extendida de elección episcopal por parte de los capítulos catedralicios. Ello significaba que, en el cónclave, los cardenales se pronunciaban de acuerdo sobre un determinado número de puntos que aquel de entre ellos que resultaba elegido prometía llevar a la práctica. El primer intento de establecer algo parecido a una monarquía constitucional del Papado se dio con ocasión de la elección de Inocencio VI en 1352. Este pacto entre los cardenales fue jurado por cada uno de ellos y solemnemente sellado ante notario.[16] Se trataba de

16. Con el tiempo, estos pactos electorales llegaron a ser largas y detalladas listas de puntos, y se siguieron haciendo hasta el siglo XVI. El pacto de 1352, por ejemplo, fijaba el máximo de cardenales a elegir (veinte); la necesidad de consentimiento del colegio para la creación de nuevos cardenales; que los cardenales debían consentir en sus nombramientos; el fin del nepotismo, etc.

un proyecto ingenioso, que jamás llegó a aplicarse, puesto que el papa, una vez elegido, insistió en aquello que precisamente el pacto quería restringir, su plenitud de poder, no sin declarar que se le había tomado juramento como cardenal y que por lo tanto este juramento no le ataba ya.

Los acontecimientos de abril de 1378 pusieron de relieve el problema de la monarquía papal con toda crudeza. Efectivamente, en un corto período, el colegio cardenalicio había elegido a tres papas, alegando que su primer elegido (Urbano VI) había sido por completo incapaz, si no demente. Durante el gran Cisma que se originó a continuación, y que duraría cuarenta años, el problema de la soberanía del papa se agudizó especialmente cuando, a partir de 1409, hubo tres papas, cada uno de los cuales fulminaba a los otros dos, deponía a sus rivales y excomulgaba a quienes los seguían. El período del gran Cisma representó un excelente terreno para el crecimiento y fructificación del conciliarismo, en el cual se quería ver una garantía de que se evitaría una repetición de aquel lamentable estado de cosas. La convicción general era que la causa directa de todos aquellos males se debía al carácter ilimitado de los poderes monárquicos del papa.

En esencia, el conciliarismo constituía una combinación de las tesis de Marsilio y Bartolus con la teoría corporativa de los juristas canónicos. Esta última culminaba en la concepción de que el obispo y su capítulo formaban una corporación, de que el obispo estaba atado por la decisión del capítulo y no podía actuar en cualquier cuestión importante sin el consentimiento de éste. Esta teoría se transfirió al papa, pero entonces surgió la cuestión de cuál era el organismo que debía asumir el papel del capítulo cardenalicio, el colegio cardenalicio o bien un organismo mucho más amplio. Los cardenales, quizá lógicamente, se declararon por la primera de estas alternativas, pero toparon con una oposición casi unánime, que pretendía que el cuerpo que debía controlar al papa era el consejo general. Era en este punto precisamente cuando entraban en juego las teorías de Bartolus y de Marsilio. La concepción ascendente del poder debía aplicarse sin contemplaciones al gobierno de la Iglesia.

Se aceptaba que la soberanía —que se denominaba «superioridad»— correspondía al conjunto de los cristianos y no al papa. Las cruciales frases de san Mateo había que aplicarlas, pues, a todo el pueblo cristiano —clérigos y laicos—. El principio de representación quedaría materializado en el consejo general. Debía ser el cuerpo representativo de toda la Iglesia; como se decía, siguiendo el modelo de Bartolus, «el consejo general re-

presenta a toda la Iglesia católica». Se adujo gran parte del saber patrístico para apoyar la tesis, y los grandes concilios de la antigüedad cristiana se citaron como modelo. Los conciliaristas más notables fueron el cardenal Francisco Zabarella, Jean Gerson, de la Universidad de París, el cardenal de Ailly, arzobispo de Cambrai, y el alemán Dietrich de Niem. Su argumentación consistía en que, puesto que el dogma y la doctrina afectaban a todos y cada uno de los cristianos, la definición de los puntos dogmáticos y doctrinales no debía dejarse en manos de un solo hombre, el papa, sino que concernía a todo el cuerpo de creyentes. «Lo que concierne a todos debe ser aprobado por todos», se decía. El papa debía limitarse a las cuestiones concernientes a la fe. La infalibilidad no era patrimonio de la Iglesia romana, y menos aún del papa, sino del consejo general. Este mismo órgano debía elegir a los cargos de la Iglesia, y especialmente al papa, responsable ante el consejo. El papa pasó a pertenecer a la Iglesia y a ser considerado como un funcionario con cometidos y tareas específicos. La fuerza adquirida por la teoría ascendente puede medirse por el hecho de que la concepción descendente no tuvo ningún defensor a fines del siglo XIV y comienzos del XV. La significación de este desarrollo consistía en que la doctrina que se había estado forjando y aplicando a lo largo de aproximadamente un milenio había sido repudiada por los intelectuales. El papa, que constituía por sí mismo un Estado al margen y por encima de la Iglesia, pasó a ser un miembro más de ésta a quien se aplicaban también las leyes ordinarias de la corporación. En lugar de distribuirse el poder de arriba abajo y de concederse a los funcionarios situados en una posición inferior, ahora era el papa quien recibía su poder de abajo. Mientras que antes se usaba la alegoría de «la cabeza y los miembros» en la doctrina papal para demostrar la función directiva del papa, en la doctrina conciliar, esta misma alegoría pasó a apoyar el proceso de «incorporación» del papa a la Iglesia, puesto que se decía que la cabeza pertenecía al cuerpo. Las alegorías medievales parecen armas de doble filo.

Estas concepciones teóricas debían dotar de fuerza legal a los decretos del concilio de Constanza (1414-1418), que puso fin al Cisma. Dos de estos decretos tienen particular interés. El primero materializaba la misma idea conciliarista: el Concilio, representante de toda la Iglesia, había recibido de Cristo su poder y correspondía a todo miembro de la Iglesia, de cualquier estado o rango, incluido el papa, el adherirse a las decisiones del Concilio en cuestiones de fe. El otro decreto se refería a la

profesión de fe del papa: tras su elección, cada nuevo papa debía prometer que mantendría inviolables y defendería, si era necesario con su vida, los decretos de todos los concilios generales previos. En la práctica, ello equivalía a recortar las funciones legislativas del papa.

Una vez más, la aparición de una doctrina política, como el conciliarismo, ya que indudablemente se trataba de una doctrina política, aparece en estrecha relación con la realidad de una situación dada. La teoría ascendente del gobierno consiguió, al menos, un triunfo en el terreno teórico, en un aspecto que había parecido hasta entonces inexpugnable. Se comprende quizá todavía mejor el grado de receptividad que se dio a esta teoría si se tiene en cuenta que fueron clérigos de la más alta posición dentro de la Iglesia quienes la difundieron. Marsilio y Bartolus no podían haber deseado un mayor éxito.

5. Conservadurismo y tradición

Sin embargo, el conciliarismo estaba destinado a no pasar de la pura teoría. Quizá en ninguna otra ocasión hicieron menos los sostenedores de una teoría para el progreso de ésta. El clima intelectual les era por completo favorable. A comienzos del siglo XV aumentó el número de personas con una preparación académica, lo que de hecho significó la extensión de la formación universitaria al bajo clero y, por encima de todo, a los laicos; se fundaron nuevas escuelas y colegios, lo cual también influyó en el aumento de la población universitaria. Las nuevas teorías eran ya definitivas y se habían convertido en tema susceptible de ser enseñado y estudiado: tenían una entidad. Finalmente, aunque ello no sea ciertamente lo menos importante, el rasgo que explicaba la abundancia de teoría «política» en la alta Edad Media, la fe institucionalizada, estaba en retroceso y se veía reemplazada por un radicalismo intelectual que a menudo iba más allá del terreno —por entonces— permitido. A pesar de todas estas circunstancias, cuenta además el hecho de que, en el curso de una generación, el papa había vuelto a la posición que ocupara antes de los años turbios: una vez más resonaban los sonoros acordes de la monarquía papal y su plenitud de poder en los decretos y las leyes papales. ¿Cómo puede explicarse esto? La situación en el siglo XV prefigura en muchos aspectos la historia de los siglos siguientes, y una explicación de dicha circunstancia puede contribuir a la compren-

sión de las fuerzas ideológicas que actuaban hasta el más reciente período histórico.

El conciliarismo fue abandonado por sus propios abogados. A mediados del siglo XV apenas ninguno de los conciliaristas más notables en un plano teórico se mantenía en sus posiciones. Uno tras otro habían vuelto al tradicional punto de vista papal-monárquico. La explicación de este fenómeno reside, en parte, en el hecho de que los conciliaristas habían hecho muy poco por cambiar la constitución de la Iglesia, por más que fuesen ellos mismos quienes con machacona insistencia repitiesen la idea de que el poder se situaba originalmente en el pueblo cristiano, concepto que naturalmente incluía a los laicos. Y sin embargo no se hizo el más mínimo esfuerzo para cambiar la situación de los laicos de su posición pasiva en un papel activo. Por el contrario, los laicos debían permanecer en el papel receptivo en que la doctrina tradicional los había encasillado. En cierto modo, el conciliarismo constituía una resurrección de la antigua doctrina episcopalista:[17] bajo la capa de un movimiento de signo progresivo se presentaba una antigua doctrina con un nuevo ropaje. Más aún, los laicos podían elaborar memoriales, hacer discursos, participar en debates, pero les estaba prohibido votar, a no ser que contasen con una calificación especial, como por ejemplo, y ésta era la más importante de todas, el ser legados de príncipes o reyes. No votaban en su capacidad de laicos, sino como legados del «rey por la gracia de Dios». La posición teocrático-descendente aparecía por la retaguardia. Por lo demás, era difícil ver cómo se aplicaba en realidad el principio de representación de que tanto se hablaba en la época.

No puede caber duda alguna de que el hecho de relegar a los laicos al papel de meros espectadores demuestra cuán poco es esforzaban los mismos conciliaristas en la práctica por el progreso de su teoría. «Lo que concierne a todos, debe ser aprobado por todos» era un eslogan teórico persuasivo, pero se echa en falta su aplicación en la práctica. Los concilios del siglo XV fueron, como hasta entonces, asambleas eclesiásticas. La existencia de un conjunto considerable de laicos cultos se evidencia con sólo una ojeada a los trabajos universitarios. El bajo clero y los laicos educados, por así decirlo, estaban llamando a la puerta y se les negaba la entrada. Éstas eran precisamente las dos clases a las cuales en el siglo siguiente apelarían los reformadores con pleno éxito. La responsabilidad de los conciliaristas en el cataclismo religioso y político que siguió

17. Vid. más arriba p. 104.

puede decirse que fue considerable. No tenían la suficiente valentía en sus convicciones para traducir en la práctica sus propias teorías. La multitud amorfa fue lo que primero los asustó y los hizo abandonar su posición para volver a la antigua estructura papal-monárquica. Es más, fue el pánico a la multitud —a los laicos— lo que decidió a los conciliaristas a refugiarse en el orden constituido, en el que encontraron un seguro baluarte contra la creciente marea de las fuerzas populares.

Consideraciones similares pueden aplicarse a los gobernantes laicos, sobre todo a los reyes declaradamente teocráticos, quienes asimismo se vieron dominados por el miedo al «tercer Estado». Efectivamente, el conciliarismo, en definitiva, no era más que una manifestación de la teoría ascendente del gobierno. No puede en absoluto sorprender que a lo largo del siglo XV se concluyesen una serie de concordatos entre los papas y los reyes, de los cuales tuvo una especial importancia el firmado por el emperador Federico III (1448). Evidentemente, mientras que el Papado se veía afectado por el conciliarismo, los reyes se veían afectados por la causa de éste. En vista de la tensión existente en los tiempos anteriores entre el Papado y los reyes, su pacífica colaboración fue un hecho realmente notable, basado en concesiones sustanciales por ambas partes. Sería de una absoluta candidez pensar que, contrariamente a lo que sucedía en períodos más tempranos, no existía causa de fricción entre ellos. Los gobernantes teocráticos se sentían amenazados por las mismas fuerzas que amenazaban a las instituciones eclesiásticas,[18] lo cual los determinó a sumar sus fuerzas. Más aún, los exponentes de las formas descendentes de gobierno se alarmaron, con toda razón, cuando, por ejemplo, doctrinas como las de Wyclif se extendieron a extremos como el de que el pueblo (al que muy significativamente denominaba *populares*) podía hacer a sus señores responsables de sus delitos. Con posterioridad, Juan Hus expresó en Bohemia puntos de vista muy semejantes. No puede sorprender que se dictase su condena en Constanza con el apoyo efectivo del emperador. Nos hemos referido muy a menudo a la ausencia de cualquier derecho de resistencia al tirano dentro de la teoría descendente del gobierno. Cuando Jean Petit, uno de los maestros de París, dijo en los comienzos del siglo XV con toda claridad que matar a un tirano no sólo era lícito y meritorio, sino que constituía un

18. Algunos de los discursos pronunciados en las dietas germanas, por ejemplo, en Frankfurt (1446) o en los concilios eclesiásticos de la época, señalaban este peligro.

deber de los súbditos,[19] el saber conciliar reunido en Constanza le estigmatizó en un decreto especial como hereje, escandaloso y sedicioso: quienquiera que sostuviese esta doctrina debía ser considerado como hereje, puesto que «erraba en la fe y en la moral». La significación de esta doctrina era que la consagrada teoría descendente había recibido un severo golpe, y la reacción a éste tenía que ser proporcionalmente severa. La autoridad constituida debía protegerse por todos los medios posibles. En resumen, la teoría ascendente se veía como verdadero enemigo del orden constituido, y eran los gobiernos de este orden los que tenían el poder efectivo en sus manos.

La situación del siglo XV era un presagio y mostraba con notable claridad las poderosas fuerzas que podían sumarse y alinearse para retrasar la aplicación práctica de la idea de soberanía popular. Parece del todo evidente que parte del retraso de este proceso se debió también a la inercia humana, al embotamiento y al tradicionalismo. Hubo además cierto número de agentes conservadores y preservadores que retrasaron la plena operatividad de la concepción ascendente hasta un período posterior. Las mismas instituciones, ya fuesen reales o eclesiásticas, por el mismo hecho de ser órganos institucionalizados de gobierno, se habían convertido con el curso del tiempo en mantenedoras de ideas políticas pasadas de moda, ideológicamente hablando. Engendraron unas ceremonias y un ceremonial que les eran propios: no tenemos más que recordar la secuela ininterrumpida de coronaciones reales con su fuerte énfasis en la derivación divina del poder real, para captar en qué medida colaboraron en el proceso retardador; cada texto de oración, cada símbolo, cada gesto, estaba altamente impregnado de elementos teocráticos. De ahí que el mismo poder eclesiástico se viese considerablemente reforzado. «Trono y altar» aparecían como los dos símbolos que habían llegado a ser, en el curso del tiempo, expresión de las formas de gobierno constituidas. Tampoco debe prescindirse del efecto inhibidor del lenguaje en un intento de explicar el porqué la aplicación de la tesis de la soberanía popular necesitó de un tan largo período. Si se desea comprender el lento progreso histórico que llevó a la emancipación del pueblo de la «tutela» soberana, debe tenerse en cuenta el uso continuado a lo largo de siglos de unos términos y un vocabulario acuñado y dirigido originalmente a circunstancias muy distintas, los tonos mayores y menores creados por el uso de nociones específicamente teocráticas, las asociaciones mentales que resultaban del uso repetido de determinadas nociones, etc.

19. El caso a que se refería esta doctrina era la muerte del duque de Orleans el 23 de noviembre de 1407. El asesinado había aparecido en vida como verdadera personificación de la maldad tiránica.

Propusieran lo que propusiesen escritores, pensadores y *littérateurs*, las riendas del poder no dejaban de estar en manos de los gobiernos. Por otra parte, el hecho de que los súbditos se hallasen bajo la tutela de sus gobiernos, que «benevolentemente» los gobernaban como menores de edad, tenía algunos rasgos de compensación: el principal deber del súbdito era obedecer al soberano. La obediencia a la ley aparecía como la culminación de los deberes «cívicos» del súbdito, concepción sin duda alguna cómoda, reconfortante y sorprendente, pero que en modo alguno conducía al progreso constitucional. El intento de reemplazar la forma descendente de gobierno por la aplicación de la concepción ascendente debía llevar a la revolución si el gobierno se encontraba muy determinado. Resulta interesante comprobar que, durante la Revolución Francesa, el término «Ciudadano» se agregó al mismo nombre y pasó a ser, por así decirlo, un título: este rasgo reaparece tras la revolución rusa de 1917, cuando, una vez más, el término «Ciudadano» debía preceder al nombre. Quizá nada resume mejor el conflicto entre la concepción ascendente y la descendente que la correspondencia entre los conceptos de ciudadano y súbdito. Los conflictos constitucionales y las revoluciones del siglo XIX eran conflictos entre ideologías de ascendencia medieval. En las comunidades en que predominaba un tipo de gobierno no teocrático sino feudal se da un cuadro ligeramente distinto. Sin duda, un gobierno basado en principios feudales no puede aspirar a igualar en atractivo y eficiencia a un gobierno teocrático. Por otra parte, el gobierno feudal se caracteriza por un lento y engorroso proceso que lleva de manera eventual a un compromiso entre ambas partes, precisamente aquello que una visión teocrática del poder excluye. El gobierno feudal del rey hizo posible que los vasallos tomasen parte en la maquinaria del gobierno por derecho, y que por lo tanto participasen también en la elaboración de la ley, la cual era un esfuerzo común. Esta es en parte la razón de que, en el siglo XIV, las nuevas teorías de la soberanía popular encontrasen una tan favorable acogida en la escena política y constitucional inglesa. Constituye incluso un rasgo fascinante del desarrollo inglés en la baja Edad Media el que las nuevas teorías se acomodasen tan fácilmente sin ningún problema. La explicación reside en que el terreno se hallaba preparado por los principios feudales, que no eran dema-

siado distintos de los postulados por la concepción ascendente. En la práctica se adscribían algunos derechos a los miembros de la comunidad feudal, derechos de que gozaban no como resultado de una concesión o garantía por parte del rey, sino en virtud del mismo hecho de ser miembros de la comunidad feudal. En un estadio posterior, no se necesita una especial agudeza para ver estos derechos como derechos naturales con los que el hombre ha nacido. Una de las razones de la inmediata influencia ejercida por teoraís como, por ejemplo, la de Locke o, más tarde, la de Blackstone, reside en que cayeron en un terreno adecuadamente preparado para recibirlas. Una vez más, no es por pura coincidencia que la ley común inglesa se convierte, en el siglo XVII, en baluarte de las libertades individuales frente a las (indomables) aspiraciones monárquicas del rey, sino que la ley común era por su génesis y su aplicación una ley aparecida en suelo feudal desde el siglo XII,[20] una ley común al rey y a la comunidad (feudal). El desarrollo de una teoría de derechos civiles básicos en la Inglaterra fuertemente feudalizada constituía un hecho históricamente condicionado. La Declaración de los Derechos Humanos en Virginia (1776) evidencia con toda claridad este modelo histórico. ¿Puede acaso sorprender que la Declaración de la Asamblea Constituyente francesa del 26 de agosto de 1789 acerca de la inalienabilidad de los derechos humanos hiciese tales estragos en Francia? El terreno no estaba preparado para este tipo de pensamiento, que no era por entonces más que una especulación académica: la influencia de la anterior ideología política y legal en Francia hacía de estas declaraciones de tan antiguo origen verdaderos instrumentos de la revolución, creando por la fuerza un nuevo orden que no tenía raíces históricas, políticas ni sociales en el pasado.

20. Vid. más arriba p. 144.

CAPÍTULO IX

CONCLUSIÓN

Hace muchos años, Frederic William Maitland desdeñó lo que él denominaba «medievalismo sin objeto», es decir, el esfuerzo dedicado al estudio de materias sin importancia desde un punto de vista histórico o ideológico, si no triviales. El estudio de las ideas políticas en la Edad Media no puede nunca ser tachado de anticuado, puesto que las ideas gubernamentales y políticas dominantes en la Edad Media han dado origen precisamente al mundo actual. Nuestros modernos conceptos, nuestras modernas instituciones, nuestras obligaciones políticas e ideas constitucionales son o bien herencia directa de los de la Edad Media, o bien se engendraron por oposición a éstos. Es cierto que hoy existen escasas manifestaciones de la teoría descendente del gobierno y de la ley —aunque sí bastantes más de las que estamos en principio dispuestos a admitir—, dado que es la tesis ascendente la que domina, si bien para comprender por qué y cómo alcanzó ésta su ascendencia definitiva a través de largos, dilatados y sangrientos conflictos, una mente curiosa no debe darse por satisfecha con la afirmación descriptiva de una organización, constitución o institución, sino que ha de intentar descubrir cómo han llegado éstas a ser lo que son.

El valor del estudio de las ideas políticas de la Edad Media muestra también al investigador moderno cómo se originaron las ideas referentes al gobierno y la política. Se puede apreciar que entre los siglos V y XII, cuando amplias zonas del continente estaban aún inhabitadas, surgió una sociedad que tuvo que aprender los fundamentos, los verdaderos rudimentos, de cómo ordenar el funcionamiento de la vida pública. No existían precedentes «históricos», ni había posibilidades de aprender cómo gobernarse a través de la imitación o de la experiencia de los errores de otros. Existía tan sólo una sociedad joven que sabía muy poco del mundo que la rodeaba y que tenía que hallar los medios para hacer aquello que otras sociedades daban ya por sabido. No resulta difícil explicar por qué el pensamiento po-

lítico en la temprana y alta Edad Media tenía un carácter tan acentuadamente cristocéntrico y bíblico: el Cristianismo y la Biblia contenían «filosofías» prefabricadas de las que se podían extraer numerosos conocimientos útiles para problemas de gobierno. El hecho de que Occidente recibiese el Cristianismo y la Biblia en su forma romana explica la poderosa influencia romana a través de la Edad Media, influencia en el sentido pagano y también en el eclesiástico. Lo que revela el estudio de las ideas políticas medievales es un rasgo que no suele aparecer con frecuencia en el terreno de la investigación, es decir, que sistemas políticos completos se basaran tan sólo en una idea abstracta, en puntos programáticos, en un principio abstracto del que se derivaba y deducía doctrinalmente hasta el más mínimo argumento. El sistema legal y político de la concepción teocrático descendente del gobierno predominante en la alta Edad Media era resultado de una idea todopoderosa, cuya misma influencia revelaba una profunda aversión, si no oposición, a las conclusiones y conocimientos alcanzados empíricamente. El hecho de que muchos detalles asombren al lector moderno, quién, quizá con mucha razón, se pregunta cómo alguno pudo gozar jamás de aceptación, no excluye el que deban ser estudiados, como mínimo para redescubrir el principio del gobierno de la ley, principio en que todas las ideologías políticas de la Edad Media estaban de acuerdo (aunque hoy no goce de aceptación universal). Los caminos por los cuales se llegó a este principio son varios, si bien el concepto instrumental fue siempre el mismo, el de naturaleza: primero, la naturaleza tenía que ser conquistada por la gracia divina, más tarde había de ser un modelo a imitar, y en los tiempos modernos debía nuevamente ser conquistada (en un terreno distinto y no por la fe o la gracia), aunque esta vez por la ciencia de la naturaleza.

Jamás puede tacharse de anticuado al estudio de las ideas políticas. La historia de las ideas políticas no sólo lleva al conocimiento de cómo y por qué tiene la moderna sociedad unas determinadas características —tarea que de por sí merece la pena emprender—, sino que además demuestra más clara y convincentemente que ningún otro estudio las diferencias entre las diversas formas de gobierno practicadas en los distintos países. El hecho de que, por ejemplo, en Alemania se diera el gobierno de Hitler a lo largo de doce años; de que en Italia apareciese el régimen que pervivió durante veinte años bajo Mussolini, de que la Rusia soviética mantenga el mismo tipo de gobierno desde hace ya cinco décadas —por no citar otros ejemplos—, se debió y se debe todavía al impacto predominante,

aunque antiguo, que determinadas ideas políticas tuvieron en la formación de la conciencia del pueblo. La lenta pero firme acomodación de la mente a ciertas respuestas creó la situación histórica que originó regímenes políticos muy característicos. La idea de *Obrigkeitsstaat* fue en Alemania la premisa histórica e ideológica de los acontecimientos del siglo XX, así como el bizantinismo desempeñó una función y un papel similares en Rusia. Por otra parte, el papel del feudalismo en la formación de lo que se ha denominado formas democráticas de gobierno no ha sido calibrado todavía del todo. El feudalismo, la ley feudal y el gobierno feudal formaron parte de un proceso histórico y han caído ya en el olvido. Un tipo feudal de gobierno no era una cuestión doctrinal, no derivaba de principios y dogmas rimbombantes, sino que se trataba de algo muy pedestre, hecho por el hombre, jamás disociado de necesidades prácticas, y en consecuencia dotado de una adaptabilidad, de un poder de acomodación y de una flexibilidad que ninguna ideología pura puede exhibir. Ello puede incluso explicar la estabilidad y el carácter gradualmente progresivo de las formas democráticas de gobierno: tienen hondas raíces históricas y han experimentado una evolución histórica que arranca de la aparición original del gobierno feudal real. Lo que el estudio de la historia de las ideas políticas deja bien claro es que ideas históricamente condicionadas no pueden trasplantarse con éxito a un terreno que no haya sido fertilizado por un proceso anterior. La Revolución Francesa constituye un ejemplo de ello, y la Constitución de Weimar, otro. El lamentable estado de algunos de los principales países no europeos en la actualidad demuestra los desastrosos efectos de esta inseminación doctrinal artificial. En última instancia, es el propio hombre quien debe manipular las ideas políticas, lo cual no puede alcanzarse por una exportación en gran escala de ideologías políticas a países que no están preparados para recibirlas. En más de un aspecto cabe decir que el estudio de la historia de las ideas políticas es el estudio de la sociedad y de su gobierno en su devenir histórico: el estudio de las ideas políticas medievales contribuye a explicar el proceso histórico medieval y ofrece también una explicación genética del presente.

BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA

General

Battaglia, F., *Lineamenti di storia delle dottrine politiche*, Milán, 1952.[2]

Carlyle, R. W. y A. J., *A History of Medieval Political Theory in the West*, W. Blackwood & Sons, Edimburgo, 1903-1936.

Crump y Jacob (edit.), *The Legacy of the Middle Ages*, O.U.P., 1926.

Entrèves, A. P. d', *The Medieval Contribution to Political Thought: Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker*, O.U.P., 1939.

Gierke, O., *Political Theories of the Middle Age*, C.U.P. 1959.

Gilson, E., *Christian Philosophy in the Middle Ages*, Sheed & Ward, 1955.

Kantorowicz, E., *The King's Two Bodies*, Princeton, 1957.

Lagarde, G. de, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, Paris, 1959.[3]

Lewis, E., *Medieval Political Ideas*, Routledge, 1954.

McIlwain, C. H., *The Grouth of Political Thought in the West from the Greeks to the end of the Middle Ages*, Macmillan, 1961.

Strauss, L. y Cropsey, J. (edit.), *A History of Political Philosophy*, Chicago, 1963.

Ullmann, W., *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Methuen, 1966.[2]

1

Bajo Imperio romano:

Jones, A. H. M., *The Later Roman Empire 284-602*, Blackwell, Oxford, 1964.

Lot, F., *La fin du monde antique et le début du moyen âge*, Paris, 1948.[2]

Primado del Papado:

Ullmann, W., «Leo I and the theme of papal primacy», *Journal of Theological Studies*, 1960, pp. 25-295.

Ullmann, W., *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, Methuen, 1970.[4]

Relaciones entre Roma y Constantinopla:
Gaudemet, J., *La Formation du droit séculier et du droit de l'église au IV et V siècles*, París, 1957.
Ostrogorsky, G. A., *A History of the Byzantine State*, Blackweel, Oxford, 1956.
Treitinger, G., *Die oströmische Reichs-und Kaiseridee*, Darmstadt 1956.[2]

2

(a)

Gregorio I, *Cartas*, ed. P. Ewald y L. M. Hartmann, en *Monumenta Germaniae Historica*, sección: *Epistolae*, vols. I y II, Hannover, 1887-1899.
Justiniano, *Corpus Iuris Civilis*, ed. Th. Mommsen y Krüger, Berlín, 1928.
Legenda S. Silvestri y Donación de Constantino, ed. C. B. Coleman, *Constantine the Great and Christianity*, Nueva York, 1914. Partes importantes de la Donación se hallan traducidas en H. Bettenson, *Documents of the Christian Church*, O.U.P. 1956, p. 135 y ss.
Marculfo, *Formulae*, ed. K. Zeumer, en *Monumenta Germaniae Historica*, sección: *Formulae*, Hannover, 1886. Nueva edición crítica con traducción francesa por A. Uddholm, *Marculfi Formularum Libri Duo*, Uppsala, 1962.

(b)

Arquillière, H. X., *L'Augustinisme politique*, París, 1955.[2]
Folz, R., *L'idée de l'Empire du V au XIV siècle*, París, 1957.
Ohnsorge, W., *Das Zweikaiserproblem*, Hildesheim, 1947.
Ullmann, W., *Growth...*, cap. II.
Ullmann, W., *Principles...*, parte II.

3

(a)

Órdenes de Coronación: 1) Imperial: *Ordines coronationis imperialis*, ed. R. Elze, Hannover, 1960.
2) Real: L. Wickham-Legg, *English Coronation Records*, Constable, 1901.
3) *Liber regie capelle*, ed. W. Ullmann, Henry Brandshaw Society, vol. 91, 1961.
Seudo-Isidoro, ed. Hinschius, Berlín, 1861.

(b)

Davenport, E. H., *The False Decretals*, Blackwell, Oxford, 1916.
Schramm, P. E., *A History of the English Coronation*, O.U.P., 1937.
Stutz, U., «The proprietary church», *Medieval Germany 911-1250: Essays by German Historians*, ed. G. Barraclough, vol. II, Blackwell, Oxford, 1938.
Ullmann, W., «The Bible and Principles of Government in the Middle Age», *Settimana di Studio Spoleto*, Spoleto, 1963.
Ullmann, W., «Reflections on the Medieval Empire», *Transactionsof Royal Historical Society*, 1964.
Ullmann, W., «Der Souveränitätsgedanke in den mittelalterlichen Krönungsordines», *Festschrift für P. E. Schramm*, Wiesbaden, 1964.

4

(a)

Egidius Romanus, *De ecclesiatica potestate*, ed. R. Scholz, Weimar, 1929.
Gregorio VII, *Registro*, ed. E. Caspar, Berlín, 1961.
Gregorio IX, *Registro*, ed. L. Auvray, París, 1955.
Inocencio III: *Registro*, en J. P. Migne, *Patrologia Latina*, vols. 214-217, París, 1855.
Inocencio IV, *Registro*, ed. E. Berger, París, 1921.
Juan de Salisbury, *Policraticus*, ed. C. J. J. Webb, O.U.P., 1909, traducido por J. Dickinson, *The Statesman's Book*, Nueva York, 1927.
Ley Canónica, *Corpus Iuris Canonici*, ed. Ae. Friedberg, Leipzig, 1956.
Unam Sanctam, traducida en Bettenson..., pp. 159 y ss.

(b)

Knowles, D., *The Evolution of Medieval Thought*, Longmans, 1962.
Lea, H. C., *The Inquisition of the Middle Ages*, con una Introducción Histórica de W. Ullmann, Eyre & Spottiswoode, 1963.
Pacaut, M., *La théocratie: l'église et le pouvoir au moyen âge*, París, 1957.
Poole, R. L., *Illustrations of Medieval Thought and Learning* (S.P.C.K., 1920).
Ullmann, W., *Growth...*, caps. IX-XIII.
Ullmann, W., *Principles...*, Parte I.
Voosen, E., *Papauté et pouvoir civil à l'époque de Grégoire VII*, Lovaina, 1927.

5

(a)

Carta Magna, traducida por J. C. Dickinson, Historical Association Pamphlets (G.31), 1954.
Diálogo del Tesoro, ed. Ch. Johnson, Nelson, Edimburgo, 1950.
Enrique IV, *Cartas*, traducidas en E. F. Henderson, *Select Historical Documents of the Middle Ages*, Bohn Libr., Bell & Sons, 1927, pp. 366 y ss.

(b)

Bloch, M., *Feudal Society*, Routledge, 1960.
Bloch, M., *Les Rois thaumaturges*, Estrasburgo, 1962.²
Fawtier, R., *The Capetian Kings of France: Monarchy and Nation*, Macmillan, 1960.
Figgis, J. N., *The Divine Rights of Kings*, con una Introducción de G. R. Elton, Nueva York, 1965.
Howell, M., *Regalian Rights in Medieval England*, Athlone Press, Univ. Londres, 1961.
Jolliffe, J. E. A., *Angevin Kingship*, A & C. Black, 1963.²
Kantorowicz, E., *The King's Two Bodies*, capítulos IV y VII.
Kern, F., *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht*, ed. R. Buchner, Darmstadt, 1963.³ Edición parcial inglesa de la primera edición de 1914 por S. B. Chrimes, *Kingship and Law in the Middle Ages*, Blackwell, Oxford, 1939.
McIlwain, C. H., *Growth...*, cap. VII.
McIlwain, C. H., *Constitutionalism: Ancient and Modern*, Ithaca, 1947.
Miller, G. J. T., «The Position of the king in Bracton and Beaumanoir», *Speculum*, 1956.
Mitteis, H., *Lehensrecht und Staatsgewalt*, Weimar, 1933.
Mitteis, H., *Die deutsche Königswahl*, Brno, 1943.²
Painter, S., *Feudalism and Liberty*, Baltimore, 1961.
Pollock y Maitland, *A History of English Law*, C.U.P., 1926.²
Schulz, F., «Bracton on Kingship», *English Historical Review*, 1945.
Ullmann, W., *Principles...*, Parte II.

6

(a)

Aristóteles, *Política*, traducida por B. Jowett, con una Introducción de H. W. C. Davis, O.U.P., 1953.
San Agustín, *La ciudad de Dios*, traducida en la Loeb Classical Library, 1957.

(b)

Baynes, N., *The Political ideas of St. Augustine's De Civitate Dei*, Historical Association Pamphlet, 1936.
Combès, G., *La Doctrine politique de St. Augustin*, París, 1927.
Deane, H., *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, Londres, Nueva York, 1963.
Entrèves, A. P. d', *Natural Law: an Introduction to Legal Philosophy*, Hutchinson's Univ. Libr., 1960.
Gierke, O., *Natural Law and the Theory of Society*, con una introducción de E. Barker, C.U.P., 1934.
Gilmore, M. P., *Argument from Roman Law in Political Thought 1200-1600*, Cambridge, Mass., 1941.
Grabowski, S. J., *The Church: an Introduction to the Theology of St. Augustine*, St. Louis, Mo., 1957.
Jolowicz, H. F., *Lectures on Jurisprudence*, ed. J. A. Jolowicz, Athlone Press, Univ. Londres, 1963.
Jones, W. J., *Historical Introduction to the Theory of Law*, especialmente el cap. IV, «Law and Nature», O.U.P., 1940.
Le Bras, G., «Le Droit romain au service de la domination pontificale», *Revue historique de droit français et étranger*, 1949.
Marrou, H., *St augustine and his Influence through the Ages*, con extractos de textos traducidos, Longmans, 1957.

7

(a)

Alejandro de Roes, *Memoriale*, editado y traducido (al alemán) por H. Grundmann y H. Heimpel, Weimar, 1949.
Clemente V, *Pastoralis Cura*, editado en Clementinae, II, XI.2, en Ae. Friedberg... II, 1151-3.
Dante, *Monarchia*, traducida por D. Nicholl, Londres y Nueva York, 1954.
Tomás de Aquino, *Selected Political Writings of St. Thomas Aquinas*, editado y traducido por A. P. d'Entrèves y J. G. Dawson, Blackwell, Oxford, 1948. *On Kingship*, traducido por G. Phelan y I. T. Eschmann, Toronto, 1949.

(b)

Aubert, J. M., *Le Droit romain dans l'oeuvre de St. Thomas*, París, 1955.
Davis, C. T., *Dante and the Idea of Rome*, O.U.P., 1957.
Entrèves, A. P. d', *Dante as a Political Thinker*, O.U.P., 1952.
Entrèves, A. P. d', *The Medieval Contribution...*
Eschmann, I. T., «Studies on the Notion of society in Thomas Aquinas», *Medieval Studies*, 1946.

Eschmann, I. T., «Thomistic Social Philosophy and the Theory of Original sin», *Medieval Studies*, 1947.
Lottin, O., *Le Droit naturel chez St. Thomas d'Aquin et ses prédecesseurs*, Lovaina, 1931.
Rivière, J., *Le problème de l'église et de l'état au temps de Philippe le Bel*, Lovaina, 1926.
Ullmann, W., «The Development of the Medieval Idea of Sovereignty», *English Historical Review*, 1949.
Ullmann, W., *Principles...*, Parte III.
Wilks, M. J., *The Problem of Sovereignty in the later Middle Ages*, C.U.P., 1963.
Woolf, C. N. S., *Bartolus of Sassoferrato*, C.U.P., 1913.

8

(a)

Juan de París, ed. J. Leclercq, *Jean de Paris et l'écclesiologie du XIII siècle*, París, 1942.
Marsilio de Padua: *The Defender of Peace*, Nueva York, 1959.

(b)

Gewirth, A., *Marsilius of Padua: the Defender of Peace*, vol. I., Nueva York, 1951.
Tierney, B., *Foundations of Conciliar Theory*, C.U.P., 1955.
Ullmann, W., *The Origins of the Great Schism*, Burns Oates, 1948.
Ullmann, W., «The Validity of the Papal Electoral Pacts», *Ephemerides Juris Canonici*, 1956.
Ullmann, W., «De Bartoli Sententia: Concilium representat mentem populi», en *Bartolo da Sassoferrato*, vol. II, Milán, 1962.
Wilks, M. J., *The Problem...*
Wilks, M. J., «Chaucer... in Medieval Thought», *Bulletin of the John Rylands Library*, 1962.

APÉNDICE A

BIBLIOGRAFÍA SUPLEMENTARIA

1

Relaciones entre Roma y Constantinopla:
Dvornik, F., *Byzance et la primauté romaine*, París, 1965.
Nelson, J. L., «Gelasius I's Doctrine of responsability», *Journal of Theological Studies*, XVIII, 1967, pp. 78 y ss.
Rahner, H., *Kirche und Staat im frühen Christentum*, Munich, 1962.

2

(b)

Dölger, F., *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Darmstadt, 1964.
Ewig, E., «Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter», *Das Königtum*, ed. Th. Mayer, Darmstadt, 1965.
Walace-Hadrill, M., «The via regia of the Carolingian Age», *Trends in Medieval Political Thought*, ed. B. Smalley, Oxford, 1965.

3

(a)

Pontificale Romano-Germanicum, ed. C. Vogel y R. Elze, Roma, 1963.

(b)

Congar, Y., *L'écclesiologie du haut moyen âge*, París, 1969.
Folz, R., *La naissance du saint-empire*, París, 1967.
Ullmann, W., *The Carolingian Renaissance and the idea of Kingship*, Londres, 1969.

4

(b)

Costa, P., *Iurisdictio: semantica del potere politico nella pubblicistica medievale*, Milán, 1969.
Ullmann, W., «The papacy as an institution of government in the middle ages», *Studies in Church History*, ed. G. J. Cuming, Londres, 1965, II, pp. 78 y ss.

5

(b)

Friedrich, C. J., *The Philosophy of law in historical perspective*, 1968.
Holt, C. J., *Magna Carta*, Cambridge, 1965.

6

(b)

Gregory, T., *L'idea di natura nella filosofia medievale*, Florencia, 1965.
Markus, R. A., *Saeculum*, Cambridge, 1970.
Wilks, M. J., «Roman empire and the christian state in the *De Civitate Dei*», *Augustinus*, 1967, pp. 489 y ss.

7

(b)

Lachance, L., *L'humanisme de St. Thomas d'Aquin*, París, 1965.
Maffei, D., *Gli inizi dell'umanesimo giuridico*, Milán, 1966.
Ullmann, W., *The Individual and Society in the Middle Ages*, Londres, 1967.

8

(b)

Black, A., *Monarchy and Community*, Cambridge, 1970.
Oakley, *The Political Thought of Pierre d'Ailly*, Yale, 1964.
Sigmund, P. E., *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought*, Cambridge, Mass., 1964.
Wilks, M. J., «The early Oxford Wyclif: papalist or nominalist?», *Studies in Church History*, ed. G. J. Cuming, 1969, pp. 69 y ss.

APÉNDICE B

Nota suplementaria al capítulo III

Resulta en cierto modo necesario decir algo más acerca de los temas tratados en el capítulo III, ya que el renacimiento carolingio no fue un fenómeno restringido al área literaria o cultural, sino que tuvo mucha mayor profundidad: trató de regenerar a toda la sociedad, de hacerla renacer, siguiendo el modelo del renacimiento del individuo a través del bautismo. Así como el individuo se había despojado de sus características naturales y se había convertido en un ser nuevo (Vid. más arriba p. 18), del mismo modo la sociedad, es decir, la totalidad de los individuos, debía arrojar su pasado germánico y sus características históricas y naturales para convertirse en una unidad eclesiológica basada en la idea de que había sido creada por la misma divinidad. El carácter de la sociedad tenía que modelarse de acuerdo con una determinada doctrina, o sea, con las normas y leyes cristianas. Constituía el primer intento emprendido en Europa para remodelar toda una sociedad según un programa y un plan: a través de la historia se repetirían esfuerzos similares, y todavía hoy pueden observarse referidos a una escala global.

Las consecuencias de la idea carolingia de renacimiento fueron inmensas y afectaron, entre otros, a los siguientes aspectos:

1) A través de la adopción por parte del rey del título de «Rey por la gracia de Dios» (Vid. más arriba pp. 53 y ss.), el gobernante había abierto las puertas a la intervención eclesiástica, puesto que se consideraba que tan sólo los clérigos estaban calificados para pronunciarse acerca del destino religioso de esta gracia divina. A partir de ahí se originó no sólo la clericalización de las ideas políticas (Vid. más arriba p. 72), sino también la aparición de la teoría de que el gobernante estaba sujeto a una ley superior, es decir, la ley divina, que se tomaba en un sentido muy amplio e incluía asimismo la ley eclesiástica. Se trataba de una ley interpretada por los eclesiásticos. La significación de todo ello era que el absolutismo siempre latente del rey teocrático se veía coartado al hacer que éste, al menos en teoría, obedeciese un conjunto de normas relacionadas con los presupuestos religiosos del reino voluntariamente adoptados por los gobernantes de Occidente. Más aún, esta ley superior o básica tenía prioridad con respecto al mismo rey y era por completo independiente de éste. El problema de someter el gobierno

público, incluidos jefes de estado, ministros, etc., a una ley básica, se convirtió en una cuestión capital, como es bien sabido, tras la segunda guerra mundial, pero se había abordado por vez primera, en el contexto del reino teocrático, durante el período franco y posfranco. En otras palabras, la idea del gobierno de la ley, que se suele considerar como una consecución que data de un pasado reciente, cuenta con unos antecedentes distinguidísimos en los escritores y gobiernos francos.

2) Precisamente porque se admitía que el origen del reino no era humano, natural, sino divino, se consideraba al rey como un delegado designado por la divinidad para hacerse cargo del reino. Puesto que el reino estaba simplemente encomendado al rey, aparecía la idea del rey como tutor de su reino: se le denominaba *tutor regni* desde mediados del siglo IX hasta el siglo XV. Las antiguas concepciones germánicas (la *Munt* entendida como protección del débil), pudo combinarse fácilmente con la idea romana de *tuitio*, según la cual la única responsabilidad del tutor era el bienestar de quienes se hallaban encomendados a su cuidado. La evolución de la práctica y la doctrina a comienzos de la Edad Media determinó el paso de la idea de guarda o tutoría de la esfera privada a la pública. El individuo protegido se vio reemplazado por un sujeto colectivo, el reino. La significación de este proceso que se inició en el siglo IX consistía en que, en sus funciones de tutor, el rey no estaba capacitado para alienar bien alguno ni derecho que perteneciese al reino. Es más, vender, hipotecar o disminuir de un modo u otro la situación legal de su pupilo, hubiera sido un escarnio de su función de tutor. Lo mismo sucedía en el caso del rey: las funciones de tutor eran atributo esencial del rey medieval. Éste es también el fundamento del tan importante principio de inalienabilidad (Vid. más arriba p. 136), según el cual al gobernante no le estaba permitido transferir, traspasar o donar, en una palabra, enajenar, ninguno de los derechos de la corona denominados regalías. La conservación, si no el aumento, de estos derechos públicos constituía uno de los principales deberes del rey, que éste prometía solemnemente acatar en la ceremonia de su coronación. El decreto papal de Honorio III en 1320 *(Intellecto)* no significó de hecho la publicación de ninguna ley nueva, sino la mera clarificación de un estado de cosas que venía existiendo desde comienzos del siglo IX. Es más, cabe afirmar que tan sólo partiendo de esta base podía atacarse la eficacia de la inventada Donación de Constantino.

3) Esta función de tutoría del rey con sus secuelas de inalienabilidad, no sólo se basaba en la *Munt* germánica y en la *tuitio* romana, sino además (aunque a menudo no se quiera reconocer) en la doctrina expuesta por san Pablo en su epístola a los Gálatas (IV, 1-2), y en su interpretación por los autores patrísticos (san Jerónimo, san Agustín, etc.). Con la penetración en las concepciones de san Pablo aparece una ulterior fusión entre las ideas romanas y cristianas que dio origen a la visión de que el reino se hallaba situado, legalmente, al nivel de un menor de edad (Vid. más arriba p. 55):

del mismo modo que el menor de edad carecía de capacidad legal para ordenar y administrar sus propios asuntos, el reino era también considerado incapaz de hacerlo, de cuya consideración se derivaba la necesidad de un tutor, cargo que recaía en la persona del rey. Parece lógico suponer que esta concepción dificultaba la degeneración del reinado medieval en un absolutismo declarado. En la alta Edad Media no había nadie que pudiese ver en la *res publica*, en el *regnum*, algo más que un menor de edad necesitado de tutor: se trataba de una concepción universalmente aceptada.

4) La consecuencia de esta concepción era que la función del rey como componente superior del reino frente a los demás miembros como inferiores quedaba enormemente reforzada. Precisamente porque el reino teocrático estaba sancionado por eclesiásticos —diferentes normas y consecuencias se aplican al reino feudal (Vid. más arriba p. 140)—, esta situación hizo mucho más difícil el desarrollo de la idea de cualquier derecho inherente y autónomo propio de los individuos: el cambio ideológico del individuo en su paso de súbdito a ciudadano poseedor de derechos autónomos e independientes chocó con enorme resistencia a través de los siglos, y además con la idea petrificada de que el reino y sus miembros eran, en la esfera de la ley pública, meros menores de edad necesitados de la guía de un tutor en la persona del rey. Antes de que se pudiese efectuar la liberación constitucional de los súbditos de la tutela del rey (en el sentido literal del término tutela) debía verterse sangre y más sangre en diversas revoluciones, algunas de las cuales han tenido lugar en nuestros días.

5) La idea de renacimiento se aplicaba también al mismo rey, que renacía al recibir el sacramento del ungimiento real de manos de los obispos, convirtiéndose por este mismo acto en hijo de Dios. El inherente potencial absolutista que albergaba el reino teocrático en su rápido desarrollo se vio en parte neutralizado por la elaboración simultánea de los obstáculos ya mencionados, principalmente por su sujeción a una ley básica enunciada por los mismos eclesiásticos que determinaban el alejamiento del rey del pueblo (Vid. más arriba p. 54) para arrastrarle, por así decirlo, hacia su propia órbita. Al hacerle *persona ecclesiastica* (Vid. más arriba p. 85) podían controlarle con toda facilidad: el área de sus acciones gubernamentales se veía considerablemente reducida. Es cierto que aparecía, y en verdad lo era, como el superior del pueblo que le estaba encomendado, pero en muchos y esenciales aspectos veía su gobierno y su legislación constreñidos por las mismas premisas que le habían hecho adoptar el tipo de reinado teocrático —la concepción religiosa y bíblica de la divina gracia como único factor al cual debía su posición de rey—. Cabe destacar que este gobierno cargado de connotaciones religiosas ejerció una enorme influencia más allá de la Edad Media. Incluso la concepción de que el gobernante debe sujetarse a la ley apareció por vez primera dentro de la civilización europea en el contexto de este reino. La concesión de la gracia divina al rey por medio del ungimiento y el compro-

miso solemne y simultáneo de aquél a observar la ley y cumplir con sus funciones de tutor eran los dos rasgos centrales de la coronación: en tal acto se contenían todos los elementos esenciales ideológicos y constitucionales que se podían llegar a entender a través de un concreto simbolismo cuidadosamente estructurado y de una concisa doxología, culminando el total en el renacimiento del rey.

ÍNDICE ALFABÉTICO

Abelardo, 117
Aborto, 177
Adrián II, papa, 77
Agobardo de Lyon, 74, 81
Agustín, san, 8, 15, 67, 111, 163 s., 183
Ailly, Pierre D', cardenal, 210
Alan, canonista inglés, 111
Alberto Magno, 163, 166
Alcuino, 67, 106
Alegoría del Alma y el Cuerpo (*Anima-corpus*), 98 s., 118 s.
Alegoría del Sol y la Luna, 92, 183
Alejandro de Roes, 179 s.
Alta traición, 85, 110, 150, 188 s., 206
Anastasio, bibliotecario, 76
Andrés, san, 45
Andrés de Isernia, jurista, 187
Angilram, obispo, 82
Anillo, 29, 105
Anselmo, san, 117, 163
Antequam essent clerici, 150
Appel comme d'abus, 194
Aquisgrán, 66, 81
Aristóteles, 18, 151, 152 s., 166 s., 174, 176 ss., 185, 190, 195, 200, 203
Arnaldo de Brescia, 204 n.
Asociación popular, 153 s., 160
Atomización, proceso de, 18, 102, 161 s., 167, 169, 189
Auctoritas, 42 s.
Augusto, 33
Autocrátor, 36, 91
Autonomía, 29, 36, 41, 53 s., 62, 67, 102, 106, 120, 133 s., 154, 160 s., 192, 194 ss.
Baja Edad Media (pueblo), 29 s., 56, 86 s., 127, 214 s.
Bartolus de Sassoferrato, 203 ss., 209, 211
Bautismo, 18, 121, 158, 165, 174
Beaumanoir, 148
Beirut, estudios de leyes en, 46
Benedictus Levita, 82
Beneficium, 32, 42, 53, 61, 92, 138
Bernardo de Claraval, san, 106, 110, 117
Biblia (Vulgata), 23, 25, 31, 33, 51 ss., 55, 64, 69, 76 s., 83, 100, 110 s., 114, 124, 126, 132, 134, 149, 164, 179, 185, 200 s., 218
Bien público, *ver Utilitas publica*
Bizancio, *ver* Constantinopla
Bolonia, universidad, 113 ss.
Bonifacio VIII, papa, 107, 110 s., 123, 149, 177, 189 n.
Bouvines, 142
Bracton, Henry, 141, 145 s., 148

Calcedonia, *ver* Concilio
Cancillerías, 52, 54, 89, 116, 132, 148
Cargo, acepto de, 43 s., 53, 80 s., 95, 123, 136, 199
  de gobernante, 29, 35, 42, 53, 55 s., 65, 69 s., 84 s., 88, 97 ss., 108 s., 120, 127, 140 s.
  papal, 26 s., 30 s., 103
  real, 29 s., 42 s., 100, 129
  y persona, 27 s., 123 s.
Carlomagno, 56, 58, 63, 65 ss., 72, 74 s., 91, 95, 106, 179
Carlos VIII, 74

Carta de Clemente I (*Epistola Clementis*), 25 s., 82
Carta Magna, 109, 143 ss.
Causae maiores, 82
Celestino I, papa, 56
Cesarea de Filipo, 27
Cesaropapismo, 36
Ciencia política, 169, 176, 190, 195 s.
Cipriano, san, 24, 110 s.
Cisma Oriente-Occidente, 44 s., 51 s., 58, 64, 67 s., 75, 91 ss.
occidental, 209 s.
Ciudadano, concepto de, 19, 131, 150, 157, 160 ss., 168 s., 174, 177, 185, 191, 194, 196 ss., 203 s., 207, 215
Ciudades, 154, 156 s., 160
Clemente I, papa, 23 ss.
Clemente V, papa, 188 s.
Clemente VI, papa, 195
Clero, 15, 18 s., 47 s., 50, 57, 67, 70, 79 s., 85, 88, 98, 112, 118, 125 s., 135, 150, 193, 200
Clodoveo, rey, 48
Código de Justiniano, 46 s., 94, 114, 135, 207
Código de Teodosio, 46
Colegio Cardenalicio, 36, 208 s.
Comunidad, 14, 97, 145 ss., 153 s., 156 s., 160, 172, 193, 207, 216
Concepción orgánica de la sociedad, 43, 119, 146
Concepción teleológica, 17, 41, 63, 76, 84, 91, 98 s., 101 s., 113, 118, 129, 160, 167, 173
Concesión, principio de, 42 s., 54, 75, 87, 92, 127, 198, 206, 210
Conciliarismo, 105, 208 ss.
Concilio de Calcedonia, 38, 45, 58
de Constantinopla, 48
de Constanza, 210, 213 s.
de Hohenaltheim, 87
Laterano, IV, 110
Laterano, V, 112 n.
Concilios, eclesiásticos, 36 s., 57, 67, 78 ss., 87, 212
generales, 139, 202, 208 ss.
Concordatos, 213
Conrado II, rey, 143, 155
Consejos, *ver* Concilios
Consentimiento, 35, 127, 140, 144, 154 s., 193 s., 197, 205, 207, 209
Constantino el Grande, 34, 37 s., 46, 50, 59, 61, 72, 79
Donación de, 58 ss., 65, 74, 82 n., 91, 94, 105, 184
Constantinopla, 21, 34 s., 38, 44 s., 50, 57 ss., 64 ss., 69 s., 80, 90
patriarca de, 38, 45, 66, 92 s.
ver también Concilio
Constanza, *ver* Concilio
Continuidad histórica, 7
Corona, 59 s., 65 s., 72, 105
concepto de, 146 s.
Coronación, Imperio Romano de Occidente, 65 s., 72 ss., 90 ss., 105, 107, 137
Imperio Romano de Oriente, 38, 91
real, 55, 83 ss., 126, 128 s., 146, 148, 214
Corpus Juris Civilis, 46 s.
Cosmocrátor, 36
Crassus, Pedro, 113 s., 135
Crispin, Gilberto, 117
Cristianismo, 8, 15 s., 18, 22, 33 s., 37, 39 ss., 44, 88, 102, 125, 136, 152, 155, 178, 218
Cristocentrismo, tesis del, 16, 44, 53, 75, 115, 131, 134, 164
Cruzadas, 69, 93, 155

Childerico III, rey, 57
Christus Domini, 69, 84, 87 s., 129, 142

Dámaso I, papa, 24
Dante, 180 ss.
«Derivación», principio de, 30
Diálogo del Tesoro, 128
Diffidatio, 141
Discusión entre un clérigo y un caballero, 149 s.
División del trabajo, 43 s., 78, 97, 108, 111, 119, 121

Divorcio, 79
Dominio (*Dominium*), 120 s., 149, 193
Dualismo, 43, 132 ss., 175, 185

Eduardo I, rey, 146
Eduardo II, rey, 145
Educación, 15, 51 s., 70, 79 s., 114, 149, 157, 211
Egidio Romano, 120 ss.
Ekumene, 37
Elección, principio de, 14, 54, 86 s., 106 s., 129, 138, 193, 197 n., 199, 206, 209
Emperador, 15 s., 66
Imperio Romano de Occidente, 65 ss., 74 ss., 90 ss., 105 ss., 135, 137 s., 178 s., 183
Imperio Romano de Oriente, 34 ss., 38, 40 s., 45 ss., 59 ss., 65, 68, 75, 91 ss.
por encima de la ley, 36, 138
Engelberto de Admont, 178
Enrique I, rey de Alemania, 89
Enrique II, rey de Inglaterra, 117, 128, 142
Enrique III, emperador, 95
Enrique IV, rey, 106, 108 s., 126, 129, 131 ss.
Enrique VI, emperador, 93
Enrique VII, emperador, 188
Episcopalismo, 104, 212
Epistola Clementis, *ver* Carta de Clemente I
Escandinavia, 53
Espada como símbolo, 1 a., 73 s., 76 ss., 86, 99, 105 ss., 111, 121, 129, 132, 134, 145, 184
Espiritualidad, 102, 132 s., 192, 201
Estado, concepto de, 19, 30, 42, 131, 134, 136, 150, 160, 167, 169 ss., 174, 186 s., 191 ss., 205 s.
papal, 58, 61 s., 208 n.
ver también Papa
Esteban II, papa, 57 s., 61, 65, 73
Esteban IV, papa, 72
Europa, 47, 49 ss., 57 s., 60, 66 ss., 75, 89
Eusebio, 25, 34, 50
Excomunión, 50, 78, 80, 109, 121, 129, 134, 177, 194, 201

Falsificaciones, 30
ver también Constantino, donación de; Carta de Clemente I, *Legenda Sancti Silvestri*; Seudo-Isidoro
Fe, 8, 22, 35, 39 s., 47 s., 68, 77 ss., 109, 159, 191, 193, 195, 202, 210 s.
y ley, 98 s., 122 s.
Federico I, emperador, 134
Federico II, emperador, 139, 168, 177
Federico III, emperador, 213
Felipe IV, rey, 120, 149
Feudalismo, 81, 100, 116, 135 s., 140 ss., 215, 219
Folletos políticos, *ver* Tratados
Formulae, *ver* Marculfo
Frailes, 146, 163
Francia, 49 s., 73, 96, 147 s., 179, 187, 216
Francos, 50, 54, 57 ss., 62, 65, 88

Galia, *ver* Francia
Gelasio I, papa, 41 s., 48, 53, 61, 88, 92, 108
Gerhoh de Reichersberg, 117
Gerson, Jean, 210
Gobierno, de la ley, 98 s., 218
político, 170
teocrático, 24, 52 ss., 67, 70, 79, 85 s., 114, 118, 123, 125 ss., 136, 140, 145 ss., 155, 170, 175, 213, 215
teoría del, *ver* Teoría ascendente y Teoría descendente
Gracia, concepto de, 31, 53 s., 63, 65, 69, 71, 84, 88, 108 s., 121, 125, 127, 129, 186
ver también Naturaleza y gracia
Gracia real, privación de la, 55

Graciano, canonista, 115, 117, 164
Graciano, emperador, 22
Gregorio I, papa, 49 s., 78, 123
Gregorio II, papa, 78
Gregorio VII, papa, 78, 93, 99 s., 103 s., 108 s., 112 s., 126, 131, 133, 135, 155
Gregorio IX, papa, 101, 106, 110, 124, 139, 163
Gremios, 154
Grosseteste de Lincoln, obispo, 119, 144
Gubernaculum, 19
Gubernatio, 19, 29, 78
Gui, Bernard, inquisidor, 194
Guido de Ferrara, 136
Guillermo de Moerbeke, 163

Herejía, 48, 77, 103, 109, 155, 195, 200, 214
Hincmar, arzobispo, 86 s.
Hohenaltheim, *ver* Concilio
Honorio de Autun, 117
Hostiensis (Enrique de Susa), 111
Hugo de San Víctor, 110 s., 117
Humanismo, 117, 156 ss., 186
Humanitas, 167 s., 185 s.
Humbert, cardenal, 98
Hus, Juan, 213

Iconoclastia, 61
Idoneidad, principio de, 47 s., 105, 108
Iglesia, concepto de, 18, 29 s., 39, 42, 67, 77, 111, 127, 131, 162, 171, 174, 185, 191, 196, 202, 208
de Roma, 21 ss., 33, 37, 45 s., 48 s., 59 ss., 76, 90 ss., 95 s., 99, 209 s.
Imperatura, 138
Imperio, de Occidente, 88 ss.
de Oriente, 19, 33 ss., 38 s.
Traslación del, 59 s., 65, 105
ver también Emperador
Inalienabilidad, 136, 216
Infalibilidad, 104, 210
Inferior (sujeto), 31, 43 s., 84, 111, 120, 168
Infieles, 121, 175, 185
Inmunidad eclesiástica, 77, 79, 82
Inocencio III, papa, 93, 100 s., 105 ss., 115, 123, 138, 156
Inocencio IV, papa, 101, 107, 110, 121, 139
Inocencio VI, papa, 208
Inquisición, 109 s.
Investidura, 81, 95, 136
Investiduras, guerra de las, 104, 112 s., 116, 130, 135, 190
Irene, emperatriz, 66
Isidoro de Sevilla, 79, 81, 86, 118, 164, 175

Jerarquía, concepto de, 32 s., 50 s., 82, 87, 97, 111
Jerónimo, san, 23
Joannitza, rey, 108
Jonás de Orleans, 81
Juan, rey, 142 s.
Juan VIII, papa, 74
Juan XII, papa, 89 s., 94 n.
Juan Crisóstomo, san, 34
Juan de París, 190 ss., 195
Juan de Salisbury, 111 n., 117 ss., 127, 165, 174 n., 185
Juramento, 113, 128, 144, 208 s.
episcopal, 104
imperial, 106
Jurisdicción, 19, 48 s., 56, 60 s., 68, 76 ss., 82, 93, 100, 108, 129, 133, 149, 181, 187 s., 193, 200
Juristas, 17, 22 s., 46 s., 94, 114 s., 135, 138, 148, 165, 187 s., 203 ss.
Justicia, 17 ss., 47, 64, 78 s., 99, 116, 118, 138, 181, 197 s.
Justiniano, 36, 45 ss., 94, 114 s.

Laicidad, 15, 18 s., 57, 70, 79, 85, 87, 98, 112, 114, 126, 135, 138, 149, 155, 201, 211 ss.
Laterano, 59, 66
ver también Concilio

Latinismo, *ver* Romanismo
Legenda Sancti Silvestri, 45, 58 s.
Leges Anglorum (Leyes de los ingleses), 143
León I, papa, 24, 26, 38, 41, 103
León III, papa, 65 s., 72
Lesa majestad, crimen de, 49, 150, 188
ver también Alta traición
Letrán, *ver* Laterano
Lex animata (ley viviente), 35, 99 n., 199
Lex regia, 138, 204 s.
Ley, canónica, 83, 107, 112, 114 ss., 144, 184, 202, 209
común, 143 s., 216
concepto de, 14, 16 s., 77, 110, 118, 123, 127, 140, 197 ss.
consuetudinaria, 56, 154, 204
del país, 143 s.
dictado de la, 56, 76, 86 s., 103, 127, 145, 157, 168, 197
divina, 164, 172
elaboración de la, 56, 87, 140 s., 145, 168, 197, 215
feudal, 141 ss.
positiva, 122, 170, 172
romana, 23, 26 ss., 33 s., 38 s., 41 s., 45 s., 51, 53, 64, 94, 114, 135, 138, 143 s., 146 ss., 157, 165, 178, 187, 203 s.
vehículo de gobierno, 16 s., 22, 24 s., 27 s., 30 s., 34 s., 38 ss., 43 s., 47, 56, 67, 76, 97 s., 114 s., 118, 135, 142, 198
viviente, *ver Lex animata*
y Biblia, 23
y dogma, 22 s., 35
y fe, 98 s., 118, 123 s.
y moral, 193, 198
Libertad humana, 186, 216
Libros quemados, 48
Limitación de la familia, 177
Liturgia, 34 s., 48, 51, 55, 72, 78, 83, 105, 137
Lombardos, 51, 53, 56, 58, 62 s., 89, 188
Lotario I, emperador, 73
Luis I, emperador, 72 s.
Luis II, emperador, 74 s.
Luis IX, rey, 128

Macrobius, 167
Magiares, 88 s.
Majestad, concepto de, 56 n., 85, 109 s., 188, 206
Marculfo, *Formulae* de, 54
Marino, jurista siciliano, 187
Marsilio de Padua, 194 ss., 206 ss., 211
Martín IV, papa, 179
Matrimonio, 29, 79, 177, 207
«Mayoría», 107, 111, 122
Mayoría, principio de, 196, 206
Mediador, papel de, 35 s., 63, 84, 88, 92, 106, 129, 186
Melquisedec, 110
Merton, asamblea de, 114
Método deductivo, 19 s., 218
dialéctico, 116 s.
inductivo, 158
Mitra imperial, 106
Monarquía, 7, 43
Dante, acerca de la, 180 ss.
Imperio Romano de Occidente, 92 ss.
Imperio Romano de Oriente, 24, 29 s., 33 ss., 47 s., 65
papal, 24 ss., 82, 97 ss., 111
real, 29, 54 ss., 63, 65, 67, 125 ss., 132 s.
siciliana, 187 s.
ver también Gobierno teocrático
Monoteísmo, 33 s.
Munt (Concepto de protección), 55 s., 62, 127

Natural, ciencia, 158, 175
ciudadanía, 207
derecho, 215
hombre, 18, 158 ss., 167 ss., 174, 185 s., 191, 196 ss., 203
ley, 122, 160 ss., 171 s., 176, 178, 184, 191, 194

Naturaleza, 18, 183, 195, 218
y gracia, 174, 183 s., 218
Naturalismo, 161 ss., 174 ss., 175
Nicea, 37, 50, 79
Nicolás I, papa, 76 s.
Niem, Dietrich de, 210
Novellae de Justiniano, 46 ss.
Nueva Roma, 38, 58, 64

Obediencia, 7, 53 s., 77, 80, 87, 99, 103, 107, 109 s., 123, 127, 155, 215
Obispos, 67, 80 s., 89, 126, 135 s.
y papa, 103 ss.
ver también Episcopalismo
Obrigkeit, 56 n.
Obrigkeitsstaat, 219
Otón I, emperador, 89 s.
Otón III, emperador, 94

Pablo, san, 15, 18, 25 s., 31 ss., 41, 43, 53 ss., 61, 73, 102, 106, 112, 118 ss., 125, 159, 180, 194
Pablo I, papa, 73
Pactos electorales, 208
Paganismo, 35 ss.
Palio, 59, 79
Panfletos, *ver* Tratados
Pantocrátor, 36
Papa, 16, 50, 58 ss., 73, 107, 118, 121, 153, 202
monarquía, 26 ss., 37, 59 ss., 97 ss., 120, 208
un Estado por sí mismo, 29, 31, 97, 100 s., 102 n., 202, 210
Papado, 22, 37 ss., 47 ss., 57 ss., 64 ss., 70 s., 72 ss., 89 s., 97 ss., 133 ss., 163, 176 s., 202 s., 213
Parlamento, 7, 144 s., 147, 194
Patricio de los romanos, 60, 62 s., 65
Patronato, 81
Paz, 35, 57, 109, 128, 130, 135, 195
Pedro, san, 22, 24 ss., 45, 51, 58, 62 ss.
ver también Sucesión de San Pedro
Pedro de Auvernia, obispo, 177
Pedro de Vinea, 139
Petit, Jean, 213
Pierre de Flotte, 150, 192
Pipino, rey, 57 s., 62 ss., 73, 95
Plenitud del poder (*Plenitudo potestatis*), 29, 31, 103, 105, 109, 120, 128, 130, 133, 148 s., 170, 185, 192 s., 211
Poder público, situación del, 14, 17 s., 32 ss., 53, 73, 75, 106, 120, 130, 139, 182, 193, 204, 209 ss.
Política, concepción de la, 14, 17 s., 110, 161, 163, 167, 186
ver también Ciencia política
Potestas, jurisdictionis, 28
ordinis, 28
regia, 42
Principatus de la Iglesia, 29, 43 s., 50
Príncipe, 41, 121, 205
voluntad del, 35, 55, 103, 119, 127, 140, 197
Principios hierocráticos, 80 s., 100 ss., 122
Principios hierocráticos, 80 s., 100 ss., 122
Propiedad, 80, 109, 120 s., 136, 144, 165, 193
Proscripción, 80, 87, 142
Protección, 41, 56, 62 s., 75, 81, 106, 127, 150
concepto de, *ver Munt*
Pueblo, 14 s., 54 ss., 84, 86, 114, 125, 128, 138, 154 s., 157, 170, 193, 196, 204, 206, 214

Ratione peccati (En razón del pecado), 100, 107, 133, 149
Ratisbona, 66
Regalías, 136
Registros papales, 51, 64, 137
Regnum, 19, 131
ver también Rey
Regulus, 189 n.
Reinado hereditario, 130
Renacimiento, carolingio, 70 s., 78

del hombre, 159, 168, 186
del Siglo XII, 116
Representación, 14, 145, 147, 154, 170, 202, 205, 209, 212
Resistencia, derecho de, 14, 55, 77, 141, 213
Responsabilidad del soberano, 30 s., 35 s., 43, 76, 102, 127, 138 s., 143 s., 170, 199, 213
Rex in regno suo est imperator, 148, 187
Rey, 15 s., 31, 40 s., 62, 66, 77 ss., 97, 99 ss., 105, 135 ss., 188
deposición del, 14, 108, 194
elección del, 14, 129
feudal, 140 ss., 215
sacerdote, 34 s., 37, 42 s., 48 s., 57, 60 s., 65, 70, 94, 106, 134, 148, 177
teocrático, 53 ss., 81 ss., 108, 125 ss.
Reyes anglosajones, 53, 63, 66, 72
Roberto, rey, 188
Rodolfo de Habsburgo, 177
Romanismo, 15, 21, 23, 38, 47 s., 50 s., 60 ss., 54, 67, 69 s., 218
Rufino de Aquilea, 25, 50

Sacerdotium, 19, 131
Senado, del emperador, 36
del papa, *ver* Colegio Cardenalicio
Seudo-Dionisio, 32 s., 50, 110
Seudo-Isidoro, 81 ss., 104
Sicilia, 93, 187
Silvestre I, papa, 59, 82
Silvestre II, papa, 94
Simbolismo, 35, 51, 56, 59, 61, 73, 83, 94, 105 ss., 137, 146, 214
Sistema de la Iglesia en propiedad, 80, 88, 90, 95, 126
Soberanía, 7, 19, 30 s., 36, 42 ss., 47 ss., 55 s., 61, 76 s., 85, 87, 98, 100, 103, 107, 110, 115, 120 s., 127 s., 131 s., 139, 148, 157, 161, 187, 193, 198, 204, 208 s., 214
nacional, 182
Sobre la preservación de la unidad de la Iglesia, 133 ss.
Subditi, 31, 84 s., 168
Sucesión de san Pedro, 24 ss., 42 s., 49, 51, 64, 76 ss., 101, 103, 175, 184, 202
Súbditos, 22, 31, 35 s., 41, 54 ss., 76 s., 85, 99, 107, 110, 112, 119 ss., 123, 127, 139, 145 s., 157, 168, 188, 197, 206, 215
Superioridad, la, 30 ss., 43 s., 77, 85, 111, 120, 134, 138, 155, 168, 187 s., 198, 205, 208
Superioritas, 42, 55, 85, 100, 120, 189, 209
Supremacía, *ver* Soberanía
Susa, Enrique de, *ver* Hostiensis
Sustituto de Dios, 54 s., 67

Tácito, 14
Tadeo de Suessa, 139
Temporalidad, 100 s., 108, 121 s., 132 s., 149, 192
Teodosio I, emperador, 22
Teodosio II, emperador, 46
Teoría ascendente del gobierno y de la ley, 14 s., 53, 56, 139, 141, 147, 152 ss., 162, 170, 173, 175, 193, 198 s., 202, 204, 207 ss., 213 s.
Teoría descendente del gobierno y de la ley, 15, 19 s., 32 ss., 48, 53 s., 67, 99 n., 103, 119, 138, 140, 152, 154, 162, 173, 193, 197, 206
Tertuliano, 22
Tesis populista, *ver* Teoría ascendente
Thorpe, juez, 147
Tirano, 77, 86 s., 105, 119, 141, 213
ver también Resistencia
Tomás Becket, san, 117
Tomás de Aquino, san, 15, 110 s., 119, 163, 166 ss., 177, 183 ss., 190 s., 194 s., 203
Totalidad, principio de, 18 s., 39, 102, 161 ss., 169, 192
Trabajo dominical, 79

Tratados, 16, 32, 112 ss., 117, 120, 130 s., 133 ss., 149 ss., 158
Tratados de paz, 109
Trono, 56, 70, 85, 106, 128

Ulpiano, 165, 167
Unginiento, 55, 63 s., 69 s., 83 s., 89, 109 s., 129
Universalismo, 37, 67, 75, 91 s., 97, 122, 177 s., 189
Universidades, 47, 113 s., 138, 149, 158, 179, 187, 190, 195, 211 s.
Urbano II, papa, 116
Urbano IV, papa, 177
Urbano VI, papa, 209
Usura, 80
Utilitas publica (Bien público), 108 s., 150, 151, 172 s., 206

Valentiniano II, emperador, 22
Vernacular, 148, 157 s., 175
Vicario de Cristo, rey, 67, 134
papa, 60, 100 s., 104, 111 s., 134
Vicario de Dios, emperador de Oriente, 34
rey, 145
papa, 76
Vieja Roma, 38, 58, 64
Virginia, Declaración de, 216
Visigodos, 56, 63, 72
Vulgata, *ver* Biblia

Wala, obispo, 81
Widukind, 98 n.
Wyclif, 213

Zabarella, Francisco, cardenal, 210
Zacarías, papa, 57
Zenón, emperador, 38
Zósimo, papa, 30

ÍNDICE

PREFACIO 7
PREFACIO A LA EDICIÓN DE 1970 11
INTRODUCCIÓN 13

I. LOS FUNDAMENTOS: LA BASE ROMANA Y BÍBLICA . . 21
1. La Iglesia romana en el Imperio romano . . 21
2. Las ideas políticas de la Roma imperial . . 33
3. Surgimiento de las ideas romanobíblicas . . 39

II. EL ENFOQUE OCCIDENTAL 45
1. El cesaropapismo imperial 45
2. Rey por la gracia de Dios 53
3. Fusión de las ideas romanas y francas . . . 57
4. El concepto de Europa 65

III. EL DESARROLLO POSCAROLINGIO 72
1. «Clericalización» del pensamiento político . . 72
2. Las grandes falsificaciones 78
3. Las ideas políticas en las coronaciones reales . 83
4. La ideología política del Imperio occidental . 88

IV. LA DOCTRINA HIEROCRÁTICA EN SU MADUREZ . . . 97
1. Principales características 97
2. El surgimiento de la literatura política . . . 112

V. EL REINO TEOCRÁTICO Y FEUDAL 125
1. La sustancia de la teocracia real 125
2. La defensa de la tesis 130
3. El reino en Inglaterra y el constitucionalismo . 139

VI. EL RENACIMIENTO DEL PENSAMIENTO ARISTOTÉLICO Y SUS BASES 152
1. Manifestaciones prácticas de la tesis ascendente 152
2. El humanismo incipiente y la ciencia natural . 156
3. Los principios aristotélicos 160

VII. La nueva orientación 166
1. El tomismo 166
2. El Estado universal 177
3. La soberanía territorial 187
VIII. La soberanía del pueblo 190
1. Bases populares del poder del gobernante . . 190
2. El pueblo como legislador soberano . . . 194
3. La Ciudad-Estado 203
4. El conciliarismo 208
5. Conservadurismo y tradición 211
IX. Conclusión 217

Bibliografía seleccionada 221
Apéndice A 227
Apéndice B 229

Salvador Giner
Historia del pensamiento social

Benedetto Croce
Historia de Europa en el siglo XIX

Jordi Catalan
La economía española y la segunda guerra mundial

Antonello Biagini y Francesco Guida
Medio siglo de socialismo real

Pasquale Villani
La edad contemporánea, 1800-1914

Serge Berstein
Los regímenes políticos del siglo XX

Renzo De Felice
Rojo y negro

Bernat Muniesa
Dictadura y monarquía en España

Pasquale Villani
La edad contemporánea, 1914-1945

Pasquale Villani
La edad contemporánea, 1945 hasta hoy

George L. Mosse
La cultura europea del siglo XIX

George L. Mosse
La cultura europea del siglo XX

Javier Paredes
Félix Huarte, 1896-1971